André Allard l'Olivier

Au cœur de René Guénon

Le Christ et la gnose

1983

Version électronique du 07/01/2009

L'ouvrage est sous Licence Creative Commons - Pas d'usage commercial - Pas de modifications

À mes enfants

PRÉSENTATION

André Allard est né à Paris le 3 décembre 1913. Il est le fils du peintre Fernand Allard l'Olivier, qui avait à cette époque son atelier à Montmartre, et de Juliette Rossignol. Tandis que le peintre, d'origine tournaisienne, doit pendant la guerre 14-18 revenir en Belgique où il est attaché aux services artistiques de l'armée, le jeune André grandit à Paris auprès de sa mère. Une petite sœur naît en 1917. Peu après la fin de la guerre, la famille déménage pour s'installer dans la banlieue de Bruxelles. Les deux enfants reçoivent une éducation laïque.

En 1933, le peintre meurt accidentellement alors qu'il achève un deuxième voyage de plusieurs mois au Congo belge[1]. André Allard doit alors interrompre ses études afin de subvenir aux besoins de la famille. Parallèlement, il commence à fréquenter les cercles littéraires bruxellois, se lie d'amitié avec le poète Norge, et publie des poèmes, des nouvelles ainsi qu'une pièce de théâtre (*Pintazim*, 1936) qu'il signe en reprenant le pseudonyme d'artiste de son père.

En 1935, sa vie est bouleversée par un événement intérieur qui aura des répercussions déterminantes sur tout le reste de son existence. A la suite d'une période de crise qui dure près de quatre ans, il finit par demander le baptême en 1939 et intègre de ce fait le sein de l'Église catholique romaine.

Volontaire de guerre, il est rapidement fait prisonnier et passe cinq ans de captivité en Allemagne. Un premier mariage contracté avant la guerre ne survit pas à la longue séparation.

[1] Fernand Allard l'Olivier est surtout connu en tant que peintre africaniste.

En 1946, il publie chez Dessart les *Fragments à Lysis,* courtes méditations philosophiques et poétiques élaborées à partir de notes prises durant sa captivité en Allemagne. Il retrouve les cercles littéraires belges, au sein desquels il noue des amitiés durables avec plusieurs écrivains tels Jean Tordeur, Charles Bertin ou Georges Sion. Parallèlement, il reprend ses études à orientation traditionnelle qui avaient été interrompues pendant la guerre, et au sein desquelles les œuvres de René Guénon occupent naturellement une place de choix.

En 1947, il part au Congo où il devient responsable de l'agence de presse Belga à Léopoldville.

À l'automne 1950, alors qu'il est en déplacement au Caire, il apprend que René Guénon y demeure et demande à le rencontrer. Grâce aux bons offices d'une connaissance commune, René Guénon accepte de le recevoir et les deux hommes ont ensemble un long entretien.[2]

En 1951, il publie un article consacré à René Guénon dans la revue *Synthèses*, et en janvier 1953 un article intitulé *La notion de tradition chez Guénon* dans le numéro spécial des *Cahiers du Sud* que cette revue consacre à René Guénon à la suite du décès de celui-ci.

Il fait par ailleurs paraître *Les Sept Chants de la plénitude et de la fin*, illustrés par Lucien Jorez (Léopoldville, Union africaine des arts et lettres, 1953). Un recueil de poèmes, *Les Luminaires*, paraît un peu plus tard.

En 1955, une grave maladie l'oblige à rentrer en Belgique afin de se faire soigner. Ce retour s'avèrera définitif. En 1958, il déménage à Luxembourg (Grand-Duché) où il a trouvé un nouvel emploi et où il passera désormais la fin de sa vie entre sa deuxième épouse et ses quatre enfants.

Il s'éteint le 23 mars 1985 à la suite d'un accident cardiaque[3].

Un recueil de poésie posthume intitulé *Poèmes perdus et retrouvés ou la connaissance du soir* put encore paraître grâce au concours du Fonds national de la littérature de l'Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique. Ce dernier recueil témoigne du fait que son activité littéraire – dont l'accueil resta restreint à des cercles plutôt confidentiels – ne fut jamais complètement en sommeil (il écrivit également deux pièces de théâtre restées inédites).

---

[2] L'évocation de cet entretien sous la plume de Gabriel Boctor est reprise dans X. Accart : *L'Ermite de Duqqi*, Archè Milano, 2001, pp. 104-105.

[3] On trouvera ci-dessous (Annexe 1) le texte de l'article que le journal *Le Soir* de Bruxelles lui consacra à l'occasion de son décès.

Celle-ci fut néanmoins toujours considérée par lui-même comme tout à fait secondaire par rapport à l'intense activité d'écriture orientée vers une traduction, dans le langage métaphysique et religieux, de l'expérience décisive vécue dans sa jeunesse. Celle-ci aboutit en 1977 à la parution aux *Éditions traditionnelles* d'un livre intitulé *L'Illumination du Cœur*[4].

La plus grande partie de l'œuvre « philosophique » d'André Allard l'Olivier est toutefois restée inédite. Celle-ci comprend un ouvrage complètement achevé, intitulé *Au coeur de René Guénon. Le Christ et la gnose*, que nous proposons ici, deux ouvrages quasiment terminés intitulés *La Dialectique du sacrifice* et *Introduction à l'eurythmologie*, ainsi que de très nombreuses notes touchant à des domaines aussi variés que le symbolisme des nombres, les cycles dans l'histoire, la kabbale, l'alchimie ou les carrés magiques et la tradition extrême-orientale. Nombre de ces notes ne sont pas publiables telles quelles, notamment parce qu'elles sont extrêmement redondantes. Nous espérons néanmoins pouvoir en faire connaître une partie dans l'avenir.

Au coeur de René Guénon. Le Christ et la gnose est un cas particulier, parce que ce livre fut complètement achevé du vivant de l'auteur et même envoyé à l'époque à plusieurs éditeurs qui le refusèrent. Nous ne pensons pas que la qualité de l'ouvrage soit en cause ; certains titres parus depuis lors nous paraissent bien moins intéressants. Mais un éditeur doit être soucieux de la rentabilité de son investissement ; et outre le fait que *L'Illumination du Cœur* n'avait pas été un franc succès de librairie, le volume du présent ouvrage, qui totalise plus de 500 pages, pouvait en faire hésiter plus d'un.

Aujourd'hui, les nouvelles technologies nous permettent de faire connaître cet ouvrage au public sans qu'il soit nécessaire de surmonter l'obstacle d'une édition papier forcément coûteuse. C'est donc avant tout d'une dette que nous nous acquittons, celle de mettre à la disposition de tous un ouvrage qui tenait tant à cœur à son auteur et auquel il a sacrifié de longues années de travail. Il nous paraît toutefois indispensable de donner quelques précisions en guise d'introduction afin d'éviter tout malentendu.

*

L'œuvre de René Guénon a été absolument primordiale dans l'élaboration de la pensée et des écrits d'André Allard l'Olivier. Suite à la grave crise intérieure que ce dernier avait traversée en 1935, il s'était tourné vers différentes lectures pour tenter de donner sens à ce qu'il lui était arrivé. Il est certain que dans ce

[4] On trouvera ci-dessous (Annexe 2) le texte de la critique que le même journal publia lors de la sortie du livre.

contexte, les livres de Guénon ont été pour lui d'une importance capitale[5]. Ainsi qu'il a déjà été signalé, l'aboutissement de ce cheminement intérieur fut pour André Allard l'Olivier l'entrée dans le sein de l'Église catholique romaine. Ce fut un choix qui n'alla pas immédiatement de soi, car ce qu'il avait vécu n'était pas lié à une forme traditionnelle particulière. Nous renvoyons à *L'Illumination du Cœur* le lecteur qui souhaiterait comprendre à quoi nous faisons allusion, mais il importe de souligner qu'il ne s'agit pas du tout de quelque chose de l'ordre d'une apparition ou d'une vision (aussi respectable une telle expérience puisse-t-elle être). Pourquoi le baptême catholique, cela relève naturellement de son secret le plus intime. Il est juste aussi de se souvenir que certaines possibilités, qui peuvent paraître aujourd'hui assez facilement accessibles, l'étaient beaucoup moins il y a 70 ans de cela. Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est qu'une fois ce choix posé, André Allard l'Olivier lui fut fidèle jusqu'à son dernier souffle, et qu'il considéra comme de son devoir le plus sacré de partager sa foi et de tenter de convaincre autrui de ce qu'il estimait être la vérité. Le point délicat est ici que, conformément d'ailleurs à la doctrine de l'Église, cette expression de la vérité lui apparaissait comme la seule qui soit intégralement recevable et que, par conséquent, les autres formes traditionnelles, dans la mesure où on pouvait y reconnaître une part de vrai, étaient, si l'on peut s'exprimer ainsi, une sorte de catholicisme qui s'ignore. Ce point de vue n'a rien d'original et a été partagé dans le passé par de nombreux écrivains catholiques. Ce qui est paradoxal dans le cas d'Allard l'Olivier est qu'il fut conduit à ce point de vue non pas, comme beaucoup d'autres, par ignorance ou par préjugé, mais après avoir connu une expérience de l'absolu indépendante d'une forme particulière, après avoir lu et étudié Guénon, qu'il admirait et considérait comme l'auteur le plus important du XXe siècle, et après avoir étudié – de manière livresque il est vrai – les doctrines de l'Inde, de la Chine et de l'Islam. Nous ne nous chargeons pas d'expliquer ce paradoxe, mais il est clair que cette manière de voir devait nécessairement l'amener à une divergence irréconciliable avec certains aspects, et parmi les plus profonds, de la doctrine exposée par René Guénon. Puisque le Christ avait dit : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie », il s'ensuivait, selon André Allard l'Olivier, que la seule voie possible était Jésus-Christ, que la seule vérité était celle du catholicisme romain (auquel ne se réduit d'ailleurs pas, pourrait-on objecter, le christianisme), et que seule l'Église pouvait garantir le salut de ses fidèles. Avec toutefois, reconnaissons-le, une extension à tous ceux qui, bien qu'appartenant à une autre tradition, avaient « connu le Christ dans le secret ». Nous ne sommes pas tout à fait certains, d'ailleurs, que ce soit là la position officielle de l'Église sur ce sujet, mais la droiture et la générosité naturelles d'Allard l'Olivier ne lui permettaient pas d'imaginer Shankarâcharyâ condamné à rôtir en enfer. Dans le même ordre

[5] Nous savons néanmoins par des notes personnelles que deux titres seulement ont été étudiés par lui avant la guerre : *L'Homme et son devenir selon le Védânta* et *Le Symbolisme de la croix*. Juste après la guerre vint la lecture du *Règne de la quantité*, suivie plus tard de celle des autres ouvrages de Guénon.

d'idées, il citait souvent la parole du Christ : « Qui n'est pas avec Moi est contre Moi » (Mt, XII, 30) ; mais il ne citait jamais cette autre parole du Christ à ses disciples, pourtant également rapportée par l'Évangile : « Qui n'est pas contre vous est avec vous » (Lc, IX, 50), laquelle rétablit un nécessaire équilibre dès lors que ce n'est plus le Logos en tant que tel qui s'exprime, mais qu'il s'agit de la manière dont la Parole sera apportée au monde. Peut-être pourrait-on résumer tout cela en disant que pour René Guénon, le Christ est une des manifestations du Verbe divin ; mais que pour André Allard l'Olivier, de même que pour l'Église catholique, le Verbe divin s'identifie *exclusivement* à Jésus-Christ « vrai homme et vrai Dieu ».

La conséquence de cet état de choses est que ce livre risque sans doute de déplaire au plus grand nombre. À ceux qui ont accepté dans sa totalité le message de René Guénon, il paraîtra sans doute l'œuvre d'un exotériste catholique engoncé dans un carcan néo-thomiste ; tandis qu'à certains catholiques, il risque encore de paraître s'aventurer de trop près du côté des doctrines orientales.

Cela étant, dont nous préférons avertir d'emblée le lecteur éventuel, il nous semble que la lecture de cet ouvrage est loin d'être dénuée d'intérêt même si l'on ne souscrit pas aux conclusions de l'auteur. C'est un livre, et ce n'est pas si fréquent, où il est vraiment question de métaphysique, où des problèmes importants sont soulevés, où des clarifications essentielles sont tentées[6]. On peut être en désaccord avec l'auteur ; on ne peut pas refuser à celui-ci la rectitude de la pensée ni le courage de ses opinions. On peut refuser les thèses défendues dans cet ouvrage ; on peut difficilement nier l'intérêt de le lire. L'auteur est un polémiste : il défend la cause à laquelle il a voué sa vie ; mais on ne trouvera jamais sous sa plume de pensée basse ou d'attaque *ad hominem*. Jamais non plus un mot malsonnant à l'égard de l'islam, qui lui posait un grave problème parce que venu *après* le Christ. Précisons, et c'est sans doute cela qui fait la véritable originalité de ce livre, que jamais il ne prétend régler ces graves questions en deux ou trois phrases vite expédiées où l'on oppose saint Thomas d'Aquin à la « mystique naturelle » et où René Guénon est condamné sans autre forme de procès à cause de son prétendu « orgueil intellectuel ». Si l'auteur arrive à certaines conclusions avec lesquelles la plupart des lecteurs de René Guénon ne seront pas d'accord, c'est en tout cas au terme du cheminement d'un homme qui a voué sa vie à la recherche de la vérité. Ajoutons, à l'intention des lecteurs en question, qu'il est sans doute plus sain de parfois confronter ses convictions avec celles d'un contradicteur que de lire et relire encore et toujours les mêmes gloses indéfiniment répétées par des épigones atteints de psittacisme.

[6] Pour ne citer qu'un seul exemple particulièrement important, de nombreux chapitres portent sur la question de savoir si l'Être principiel est fini ; l'auteur affirme que la doctrine exposée par René Guénon (et selon laquelle seul le Non-Être au-delà de l'Être serait infini) n'est pas recevable, et lui oppose la doctrine chrétienne de l'*Ipsum Esse* divin.

L'auteur fut aussi, et cela dans le sens le plus profond du terme, un « solitaire », et cela même au sein de l'Église à laquelle il appartenait[7]. Qui pourra dire ce qui se serait passé s'il avait rencontré, au moment opportun, un maître qui l'eût guidé sur une autre voie ? Mais cela n'était pas dans son destin, et les *si* ne sont pas de mise dans ce domaine.

*

Il conviendra de se souvenir que le manuscrit de ce livre date de 1983, *avant*, par conséquent, la grande vague d'ouvrages qui a accompagné le centenaire de la naissance de René Guénon et plus encore le cinquantenaire de son décès. Il y a donc relativement peu de références à des ouvrages *sur* Guénon. On se rendra vite compte, du reste, qu'il s'agit là d'un ouvrage extrêmement personnel, fruit de longues années de réflexion, et non d'une compilation indigeste de tout ce qui a été écrit avant lui.

Il a fallu ressaisir entièrement un texte qui existait uniquement sous forme de tapuscrit. Nous n'avons rien modifié dans le texte, à moins de quelques erreurs de frappe ou de ponctuation évidentes[8]. Peut-être l'auteur lui-même, s'il était encore vivant, modifierait-il l'un ou l'autre chapitre aujourd'hui. Nous n'en savons rien. Mais nous avons pris le parti de laisser l'ouvrage absolument tel quel, et cela d'autant plus que nous aurions pu être parfois tentés d'en trahir l'esprit, ou tout au moins d'en atténuer l'expression.

Les très nombreuses citations aux ouvrages de René Guénon renvoient malheureusement à des indications de pages. Les éditions utilisées sont indiquées *in fine* dans la bibliographie. Nous sommes bien conscients que la plupart des éditions aujourd'hui en circulation ont des paginations différentes, et que des renvois à des chapitres (toujours courts chez Guénon) seraient mieux adaptés. Il ne nous est pas possible, faute de temps, de faire ce travail de transposition. Nous espérons que cela ne constituera pas un obstacle majeur pour le lecteur. Il ne nous a même pas été possible de vérifier si tous les numéros de page indiqués sont corrects ou non.

Après avoir beaucoup hésité, et malgré le fait que celle-ci nous paraisse parfois discutable voire fautive, nous avons renoncé à revoir la transcription des mots ou des noms d'origine étrangère, notamment sanscrits ou arabes. L'une des

[7] Nous renvoyons le lecteur au poème intitulé « Stances de l'ignorance sagace », paru dans la revue *Audace* en 1969. Nous reproduisons ci-dessous (Annexe 3) ce texte qui aidera peut-être à mieux comprendre le cas de l'auteur.

[8] À quelques très rares endroits, nous avons néanmoins été obligés de modifier ou de supprimer un membre de phrase qui, par suite sans doute de l'une ou l'autre omission lors de la dactylographie, ne présentait aucun sens cohérent par rapport à l'ensemble.

raisons en est que ces mots apparaissent assez fréquemment dans des citations, où il convient de toute manière de respecter la transcription initialement adoptée par l'auteur cité (souvent Guénon lui-même, mais pas toujours). Nous laissons donc les choses en l'état où les a laissées l'auteur de ce livre ; nous pensons d'ailleurs qu'il ne peut pas en résulter un grand dommage en ce qui concerne la compréhension du texte, et c'est bien là ce qui importe le plus. Il ne s'agit pas ici d'un ouvrage d'érudition, et Guénon lui-même ne s'est jamais embarrassé de systèmes de transcription « scientifiques ».

Il est presque certain que quelques erreurs subsistent encore. Nous demandons par avance l'indulgence du lecteur si c'est le cas. Nous serions d'ailleurs très reconnaissants à toute personne qui découvrirait une erreur de bien vouloir nous la signaler en nous envoyant un courrier électronique à l'adresse figurant sur le site de téléchargement.

« *Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté.* »

Les ayants droit

Annexe 1 : Article paru dans le journal « Le Soir » du 01/04/1985.

André Allard l'Olivier, pèlerin de l'Absolu

André Allard l'Olivier, dont on vient d'apprendre avec tristesse la mort à Luxembourg à l'âge de septante-deux ans, aura été, sa vie durant, un de ces êtres très rares qui, naturellement destinés à écrire, se préoccupent moins de faire carrière d'écrivain que de faire œuvre intime dans l'approfondissement de leur propre vocation.

La sienne fut aussi déterminée qu'exigeante. Né à Paris en 1913, fils de l'excellent peintre tournaisien qui mourut tragiquement en Afrique, volontaire de guerre pendant la campagne des dix-huit jours, fait prisonnier, il allait, pendant ses cinq ans de captivité, plonger aux sources de sa conversion à la religion catholique dont il avait reçu le baptême à l'âge de vingt-six ans.

Témoin intransigeant et prophétique de sa foi, cet homme, qui faisait songer à Bernanos, rapportait de ces années de solitude et d'études ses « Fragments à Lysis » (Dessart, 1946) où, comme l'écrivit Georges Sion, « tremblait une volonté farouche de sauvegarder le chant de son silence dans la rumeur de la vie commune ».

Après des débuts dans le journalisme à *L'Occident*, il devenait, en 1947, chef des services africains de l'agence Belga à Léopoldville. Il allait surtout faire, en 1950, la rencontre capitale de René Guénon, le grand orientaliste[9] qui, fuyant l'Europe, vivait désormais comme un Arabe en Égypte. Dès lors, la recherche ardue mais illuminante des conjonctions entre les grandes traditions monothéistes, dont Guénon lui donnait un exemple éclatant, se conjugua, chez Allard l'Olivier, avec une mise en question absolue de la civilisation mécaniste et désacralisée de l'Occident.

Préoccupé uniquement du divin qui est à l'œuvre clandestinement dans le monde, il allait se vouer, grâce à un savoir qui paraissait sans limites à ceux qui l'ont connu de près, à une étude incessante de ces sources cachées ; elle constitue son œuvre au moins à part égale avec ce qu'il lui arriva de publier. Il s'y consacra, avec une énergie indomptable, dans le peu de loisir que lui laissaient ses fonctions au Service des publications de la Communauté européenne.

[9] [Sic]

De cet immense matériau, un livre, au moins, témoigna en 1977 : *L'Illumination du cœur* (Éditions traditionnelles, Paris). André Allard l'Olivier l'avait originellement intitulé *Discours contre la méthode* : il y renonça quand Raymond Aron publia un livre sous ce titre. Livre ardu s'il en fut, où l'entreprise de dévoilement de l'Absolu est conduit[e], dans une remise en cause de la philosophie, par un tempérament authentiquement mystique. Deux livres de poèmes : *Les Sept Chants de la plénitude et de la fin* ainsi que *Les Luminaires* manifestent l'authenticité d'un don poétique qui s'exprime autant dans l'ample verset que dans des formes traditionnelles autour de ce « combat spirituel » qui fut au centre de la vie d'André Allard l'Olivier, qui écrivit également trois pièces : *Pintazim, farce poétique*, *Alexandre le Grand* et *La Farce du Bon Samaritain* dont seule la première fut éditée. Bien d'autres textes sont demeurés inédits. Il n'en reste pas moins que ce véritable témoin de l'Eternel a été et demeurera, pour quelques-uns au moins, un de ces « illuminateurs » dont l'immense travail et la brûlante conviction portent bien au-delà ses[10] signes écrits.

Jean Tordeur

[10] [des ?]

Annexe 2 : Article paru dans le journal « Le Soir » du 14/09/1977.

André Allard l'Olivier : « L'Illumination du cœur ».

Une recherche de la vérité

Voici un livre qui ne se donne et ne nous donne aucune facilité. Un livre de méditation qui représente tout un pan de la vie d'un homme. Un livre qui exige certes beaucoup de son lecteur comme il a exigé beaucoup de son auteur.

L'Illumination du cœur[11] est un essai qu'il est malaisé de définir. Il commence par une réflexion d'approche sur la connaissance, sur l'être humain « qui sait qu'il ne sait pas » et qui, dès lors, a déjà, en même temps qu'un manque ou qu'une inquiétude, une connaissance essentielle. Inconfortable, certes : « Ah ! si j'étais ignorant de ce qu'il importe au plus haut degré de savoir et, en même temps, ignorant de cette ignorance, peut-être serais-je heureux, comme le bœuf dans la prairie, auquel suffit l'herbe qu'il broute… »

Mais savoir qu'il y a des choses qu'il sait et savoir qu'il en est d'autres qu'il ne sait pas, c'est bien là le propre de l'homme. Partant de cela, André Allard l'Olivier élabore un traité de la pensée – une démarche pascalienne qui utiliserait un moment l'arsenal cartésien. C'est une recherche de la vérité, des instruments de la « constatation » (physiques, sensibles, intellectuels, mystiques), des leurres du sophisme ou de l'imagination. Utilisant une grande science de l'étymologie, l'auteur ravive ou rectifie le sens du vocabulaire philosophique. Il lui arrive même, à force de nuances et dans une volonté presque pathétique de précision, d'aller si loin qu'on a peine à le suivre…

Mais il se reprend et reprend le lecteur pour avancer, avec une rigueur obstinée, vers la foi et vers Dieu dans cette entreprise de « dévoilement » de l'Absolu où la philosophe, en lui, est relayé par le mystique. Non sans rencontrer avec une fraternité lucide mais profonde – lui qui a voué trente ans de sa vie à l'étude approfondie des grandes traditions religieuses – des doctrines non chrétiennes qui tentent des expériences parallèles : l'islamisme, l'hindouisme, René Guénon ou, dans une postface, Parménide, d'autres encore.

[11] Aux Éditions traditionnelles, 11, quai Saint-Michel, 75005 Paris, 45 FF, plus 10 FF pour expédition, C.C.P. 568.71.
[Cette adresse n'est évidemment plus valable. L'ouvrage est actuellement diffusé par les Éditions Al-Bouraq – Librairie de l'Orient, 18, rue des Fossés Saint-Bernard, 75005 Paris.]

André Allard ne cache pas son option chrétienne absolue née d'une conversion, d'une « illumination » tout aussi décisive. Mais il montre aussi simplement tout ce qui, à partir de la qualité d'homme, l'y a mené ou confirmé. La méditation pascalienne du début devient une sorte de Somme philosophique, un essai métaphysique et une apologétique. Il va de soi que certains ne suivront pas l'auteur même si, comme on dit, ils pensent le rejoindre sur la ligne de départ. Je crois pourtant que nul ne contestera la probité, la sévérité à soi-même de l'auteur de *L'Illumination du cœur*.

Cet auteur, il serait bon de rappeler un peu qui il est. Non point sur le plan professionnel de l'existence (André Allard l'Olivier est un Belge attaché depuis de longues années aux services de la Communauté européenne à Luxembourg), mais sur le plan de son œuvre.

Il y a une trentaine d'années, il publiait un ouvrage immédiatement très personnel : *Fragments à Lysis*, une sorte de journal de sa vie intérieure pendant la captivité. Une œuvre secrète et lyrique à la fois. (« Sois un disciple que la pudeur isole, car on est bien dans le secret de Dieu. ») Y tremblait une volonté farouche de sauvegarder le chant de son silence dans la rumeur de la vie commune et confinée.

Mais André Allard l'Olivier vit une vie marquée par deux pôles : se retrouver seul au cœur de lui-même et offrir aux autres le fruit de cette rencontre.

Ainsi parurent les *Sept chants de la plénitude et de la fin*, des poèmes qui ressemblaient à des psaumes où criait jadis la grande voix des prophètes. Ainsi paraît *L'Illumination du cœur*. Elle est plus difficile, sans doute, et réservée à ceux qui acceptent cette intransigeante spéculation de l'âme. Mais c'est le même geste de celui qui se replie et puis qui ouvre les bras.

Et qui n'en a pas fini. Chez André Allard, la gestation est perpétuelle. Elle est à la fois sa volonté, son destin, son sacrifice[12] et sa dignité.

Georges Sion

[12] Son prochain livre, à paraître, s'intitule « La dialectique du sacrifice ».

Annexe 3 : Poème en prose paru dans la revue Audace *en 1969 et repris dans le recueil de poésie intitulé* La Connaissance du soir.

STANCES DE L'IGNORANCE SAGACE

Prélude

Ceux qui, bien que n'ayant pas de Maître visible, sont cependant initiés, relèvent d'un Maître invisible dont le Coran dit que, plus grand que Moïse, il fut le Maître de Moïse (XII, 64 à 81). Et le Maître qui détient la science la plus haute, la science de ceux qui sont « auprès de Moi », est le Vert, al-Khidr. Il donne les eaux de la vie et de l'immortalité. Il est le Maître de ceux qui n'en ont pas, les Afrâd, les solitaires.

Son nom chrétien est bien connu, encore que trop de chrétiens ignorent sa divine Personne. Le Vert, le Kidhr, est l'unité du Père et du Verbe, son Fils ; Il est l'Esprit-Saint car, éternellement, le Père engendre son Fils et, éternellement, le Fils revient au Père ; et de ce double mouvement procède l'Esprit.

Mystérieuse gravitation incréée d'où viennent toutes choses ! Car tu es, ô Esprit-Saint, le Vivificateur.

Pour Anne

I

Lorsqu'il se demande ce qu'il est, d'où il vient, où il va ; lorsqu'il a pris conscience du caractère énigmatique du monde ; lorsque, fait pour connaître, il se constate dans l'ignorance et que cette ignorance l'accable ; alors il s'assigne comme but la recherche de la vérité.

Il ignore, mais n'accepte pas d'ignorer. Pourquoi donc, fait pour connaître, est-il dans l'ignorance ? Voilà ce qu'il ignore encore et qui achève de l'accabler. Car il n'est pas comme le bœuf dans son pré, qui rumine et contemple l'horizon de ses yeux opaques ; l'homme que je dis sait qu'il ne sait pas, et il défaille de le savoir.

Quelqu'un dit : « Savoir, c'est savoir qu'on sait. » Mais ce n'est là que le quart du mystère du savoir et de l'ignorance ; car je puis savoir et le savoir, et je puis ne pas savoir et ne pas le savoir, comme le bœuf aux yeux opaques qui rumine dans son pré ; et je puis encore ne pas savoir et le savoir, comme l'homme qui défaille à cause de son ignorance, et savoir et ne pas le savoir comme celui qui a su mais qui a oublié.

Celui-là, qu'il travaille à se souvenir ! Celui qui sait et ne sait pas qu'il sait et celui qui ne sait pas et sait qu'il ne sait pas sont un seul et même personnage, Janus bifront, perdu sur la plage immense qui ourle d'or l'Éternité.

Sache donc que cette ignorance, qui est ta souffrance, est aussi le remède qui en guérit : elle vient de ta sagacité. Bienheureux es-tu, toi qui sais que tu ignores ! À toi les ténèbres, à toi les clameurs, à toi les déchirements ! Les dieux qui dorment ne savent pas quel cri, ton cri, perce l'espace et les perfore par le flanc.

Cette part, ne peuvent te la ravir ni ceux qui festoient dans le désordre, qui mangent sans crainte et ne songent qu'à se nourrir eux-mêmes, ni les arbres d'automne, deux fois morts et sans racines, ni les vagues furieuses de la mer, qui jettent l'écume de leur honte, ni les astres errants auxquels un tourbillon de tempête est réservé pour l'éternité.

II

Pauvre enfant qui as beaucoup lu, tu es gonflé d'un savoir qui consterne. À quelles sources n'as-tu pas bu ? À toutes, je le crains, et même aux plus boueuses ; et tu ne sais rien de ce que tu devrais savoir ! Tu ne sais pas ce que tu es. Tu es à la recherche de toi-même ; tu souffres, et tu es seul, et tu demandes pourquoi la loi qui te régit est une loi de douleur.

L'ignorance est le mal, la connaissance est le remède. C'est parce que tu sais que tu ignores que déjà te voilà sauvé. Eveille-toi ! Lève-toi ! Tu en sais déjà long si tu sais que tu ignores, et tu es déjà riche si tu défailles d'ignorer. Lève-toi, paralytique, et marche ! Porte ton grabat sur ton dos !

Il est bon pour toi de souffrir si tu souffres des ténèbres ; cette souffrance va faire de toi l'inventeur de toutes les clartés. Cherche la vérité, et elle seulement, et répète après moi qu'elle est la bienvenue, si elle apaise, et qu'elle est la bienvenue encore si elle est Méduse et si elle doit te pétrifier.

Tu dois courir ce risque, si tu veux vaincre et ravir les trésors que gardent les Niebelungen. Sans illusion, mais sans jactance, sans orgueil, mais sans fausse humilité, loin du monde et de ses bruits, comptant pour rien le fatras d'opinions qui t'encombre, force la connaissance, étant fait pour connaître, et appelle la vérité, quel que soit le visage qu'elle doit te réserver.

Détourne-toi de ceux qui disent qu'il faut manger et qui montrent leur ventre. La faim est une misère, mais pourquoi en ferais-tu une théorie ? Ce pain si nécessaire, gagne-le, mendie-le ou, au besoin, le vole, et fais ce que tu dois sans oublier jamais que, vide ou plein, le ventre est toujours le ventre et que l'ignorance est toujours la même, que le ventre soit vide ou plein.

III

Moi qui te parle, Lysis, sur mon âme ! j'ai reçu l'enseignement sacré de celui qu'on nomme le Verdoyant : il marche à grands pas dans les espaces spirituels, à la recherche des orphelins et des égarés, ayant lui-même été instruit de la science qui est auprès d'Allah.

Celui que je dis m'a frappé au cœur, et il m'a dépouillé de ma suffisance ; il m'a révélé ce qui est et ce qui n'est pas, m'identifiant au rayon de lumière qu'il est impossible de voir sans rendre l'esprit. Et j'ai connu la mort dans l'insoutenable splendeur de l'existence éternelle.

Plus rien n'était, que l'Existence même, qui emplissait à ras bord les siècles en anneau et tous les réceptacles, du zénith au nadir. Moi, cependant, je subsistais, ayant cessé d'être, et je considérai avec effroi le gouffre ouvert devant moi.

Mais Celui-là même qui m'ôta la vie et m'abandonna aux rives du non-être permit que je connusse la vie qu'il donne de sa main. Et depuis, j'ai trempé mes lèvres dans cette coupe, je connais mon Maître, qui est comme une rose, cloué sur une croix.

L'Esprit verdoyant procède de lui et donne la vie à ceux qui ont perdu le souffle : il console l'orphelin et ramène l'égaré. C'est Lui qui dispense ici-bas toute clémence et toute rigueur, toute grâce et toute justice ; et depuis qu'il m'a visité, j'apprends humblement à vivre dans l'ombre de sa beauté.

Gloire à Lui ! Il m'a ôté l'existence et il me l'a rendue, me renvoyant dans le monde pour apprendre à devenir un homme, sachant que la mesure de l'homme n'est ni Dieu sans le monde ni le monde sans Dieu, mais Dieu dans le monde et le monde en Dieu.

IV

J'ose ainsi te parler, sachant qui tu es, mon fils, mon petit frère, mon ami aux yeux pleins de larmes ! Tu es un enfant de l'étonnement, un enfant de la stupeur. Un jour, tu as regardé tes mains monstrueuses offertes à ton épouvante et tu as crié dans la nuit pour savoir qui tu étais. Mais personne n'était là pour te répondre.

Tu t'étonnes d'être et tu le dis, et tu tournes ton visage aux quatre points cardinaux du désert où tu cherches ta route ; car ceux-là que tu croises existent à peine ; encore un peu et ils ne seront plus, n'ayant pu capter l'instant éternel dans un grand et immobile mouvement de stupeur.

Vois donc ce qu'ils admirent ! Des machines qui font des images, des hommes comme des femmes, des femmes comme des bêtes, des

ombres qui parfois laissent errer leurs regards, la nuit, sur les étoiles du ciel. Alors une crainte révérentielle semble s'emparer d'eux, et ils s'interrogent, parlant toutes les langues, mais leurs paroles s'envolent, et ils ne se comprennent pas.

C'est pourquoi, bientôt, tout s'achèvera dans la violence et dans les hurlements annonciateurs du néant où doivent retourner les êtres qui en viennent. Ce peu de vie se hâte vers la mort dont, déjà, elle se distingue à peine.

L'étonnement qui compte, mon fils, mon petit frère, mon ami aux yeux pleins de larmes, c'est celui qu'inspirent l'être et sa nudité. Soudain tu t'alarmes, tu regardes tes mains, la peur s'empare de toi. Alors tu trembles sur ta base, et comme la chair vive émerge à l'air sous le couteau qui la violente, tu émerges à la nuit spirituelle, tu vas naître, mon fils, dans une grande et muette clameur de stupeur.

Sache bien qui tu es, rassasie-toi de le savoir, enivre-toi de ta vision, jusqu'au désespoir. Ce commencement ne chausse aucune innocence, fortifie-toi de le comprendre ! Tout être qui dit « moi ! » est un être coupable, coupable d'être un « moi » et d'ignorer pourquoi.

Un désir violent trouble les eaux, une attraction intense te déchire, te dénude, te laisse comme un oiseau blessé sur les plages éternelles. Mais sois patient, mon fils, tu apprendras bientôt le secret indicible : tu recevras une pierre blanche où sera écrit ton nom. Et nul ne le saura que toi, qui la tiendras dans ta main que le bonheur fera trembler.

V

Et maintenant, debout ! Ceins tes reins ! Et dans ce que tu entreprends de faire, montre l'extrême résolution des forts. Garde les yeux ouverts avec une attention toujours nouvelle, et laisse, s'il le faut, la terreur te gagner. Car ce combat est redoutable, Lysis, et le vertige gagne promptement celui qui s'aventure au centre de l'espace et du temps.

Au centre de l'espace, ce lieu que toi seul occupes, et au centre du temps, cet instant où tu te rassembles avec une énergie sauvage afin que celui qui, en toi, connaît et le monde et toi-même – toi dans le monde, le monde en toi – apparaisse enfin comme un gigantesque soleil.

Et abandonne ce monde, mon fils, mon petit frère, mon enfant aux yeux pleins de larmes, ce monde de tumultes, de fureurs et de cris, et qui ne comprend pas que l'ignorance est une misère et que pour les bénis qui endurent cette misère, la vérité est le bien parfait dans la possession duquel il importe suprêmement d'entrer.

Ne cherchent la vérité que ceux que l'amour de la vérité anime et enflamme et qui, du fond de leurs ténèbres pathétiques, vont à elle comme les biches altérées vont à la source qu'elles devinent dans la nuit.

Mais ceux que l'amour de la vérité anime et enflamme, ô mon fils, ô mon petit frère, ô mon ami aux yeux pleins de larmes, ceux qui se lèvent la nuit pour boire l'eau vive de la vérité, ils sauront, ayant longtemps marché dans le désert, que l'amour de la vérité conduit à la vérité de l'amour.

AVANT-PROPOS

Nombreux sont études, livres et articles de revue qui ont été consacrés à Guénon depuis sa mort, survenue il y a déjà plus de trente ans, le 7 janvier 1951 exactement. On trouvera dans la bibliographie, à la fin du présent livre, une liste, qui n'a pas la prétention d'être exhaustive, de ces travaux de valeur fort inégale et d'ailleurs écrits avec des intentions très différentes. Il me semble, en tout cas, qu'aucun de ces ouvrages, sauf peut-être un, *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle* (Actes du Colloque international de Cérisy-la-Salle – 13/20 juillet 1973), n'est centré comme il aurait convenu sur le message essentiel de ce personnage qui, par plus d'un côté, reste énigmatique. Ce message est le suivant : l'être qui est actuellement dans l'état humain, et cet être n'est pas un *moi* individuel mais le *Soi* universel, aspire à une Délivrance totale, et non point à un salut qui ne saurait intéresser qu'une individualité. Or, pour atteindre dès ici-bas cette Délivrance, en l'absence de laquelle le Soi reste toujours emprisonné dans quelque état, individuel ou non, il n'est qu'une voie, qui est celle de l'initiation authentique ; et pour cheminer dans cette voie, déjà difficile à trouver dans les conditions actuelles de l'existence humaine, deux choses sont indispensables. La première est la réception régulière de ce que notre auteur appelle une « influence spirituelle », conférée par un maître spirituel habilité à la donner, et la seconde un travail personnel de la part de l'initié, mais toujours sous le contrôle de son maître ou, si celui-ci n'est pas complet sous le rapport de l'initiation effective, sous le contrôle d'un autre maître plus avancé et plus parfait auquel l'aspirant à l'initiation totale sera confié. Quiconque reçoit une initiation régulière n'est pas, de ce seul fait, promis à la Délivrance ; le résultat final exige, de la part de l'initié, des capacités, des aptitudes, qui sont autant de possibilités que la vertu de l'« influence spirituelle » doit faire passer à l'acte, et tout homme est plus ou moins riche en de telles possibilités. Mais comme dit plus haut, celui qui a reçu

l'initiation doit contribuer *activement* à lui faire porter ses fruits : l'initié n'est pas un passif qui attend dans une sorte de quiétude béate que l'influence spirituelle l'ait changé ; c'est un *actif* astreint à travailler sans relâche à l'épanouissement de la connaissance en lui, – car la Délivrance ne s'obtient pas (ou pas seulement) par l'exercice de vertus morales ou par l'accomplissement de bonnes œuvres ; tout au plus peut-on dire que ces vertus et ces œuvres accompagnent la connaissance, de sorte qu'elles ne sont vraiment pas grand-chose lorsque la connaissance fait défaut. La connaissance est opérative ; c'est elle qui opère la « trans-formation » ou la « méta-morphose », c'est-à-dire le passage hors de la forme de l'être qui est actuellement dans l'état humain et, de ce fait, prisonnier d'une forme individuelle. Ainsi, la réalisation totale, la Délivrance, n'est pas rapportable à un état ontologique, mais à un état gnoséologique, pour autant que l'on puisse alors encore parler d'*état*. Nous verrons en effet que la connaissance pure et parfaite est au-delà du degré de l'Être principiel et, par conséquent, que celui-ci est fini. Mais avant d'être opérative, sous la direction et le contrôle d'un maître spirituel, d'un *guru* ou d'un *shaykh*, il est nécessaire que la connaissance soit théorique. Cette connaissance théorique est essentiellement métaphysique ; elle est nécessaire mais non point suffisante ; et si Guénon a très longtemps refusé de reconnaître qu'il avait des *disciples*, c'est qu'il pensait que sa fonction n'était pas de diriger des hommes assoiffés de Délivrance, mais seulement de prodiguer cette connaissance métaphysique, théorique et indispensable bien que, réduite à elle-même, elle ne puisse rien opérer. D'ailleurs, cette connaissance métaphysique peut être envisagée à un triple point de vue : d'abord comme une préparation qui consiste à purger l'esprit de conceptions erronées ; ensuite, comme un exposé de la vérité ; enfin comme une introduction à l'initiation elle-même. On peut ainsi répartir les œuvres de Guénon en trois groupes. Dans le premier groupe se rangent des livres tels que *L'Erreur spirite* et *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* ; dans le second prennent notamment place *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, *Le Symbolisme de la croix* et *Les États multiples de l'être* ; enfin, dans le dernier, nous trouvons surtout les *Aperçus sur l'initiation*, mais aussi *Initiation et réalisation spirituelle*, recueil posthume d'articles parus dans les *Études traditionnelles*.

René Guénon n'a écrit aucun ouvrage résumant systématiquement l'ensemble de sa doctrine. Celle-ci n'est abordée, d'un livre à un autre, que sous certains angles. Il suit de là que l'auteur d'une étude qui, comme la nôtre, s'assigne la tâche de résumer et de commenter l'ensemble de cette doctrine purement métaphysique se trouve dans l'obligation d'avoir sans cesse présents à l'esprit tous les écrits de Guénon et, le cas échéant, s'agissant d'un même sujet, de passer d'un ouvrage à un autre, ou d'en étudier deux ou trois simultanément. La conséquence peut-être regrettable de cet état de choses est que notre étude ne revêtira pas l'aspect d'un discours s'étendant linéairement d'un point de départ

à un point d'arrivée. Il y aura, certes, une progression dans notre exposé ; mais au lieu de se présenter comme une ligne droite, elle revêtira l'aspect d'une spire. Je veux dire par là qu'une question abordée en un point quelconque du parcours soumis au lecteur sera posée à nouveau au terme du déroulement d'une spire dont le déploiement aura visé à enfermer aussi solidement qu'il se peut un sujet constamment fuyant. Jusqu'à un certain point, il y aura sans aucun doute répétition – mais jusqu'à un certain point seulement ; car une question, reprise de la manière qui vient d'être dite, se trouvera évidemment traitée à un degré plus élevé au moment où elle réapparaîtra aux yeux du lecteur qui, lui-même, bénéficiera de certaines précisions ou de certains aperçus qui lui auront été donnés entre-temps.

S'il faut maintenant expliquer le titre du présent livre ou, plutôt, son sous-titre, je dirai ceci. La doctrine de Guénon est une gnose, une préparation à une sagesse dont la moelle est conçue comme étant la même, dans toutes les traditions dignes de ce nom, y compris, selon Guénon, la tradition qui nous vient du Christ, mais à la condition de prendre cette dernière telle qu'elle se présentait à l'origine. Les traditions principales auxquelles s'est intéressé Guénon, et qui sont étudiées dans l'un ou l'autre de ses ouvrages, sont le taoïsme, l'hindouisme, le bouddhisme (avec certaines réserves), le christianisme, la Kabbale juive et l'islamisme. Elles sont toutes conçues comme des ramifications d'un tronc unique qui est la tradition primordiale. Une synthèse de ces traditions – et non un syncrétisme, car aucun syncrétisme ne va au fond des choses – pourra porter le nom de gnose universelle, à la fois science et sagesse ; et c'est cette synthèse que notre auteur a toujours eue en vue. Il est constamment soucieux non de mélanger les traditions, mais de montrer leur unité transcendante. Rien ne va mieux au-devant du souci de nombreux esprits déçus par un christianisme devenu tiède et parfois médiocre quand il est enseigné par des ecclésiastiques beaucoup plus préoccupés de morale et de sociologie que de vérité pure. Pourquoi tant de religions (ou mieux, de traditions) si ce n'est parce que la vérité, qui est une, s'adapte, selon les temps et les lieux, aux aptitudes humaines, qui varient d'une race à une autre ? Il y a là un argument auquel on ne cède que trop volontiers ; et lorsque l'on rencontre un homme qui, comme Guénon, opère magistralement la synthèse que l'on pressent, on le suit avec d'autant plus de confiance qu'il donne l'impression très forte de ne se contredire jamais. Or, notre point de vue est très différent de celui-là et nous aurons l'occasion de nous expliquer là-dessus. Pour le dire courtement, nous pensons que le Christ est le Verbe unique du Principe sans principe, révélé aux hommes à un certain moment de l'histoire humaine et incarné, en vue de cette révélation, dans le sein de la Vierge Marie. Pourquoi la révélation a-t-elle eu lieu à tel moment plutôt qu'un tel autre ? C'est une question que nous aurons à traiter parce que notre livre, s'il tourne constamment autour de Guénon et de sa gnose, a aussi pour sujet le Christ, et

même le Christ opposé à cette gnose. Et nous aurons soin de mettre en évidence que si le christianisme abroge les traditions qui lui sont antérieures, tout se passe comme si l'islamisme, qui est postérieur au Christ, abrogeait le christianisme : Mohammed s'est donné lui-même comme le « sceau de la prophétie » (tandis que le Christ est le « sceau de la sainteté »). Dans cette optique, l'islamisme récapitule toutes les traditions qui lui sont antérieures et met un terme définitif au cycle de la prophétie.

Nous n'aborderons pas de front dans ce livre ce problème, mais nous multiplierons des notes en bas de page qui indiqueront suffisamment dans quel sens il peut être résolu. Toutefois, d'ores et déjà, nous devons dire nettement ceci : si le Christ est la vérité (et il a dit qu'il l'était) ou, pour parler plus familièrement, « si le Christ a raison », Guénon a tort ; il est dans l'erreur, quelle que soit la place qu'il accorde au Verbe incarné dans sa synthèse. Mais si c'est Guénon qui a raison, si c'est lui qui dit la vérité, le Christ n'est plus le Sauveur, le Rédempteur universel, mort sur la croix et ressuscité le troisième jour pour le salut de tous les hommes de bonne volonté. Qui choisit Guénon doit se détacher du Christ, parce que celui-ci n'est alors plus qu'un prophète, sans doute vénérable, mais enfin un prophète parmi d'autres, et peut-être même un prophète qui n'est pas le plus grand. Et qui, méditant les Évangiles, choisit le Christ, doit conclure que Guénon s'est trompé, comme tant d'autres avant lui. Mais en l'occurrence, l'erreur est redoutable parce qu'elle se dissimule dans les tréfonds d'un ensemble cohérent de vérités indiscutables ; et ainsi on se demande qui a orné cette intelligence de tant de séductions et comment il a pu se faire que, tournée vers la vérité, elle l'ait manquée finalement, et de façon si radicale. Dans son œuvre, Guénon n'apparaît point en personne, si l'on fait exception de quelques rares articles. Quel a été son « itinéraire spirituel », pour employer une expression à la mode ? Guénon ne dit nulle part ni où ni comment il s'est formé, si bien que, pour son lecteur, tout se passe comme si, de propos délibéré, Guénon avait voulu que ceux à qui il s'adressait fussent pénétrés de cette conviction qu'il n'avait jamais *cherché*, mais que la vérité s'était en quelque sorte révélée à lui ou plus exactement peut-être qu'il était lui-même la vérité incarnée. Dans ces conditions, tout était dit, il n'avait qu'à écrire, et c'était à prendre ou à laisser.

Guénon n'est pas la vérité faite homme, en dépit de son assurance souveraine qui fait illusion ; mais il n'est pas vrai non plus que son œuvre ne soit qu'un tissu d'erreurs. Le problème est de démêler le bon grain d'avec le mauvais, et cela n'est pas toujours une tâche facile. L'œuvre de notre auteur est chargée d'une grande part de vrai, et c'est bien là ce qui la rend dangereuse. Si l'on accepte toute l'œuvre, non seulement parce que l'esprit est subjugué par l'espèce d'autorité qui en émane, mais aussi en raison du vrai qu'une droite intelligence y découvre, on arrive, à la fin, à des conclusions que l'on ne

soupçonnait pas au départ et qui sont parfaitement antichrétiennes. D'autre part, si on rejette l'œuvre en bloc ou, du moins si, après en avoir lu quelques pages, on la repousse sans se donner la peine de l'approfondir, on court le risque de laisser échapper d'authentiques richesses. Car l'œuvre séduirait-elle si elle n'était « revêtue de lumière » ? La plus haute tentation de l'esprit est aussi la plus lumineuse. Mais d'où qu'elle vienne, la lumière est bonne et il faut savoir l'accueillir. L'apôtre nous le dit lui-même : « Éprouvez tout et retenez ce qui est bon » (I, *Thessal*., V, 21).

J'ai longuement réfléchi avant de formuler ce qui précède : j'y ai réfléchi de longues et dures années. Tout, en effet, lorsqu'il s'agit de Guénon, paraît infirmer un jugement portant condamnation ; et l'homme lui-même pour commencer. Ceux qui l'ont approché sont unanimes à louer sa courtoisie, son affabilité accueillante, sa réserve, son effacement complet devant la vérité unique, sa vie simple et tranquille enfin, au Caire, entre sa femme, ses enfants et quelques rares amis. Ensuite, qui connaît bien l'œuvre de Guénon, sait qu'elle ne refuse pas le christianisme ; et pour un esprit chrétien, c'est là, semble-t-il quelque chose de rassurant (jusqu'au jour pourtant où il est vu combien est petite et, après tout, insignifiante, l'importance que Guénon reconnaît à la doctrine du Christ, telle que l'Église ne cesse de la prodiguer depuis vingt siècles). Les qualités qu'il faut reconnaître chez Guénon ne peuvent, semble-t-il, que fermer la bouche aux détracteurs, d'autant plus définitivement que la doctrine guénonienne se présente comme un tout complet, nécessaire et suffisant en soi. Mais avec tout cela, le chrétien est ébranlé dans sa foi au Christ quand il considère que Guénon, né chrétien, a adhéré à l'islam en 1912, c'est-à-dire à l'âge de vingt-six ans. Le chrétien se demande pourquoi le christianisme n'a pas suffi à Guénon ; et cette question en appelle immédiatement une seconde, beaucoup plus générale et plus essentielle : pourquoi Dieu a-t-il permis l'islam après la Révélation de son Verbe ? Celui qui se tourne alors vers l'islam pour comprendre s'aperçoit vite que cette tradition n'est pas mensongère comme certains se sont plus à le prétendre naguère encore[1] ; et cette constatation peut le conduire à conclure que l'islamisme est au moins aussi vrai que le christianisme – et plus vrai peut-être puisque Guénon l'a choisi pour base exotérique religieuse de son ésotérisme métaphysique. C'est que Guénon enseigne que toute religion est exotérique ; qu'il n'y a d'ailleurs, à proprement parler, que trois religions : le judaïsme, le christianisme et l'islamisme[2] ; qu'une base exotérique religieuse est toujours indispensable à l'ésotérisme, à quelque degré que ce soit de la « réalisation

[1] En écrivant ceci, je songe à la manière expéditive dont un théologien réputé traite de ce qu'il appelle le « Mahométisme » quand il dit qu'il faut le rejeter (R.P. J. Berthier, M.S., *Abrégé de théologie*, Librairie catholique Witte, Lyon-Paris, trente-deuxième, édition, p. 36). Peut-être faut-il rejeter l'islamisme, mais point de cette façon. Massignon le savait bien.

[2] La postérité d'Abraham. Mais alors que le judéo-christianisme descend d'Isaac, le fils de la promesse, l'islamisme a pour ancêtre Ismaël, le fils de la servante.

spirituelle », comme les fondations d'une maison sont toujours indispensables à celle-ci. Et nous voici, dès lors, en plein guénonisme, la doctrine de Guénon étant celle de la connaissance métaphysique qui, en tant que telle, est ésotérique, non proprement religieuse, et réalisatrice de la « Délivrance », non du salut.

Ces questions relatives à l'exotérisme et à l'ésotérisme sont liées à une multitude d'autres, et il est inutile de tenter de répondre à l'une d'elles si l'on ne répond pas en même temps à toutes. Bien plus que la vie de Guénon, assez extraordinaire en elle-même cependant, puisqu'elle commence par une enfance catholique à Blois et finit par une vieillesse islamique au Caire, c'est l'œuvre qu'il faut sonder. Son inspiration première est incontestablement hindouiste (Guénon a connu le sanskrit avant de parler l'arabe sans accent), mais pas n'importe quel hindouisme : c'est le *Vêdantâ* qui a principalement retenu son attention passionnée. Guénon, dont le dernier livre paru de son vivant est consacré au taoïsme, n'a jamais voulu faire œuvre d'orientaliste, et les méthodes comparatives, chères aux historiens des religions, ne lui inspiraient aucune considération, c'est le moins que l'on puisse dire. Il ne se disait pas philosophe non plus, bien que les nécessités de l'existence l'aient parfois contraint à enseigner la philosophie dans des établissements très officiels (il reconnaissait volontiers d'ailleurs qu'il n'avait jamais été bon pédagogue). La littérature, activité profane dans son ensemble, ne l'a jamais intéressé. Qu'était-il donc, alors ? Témoin de la tradition, a-t-on dit. Mais qu'est-ce que la tradition selon Guénon ? Nouvelle question à laquelle on ne peut répondre, une fois encore, qu'en interrogeant l'œuvre tout entière.

L'unique préoccupation de René Guénon, entre 1905 et 1951, année de sa mort, a été l'initiation. Il faut y insister parce que, ignorer cela, c'est se condamner à rester toujours à l'extérieur de son œuvre. Guénon se soucie fort peu de passer pour un historien, serait-ce celui de l'initiation elle-même, ce qui ne l'empêche pas d'exceller dans l'histoire, quand il s'agit pour lui de détruire le « théosophisme », qui est une fausse religion, et le spiritisme, qui est une mortelle erreur. Son objet n'est pas davantage la philosophie ou quoi que ce soit d'autre ; c'est l'initiation, l'initiation qui confère, aux yeux de Guénon, la possibilité d'accéder à la « Délivrance » définitive si, du moins, l'initié a les qualités requises et s'il se plie à la discipline, surtout intellectuelle, que lui impose le maître spirituel de l'organisation au sein de laquelle il a été admis. Voilà pourquoi Guénon a écrit, et voilà seulement pourquoi. L'unicité de cet objet assure à l'œuvre qui lui est consacrée une cohésion extraordinaire. Elle avait été préparée de longue main puisque, la moisson ayant été engrangée entre 1905 et 1912 (année du rattachement de Guénon à l'islam), elle débute en 1921 par *L'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et finit en 1946

par *La Grande Triade*, si l'on ne compte pas les œuvres posthumes[3]. D'un bout à l'autre, l'écriture est châtiée et la langue en impose par sa clarté, sa précision et une terminologie minutieuse, extrêmement élaborée. Cette œuvre se présente à nous comme le condensé d'un fond doctrinal qu'il faut avoir acquis avant de songer à entreprendre la moindre « réalisation spirituelle » au sein d'une organisation initiatique et sous le contrôle rigoureux d'un maître. Car là est l'essentiel : l'opération « trans-formatrice » ou, ce qui revient au même, « méta-morphosante », au regard de laquelle l'œuvre guénonienne elle-même est secondaire. Elle informe seulement ; elle indique « la voie », ou plutôt les voies qui convergent toutes vers le même centre ; elle enseigne la nécessité d'une doctrine qu'il faut s'assimiler en vue de l'acquisition, par l'être *qui est actuellement dans l'état humain*, et s'il le peut, de l'état qui transcende tous les états concevables. Toute la substance de l'œuvre de Guénon peut ainsi être résumée en ces termes : « Rattache-toi à une organisation initiatique véritable et, *sans négliger l'exotérisme sur lequel elle repose,* travaille sans relâche à acquérir la théorie métaphysique (nécessaire, mais non point suffisante) ; puis, sous le contrôle d'un maître spirituel autorisé, travaille encore sans relâche à "réaliser" *celui que tu es de toute éternité et que te dérobe le voile de l'illusion, qui est ignorance* ». Car devant « cela » qui est encore plus que l'Un absolu – c'est, dit Guénon, le Zéro métaphysique – toute la manifestation est « *rigoureusement nulle* ». »

Il y a donc, en premier lieu, nous l'avons déjà dit, une connaissance théorique à acquérir : Guénon nous indique laquelle. C'est une connaissance métaphysique et universelle qui peut, selon les temps et les lieux, revêtir des formes diverses, mais qui est fondamentalement identique à elle-même. Ensuite, cette préparation achevée, qui n'est pas « opérative » par elle-même, il y a, au sein de l'organisation initiatique choisie, un long travail de dépouillement à accomplir selon les méthodes propres à cette organisation. Le terme ultime de la réalisation, qui comprend de multiples degrés, est ce que Guénon désigne par l'expression « Identité suprême », empruntée à l'ésotérisme islamique[4]. C'est l'équivalent du « *aham Brahma asmi* » vêdantique : « Je suis Brahma », c'est-à-dire : « Je suis l'Absolu lui-même, l'Absolu devant lequel toute autre chose est "rigoureusement nulle", y compris le *moi* de celui qui dit "je suis" ». « L'ignorance (*avidya*) te voilait cette Réalité suprême, comme un léger nuage suffit à voiler le soleil. Mais maintenant que tu as réalisé l'Identité, tu as acquis à jamais la Délivrance (*moksha*) ». C'est bien là le but suprême, mais Guénon reconnaît lui-même que ce but est actuellement inaccessible à l'immense majorité des humains.

[3] Ces œuvres posthumes sont toutes des recueils d'articles pour la plupart publiés dans les *Études traditionnelles*. On en compte neuf à ce jour, si je ne me trompe, ce qui porte à vingt-six les livres de Guénon.

[4] « Identité suprême » correspond d'une certaine façon à « unicité de l'être » (*wahdat al-wujûd*), notion fondamentale dans la métaphysique d'Ibn 'Arabî.

S'il en est ainsi, que faire ? La théorie métaphysique nous apprend que l'être qui est *actuellement dans l'état humain* transmigrera aussi longtemps qu'il ne sera pas « délivré » par la connaissance ; et Guénon prend bien soin de nous dire que cette transmigration du *Soi profond* n'a rien à voir avec la réincarnation, qui est sa grotesque caricature, une croyance dénuée de tout fondement. Ici il faut se reporter à l'œuvre qui expose la doctrine des « états multiples de l'être » et des « cycles d'existence » ; nous n'insisterons donc pas sur ce point pour le moment. Mais nous noterons que celui-là même qui, en raison de circonstances de temps et de lieu, ou tout simplement par manque de qualification, ne peut accomplir la « Délivrance », est au moins en mesure de *faire son salut*. Il est caractéristique que Guénon accorde une majuscule au mot Délivrance et non au mot salut. C'est que le salut est inférieur à la Délivrance dans la mesure où, s'il conduit bien à un état relativement stable, cet état est encore individuel et par conséquent véritablement nul comparé à l'état suprême affranchi de toute condition. Tel est, selon Guénon, le cas du salut chrétien à partir duquel, tôt ou tard, le Soi (*Atmâ*) retombera, à un haut niveau il est vrai, mais retombera quand même, dans des cycles transmigratoires jusqu'à ce qu'enfin il réalise sa Délivrance et que « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change ».

Quoi qu'il en soit de la doctrine de Guénon, elle remue une masse considérable de problèmes, et l'on ne peut en venir à bout – et alors seulement la juger – qu'en lisant l'œuvre entière. Sauf donc à balayer le tout d'un méprisant revers de main, il faut examiner la théorie point par point, des questions les plus principielles aux questions les plus contingentes, afin d'en discerner les parties qui, par leur faiblesse, la rendent vulnérable. C'est ce que malheureusement Jacques Maritain n'a pas fait. Il s'est borné à porter ce jugement rigoureux : « 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, – unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit, – 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 hyper-intellectualisme 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. »[5]

[5] Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée De Brouwer, Paris, 5e édition, pp. 16 et 17.

Le moyen de ne pas souscrire à cette dure conclusion ? Mais peut-être aurait-il fallu, c'était en 1932, détruire l'œuvre en y pénétrant[6]. Jacques Maritain n'aurait pas alors commis une erreur vraiment importante : Guénon n'a jamais dit que l'on accédait à la « contemplation suprême » par la métaphysique *seule*. Il a bien dit que la métaphysique était nécessaire, mais il a toujours précisé qu'en tant que théorie, elle n'est pas opérative par elle-même. Un rite initiatique est indispensable pour obtenir la moindre réalisation valable, que ce soit aux Indes, en Chine ou en pays islamiques, car c'est cette initiation qui transmet l' « influence spirituelle » (*la barakah*), qui actualise les possibilités que tout homme recèle en lui. D'ailleurs, cette « influence spirituelle » n'a pas une origine humaine à proprement parler, même quand, et c'est le cas de l'islam, la chaîne initiatique a pour origine un Fondateur connu (que, nous chrétiens, nous ne tenons pas pour Fils unique du Dieu vivant)[7]. C'est ce point de la doctrine de Guénon qu'il faut en premier lieu étudier, tout en ne perdant pas de vue sa métaphysique. Une telle étude conduit droit à la question de l'unité transcendante des traditions, sur laquelle il faudra porter un jugement. Ou bien l'on niera cette unité, ou bien on l'affirmera : il n'y a pas de milieu. La nier revient à affirmer la précellence du christianisme fondé par le Verbe incarné. L'affirmer revient, au contraire, à nier cette précellence sous le prétexte que toutes les voies aboutissent pareillement à l'Absolu divin et, en conséquence, revient à nier la précellence du fondateur du christianisme qui, dès lors, ne sera plus le Fils unique et bien-aimé du Père, mais un prophète, un instructeur parmi d'autres, entre Gautama Çakya-muni, l'Éveillé, et Mohammed, l'Envoyé de Dieu. Or, si je crois que le Christ est le Fils unique et bien-aimé du Père, je dois exposer ce qui motive ma foi sans pour autant refuser d'accorder aux autres traditions leur juste place. En particulier, je devrai m'efforcer de comprendre pourquoi le Christ n'est pas venu plus tôt sauver les hommes et pourquoi Dieu a permis l'islam après le christianisme. L'étude de l'œuvre guénonienne nous amène forcément à prendre une position nette sur ces deux points.

Il ne doit pas nous échapper que si la synthèse de Guénon s'appuie sur diverses traditions, elle comporte indiscutablement un élément plus personnel, encore que Guénon se serait refusé à le reconnaître, lui qui se voulait seulement l'interprète de la tradition. On trouve cet élément dans *Les États multiples de l'être* (1932). Certes, on relève çà et là, dans cet ouvrage capital, des références au taoïsme et à l'hindouisme, et Guénon renvoie souvent aussi son lecteur à ses précédents ouvrages, principalement à *L'Homme et son devenir selon le*

[6] En 1932, Guénon avait déjà treize livres à son actif, jusqu'aux *États multiples de l'être* inclusivement, si l'on compte *La Métaphysique orientale*, texte d'une conférence donnée en Sorbonne en 1928. Guénon, en 1932, résidait déjà en Égypte.

[7] On ne connaît pas de « fondateur de l'hindouisme » mais le bouddhisme et l'islamisme sont fondés sur l'autorité spirituelle d'un homme, « missionné » dans le cas de l'islam, « éveillé » dans celui du bouddhisme. Pour Guénon, « éveillé » et « envoyé » sont des qualificatifs qui, de manière différente, se rapportent à la même réalité : le fondateur a « réalisé » l'*Identité suprême*.

Vêdantâ et au *Symbolisme de la croix* ; mais il est évident que dans *Les États multiples de l'être*, l'auteur a voulu faire œuvre de métaphysicien pur, en coordonnant, dans une sorte de dissertation au ton très élevé, des points de vue considérés comme traditionnels. L'apport personnel est constitué par l'enchaînement de thèmes purement « philosophiques », dirions-nous, si Guénon lui-même n'avait proscrit ce terme en raison de la dégénérescence graduelle de la philosophie au sortir du moyen-âge. On trouve donc dans ce livre, qui mérite une étude particulière, ce que l'on pourrait appeler proprement la philosophie de Guénon. Son point de départ est la notion d' « Infini métaphysique » (qui n'est pas l'Être principiel universel *fini*) ; son point d'aboutissement, la notion « métaphysique de la liberté ». Quant à son mouvement, il est indépendant des formes particulières que, selon les temps et lieux, les données traditionnelles immuables ont revêtues et qui, en elles-mêmes, sont contingentes et accidentelles. C'est donc à un véritable discours que l'on a affaire, bien français par son allure rigoureusement logique. Il n'est d'ailleurs rien moins que sûr que ces développements seraient tous également acceptés par les représentants autorisés des traditions encore vivantes de nos jours[8]. Si des *pandits* hindous, à la lecture de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, ont pu affirmer que nul, en Occident, n'avait compris l'hindouisme (et surtout le vêdântisme) aussi profondément que Guénon, il faut se souvenir qu'en islam des œuvres telles que celle d'Ibn 'Arabî, que vénérait Guénon, ne sont pas reçues partout avec la même faveur, de sorte qu'il n'est pas certain non plus que tous les docteurs en islam, réunis en concile, approuveraient unanimement l'œuvre de Guénon, *shaykh* et soufi. Il est vrai alors que, du point de vue de Guénon, les censeurs seraient des exotéristes religieux ; et cette objection nous amènera à estimer ce que vaut, d'une manière générale, la distinction guénonienne entre ésotérisme et exotérisme. S'il est indiscutable qu'elle apparaît nettement dans la tradition islamique, encore que la spiritualité de beaucoup d'initiés musulmans (soufis) soit souvent teintée de « mysticisme religieux » (en prenant le mot « mysticisme » dans son acception authentique), elle est moins évidente dans d'autres traditions et, à notre avis, inexistante dans le christianisme. C'est là encore un des problèmes que nous aurons à examiner. Puisque, à moins d'en appeler à certaines organisations médiévales dont en somme on ne sait pas grand-chose[9], on ne trouve pas dans le christianisme, comme dans l'islam, un ésotérisme et un exotérisme ; et puisque, au lieu de

[8] Spécialement l'hindouisme et l'islamisme. Quant au bouddhisme, Guénon a commencé par le condamner, le considérant comme une déviation de l'hindouisme. Plus tard, sous l'influence d'Ananda Coomaraswamy (qui, de son côté, subit celle de Guénon dans d'autres domaines), Guénon a revu son jugement, de sorte que les pages de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* consacrées au bouddhisme furent retirées dans les éditions de ce livre postérieures à celle de 1941. Néanmoins, pour des raisons qu'il est impossible de donner ici, le bouddhisme n'a jamais vraiment intéressé notre auteur.

[9] Sauf celle des *Fidèles d'Amour* à laquelle appartenait Dante que, pour cette raison, Guénon a étudié spécialement. Mais le christianisme de Dante était-il parfaitement orthodoxe ? Certains ont jugé, Aroux notamment, que Dante dissimulait, sous son langage chrétien, une pensée nettement hérétique inspirée de l'islam.

confréries initiatiques, on n'y voit que des ordres religieux, Guénon soutient que, au moins depuis le siècle de Constantin-le-Grand, le christianisme est purement exotérique. Un point encore qui devra retenir notre attention, et très sérieusement, parce que cette relégation pure et simple du christianisme dans l'exotérisme va ensemble avec la subordination du salut religieux à la Délivrance métaphysique. Remarquons que Guénon, aux yeux de qui le protestantisme est une déviation, une hérésie, rencontre un thème protestant, celui du christianisme constantinien et « césaro-papiste ». Mais il en tire des conclusions qui sont à l'opposé de celles du protestantisme car, selon lui, le passage du christianisme de l'ésotérisme à l'exotérisme fut « providentiel ». « Il a dû s'agir là, écrit-il, d'une adaptation pleinement justifiée et même nécessitée par les circonstances de temps et de lieu. »[10]

On peut lire l'œuvre de Guénon et ignorer sa personnalité, d'autant plus qu'à ses yeux, et au plan qui était le sien, une personnalité (il aurait dit plutôt une « individualité ») est une chose totalement dépourvue d'importance : à cet égard, l'œuvre est un modèle d'objectivité qui ne laisse rien percevoir de son auteur, dont elle se veut parfaitement indépendante. On peut donc la lire pour elle-même. Mais ensuite on a le droit de s'interroger sur celui qui l'a écrite, tant elle est énigmatique par certains de ses aspects. Oraculaire et impersonnelle, elle n'en est pas moins l'ouvrage d'un homme qui s'est formé sous des influences diverses ; et après avoir été frappé par l'œuvre, il est naturel que l'on soit intrigué par son auteur et qu'on cherche à le connaître, ce qui est aussi, en somme, une façon de mieux la comprendre. Guénon, qui vivait quasiment dans l'incognito, avait horreur de ces curiosités. Elles sont cependant légitimes et indispensables à quiconque a formé le projet de faire sortir l'œuvre du mythe qui l'entoure, dont Guénon a entendu l'entourer dans le dessein, peut-être, de lui assurer le plus grand retentissement possible. On me blâmera de prêter à Guénon une telle intention, même sur le mode de l'interrogation. Le certain cependant est que cet homme a tout fait pour s'effacer derrière son œuvre et il n'y réussit que trop bien. Il n'écrivait jamais « je », sauf bien entendu dans sa correspondance ; parlant de lui-même, il disait toujours « nous ». Cette manière de s'exprimer, « simple et élémentaire politesse », disait-il, n'a pas peu contribué à mettre une distance intimidante entre son lecteur et lui. Peut-être entrait-il encore là-dedans la volonté de fasciner par la magie d'une écriture impersonnelle qui efface l'auteur au profit du message. Quoi qu'il en soit, s'il y a quelque chose que l'on ne peut reprocher à Guénon, c'est la vanité, si fréquente chez les faiseurs de livres ; et vu sous cet angle, l'effacement de Guénon ne peut qu'inspirer le respect, même si, sous un autre, il a éveillé des suspicions. Il a, en tout cas, entretenu une légende et a donné à l'œuvre une dimension qui a contribué à son retentissement. Beaucoup qui n'étaient pas dans le secret eussent désiré faire la connaissance de cet homme singulier et ne

[10] *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien* (1954), p.13.

savaient où le trouver : à l'abri des turbulences du siècle et des malveillances de ses ennemis, qui étaient nombreux, il vivait, dans un faubourg du Caire, une existence paisible, propice aux labeurs de l'esprit. Ce retrait a servi au rayonnement de l'œuvre et c'est là peut-être ce que Guénon avait désiré secrètement. Le certain, en tout cas, est qu'en terre d'islam, il avait trouvé sa vraie patrie.

Qu'on n'attende pas de moi une biographie complète de René Guénon. D'autres l'ont fait. Il est toutefois nécessaire de dire ici quelques mots de cette vie qui, sans avoir jamais été tumultueuse, n'en a pas moins été beaucoup moins simple qu'on s'est plu à le dire. Il n'est pas banal de naître dans la catholicité et de mourir musulman après avoir écrit la valeur de 17 ouvrages et de 350 articles au moins.

René-Jean-Marie-Joseph Guénon naît en effet à Blois le 15 novembre 1886 ; est ondoyé le 4 janvier 1887 ; fait sa première communion le 7 juin 1897. C'est un écolier, puis un étudiant extrêmement brillant, qui passe son baccalauréat en deux fois, le 2 août 1902 et le 15 juillet 1903. Il s'oriente vers les mathématiques supérieures et entre, à Paris, au collège Rollin. Ses biographes insistent beaucoup sur ses ennuis de santé. C'est un très grand garçon, un « nerveux » selon le classement caractérologique de Le Senne. Peut-être que son démon caché est l'orgueil, la volonté orgueilleuse d'être le premier partout. On a dit que Guénon ne fut pas excellent en mathématiques et qu'il cessa de suivre les cours du collège où il était inscrit[11]. Nous sommes en 1906, Guénon a vingt ans, et le mystère va commencer.

Il est pour ainsi dire impossible de suivre Guénon entre 1906 et 1909. L'année 1906 est certainement celle d'une mutation brusque, à laquelle est sans doute lié l'abandon de ses études au collège Rollin, et que nous nous efforcerons de comprendre. Ce qui paraît sûr est en effet qu'en 1906 déjà Guénon cherche l'initiation. Les événements se succèdent alors avec une rapidité incroyable. Guénon fréquente l'école hermétique de Papus (le docteur Gérard Encausse), pénètre dans l'Ordre Martiniste, y devient « Supérieur inconnu » ; entre enfin dans deux organisations maçonniques, la loge « Humanidad » n° 240 du Rite national espagnol et le Chapitre et Temple « INRI » du Rite primitif et originel swedenborgien, où il est promu *Kadosch*. Tout cela prend au moins deux années. En 1908 se tient un congrès spiritualiste et maçonnique, où Guénon siège au bureau comme secrétaire ; mais il se retire presque aussitôt, certains

[11] La vérité est probablement autre. Les mathématiques supérieures font appel à des notions, par exemple celle d'*infini*, que notre auteur ne pouvait admettre, comme on peut s'en rendre compte à la lecture de ses *Principes du calcul infinitésimal* (1946). Il délaissa donc volontairement une discipline qui, telle qu'on l'enseignait, ne pouvait que le rebuter. Toutefois, Guénon a toujours eu un faible pour les exemples tirés des mathématiques. C'est le côté « esprit géométrique » de son intelligence qui, naturellement, n'était pas dépourvue d' « esprit de finesse ».

propos de Papus sur la « réincarnation » l'ayant choqué. Il est maçon (et le demeurera toute sa vie, bien qu'en « sommeil » à partir de son installation en Égypte), de sorte qu'il est présent lors de la création, dans le Temple du Rite mixte du Droit humain, d'un certain « souverain grand Conseil du Rite de Memphis-Misraïm ». Notre auteur est pourvu d'une patente qui l'élève du trentième au quatre-vingt-dixième degré de cette obédience. Puis il rencontre Fabre des Essarts (Synésius), patriarche de l'Église gnostique, où il entre et devient rapidement « évêque » sous le nom de Palingénius, c'est-à-dire « Re-né ». Les titres mirobolants et prétentieux que s'accordent les « initiés » donnent à rire. Nous sommes certain que jamais Guénon ne s'y laissa prendre. Cependant, sa pensée a pour centre l'idée d'initiation. Elle gouvernera toute sa vie, et nous devons bien constater qu'entre 1906 et 1909 se situe une période durant laquelle Guéon déploie une grande activité au sein des organisations cachées. En 1908 a lieu la création d'une nouvelle société fermée : c'est l'Ordre du Temple rénové, dont il semble bien que Guénon ait été la tête. Dans le même temps, il rompt ses relations avec quelques-uns de ses anciens amis, dont Papus. Il rompt aussi avec toutes les organisations occultistes, mais se fait recevoir au sein de la loge « Théba » de la Grande Loge de France, Rite écossais ancien et accepté.

Voilà bien du mouvement, et bien des initiations superposées. Mais il y a autre chose encore, et qui est plus important. Au cours des années 1906-1909, Guénon fait la connaissance de Léon Champrenaud, évêque gnostique de Versailles sous le nom de Théophane, et d'Albert de Pouvourville, évêque de Tyr et de Sidon sous le nom de Simon[12]. La revue *La Gnose* est créée en novembre 1909 ; elle devait paraître sans interruption jusqu'en 1912. Champrenaud, Pouvourville et Guénon en font une publication consacrée exclusivement à l'*étude des sciences ésotériques et des traditions orientales*. C'est que Guénon, en quelques années, a parcouru un long chemin. On peut le mesurer au fait qu'il publie dans *La Gnose* son premier article doctrinal, Le *Démiurge*. Des Hindous authentiques font irruption dans sa vie, en 1908 ou au début 1909, et lui ont enseigné oralement le vêdantisme de la Non-Dualité absolue (*adwaita*) selon Shankarâchârya. Guénon fait paraître encore dans *La Gnose* une première version du *Symbolisme de la croix* (1910) et de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* (1911), ainsi qu'une série importante d'articles sur la Maçonnerie. Or *Le Symbolisme de la croix* et *L'Homme et son devenir* sont (avec *Les États multiples de l'être*) les ouvrages fondamentaux de Guénon. Il les reprendra et les remaniera plus tard (*L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* en 1925 et *Le Symbolisme de la croix* en 1927) ; mais il est incontestable qu'en 1910 déjà Guénon a construit sa synthèse – et il n'a que vingt-quatre ans. L'année 1912 est celle de son rattachement définitif à la

[12] Ancien fonctionnaire en Indochine, Albert Pouyou, comte de Pouvourville (1862-1939), avait été initié au taoïsme, avec le nom de *Matgioi*, « œil du jour », soleil.

tradition islamique. Ici prendront fin nos aperçus sur la vie de Guénon. Qu'il se marie (catholiquement) en 1912, qu'il collabore paradoxalement à la revue *La France anti-maçonnique* – pour faire connaître le vrai visage de la Maçonnerie qu'il tient pour la plus ancienne organisation initiatique en Occident[13] ; que, pour gagner sa vie, il ait enseigné la philosophie (qu'il n'estimait pas, sauf la philosophie médiévale) dans des établissements très officiels, tout cela qui peut intéresser l'historien, est en dehors de notre propos. Cependant, nous devons ajouter que le premier livre de Guénon, l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, parut en 1921 ; que Guénon perdit sa première femme en 1928 et, enfin, qu'il partit pour l'Égypte en 1930 (non pas sans esprit de retour, mais il y reste cependant définitivement). Il s'y remaria avec une jeune Égyptienne et, complètement islamisé, mourut au Caire le 7 janvier 1951. Je crois que ces brèves indications sont au moins nécessaires pour comprendre l'homme qui, s'il se trompa, ne mentit jamais malgré certaines apparences et en dépit d'accusations, visiblement intéressées, lancées contre lui. Aux courtes indications qui précèdent, nous ajouterons encore que Guénon avait collaboré à la revue catholique *Regnabit* du R.P. Anizan, malgré l'hostilité de certains néo-thomistes qui finirent par avoir raison de lui ; et qu'il contribua à partir de 1928 à la transformation complète de la revue *Le Voile d'Isis*, qui devint les *Études traditionnelles*. Il accepta d'écrire régulièrement dans la revue rénovée, « exclusivement consacrée aux doctrines métaphysiques et ésotériques d'Orient et d'Occident », mais refusa toute sa vie d'en être autre chose qu'un simple collaborateur.

Lorsque l'on a lu tout Guénon et tout ce qui a été écrit sur lui ; que, de plus, on a eu l'occasion d'approcher l'auteur de tant de livres troublants, on constate finalement que, par quelque côté, cet homme nous échappe. Il y a dans sa vie de très étranges rencontres, de très étranges concours de circonstances. Où a-t-il puisé son savoir, et quand ? Tout est déjà acquis en 1912. Guénon connaissait le sanskrit, l'arabe, l'hébreu, outre le grec, le latin et une demi-douzaine de langues européennes. Son érudition (lui qui méprisait la simple érudition) était immense en maints domaines. Dans d'autres domaines, retenant cependant le principal, il ne fit que passer, les jugeant d'un intérêt si médiocre qu'il lui apparaissait tout à fait inutile de s'y attarder. Un de ces derniers domaines est celui de la science moderne. Il faut encore dire là-dessus quelques mots en résumant Guénon.

Désorbitée, privée de toute attache traditionnelle, fascinée par le « faire » plutôt que par le « connaître », cette science est purement quantitative. Elle entend se soustraire à tout contrôle spirituel ; bien mieux, et c'est un comble, elle s'arroge le droit de mesurer l'esprit. C'est en tout cela qu'elle est mensongère et funeste.

[13] Avec le Compagnonnage. Mais alors que celui-ci n'admet que des compagnons exerçant un certain métier, la Maçonnerie est, elle, devenue accessible, en principe, à quiconque est digne et de bonnes mœurs.

On reconnaît qu'âgée seulement de quatre siècles, elle a changé la face du monde ; il n'y a pas lieu de s'en glorifier. Cette science a réduit en quelque sorte l'individu humain à lui-même en lui ôtant, d'abord, le sentiment de tout ce qui est d'un ordre supérieur, ensuite en tournant son attention exclusivement « vers les choses extérieures, afin de l'enfermer pour ainsi dire, non pas seulement dans le domaine humain, mais par une limitation beaucoup plus étroite encore, dans le seul monde corporel »[14]. D'ailleurs, les pouvoirs récents de la physique, qui ont suscité tant d'enthousiasme il n'y a guère encore, ne plaident pas aujourd'hui en sa faveur, si étonnants qu'ils soient : ils nous conduisent aux abîmes. La physique, non pas celle qui, rattachée à la métaphysique, est la science de la nature dans toute sa généralité, mais la physique purement matérialiste et quantitative, n'est, pour Guénon, que l'ensemble des réalisations des ultimes (et par conséquent des plus basses) possibilités du cycle dans lequel nous sommes engagés. Elle est le savoir technologique de la fin de ce cycle, à la disparition duquel elle travaille avec une ardeur insensée. Sur tout cela, Guénon s'est expliqué magistralement dans *La Crise du monde moderne* (1927) ; et dans *Orient et Occident* (1924), il oppose à la science technologique occidentale une sagesse orientale, qui a sans doute existé jadis, et peut-être existe encore dans quelque retraite des Indes et de la Chine, mais qu'on ne voit plus bien, quoi qu'en dise Guénon, dans la confusion politique du monde moderne. L'Occident a dévoré l'Orient, cet Occident sur lequel règne la quantité et qui en est toujours à vivre des restes du XIX^e^ siècle matérialiste, égalitaire et progressiste. Il ne faut pas se tromper : c'est l'Occident moderne que notre auteur dénonce, l'Occident déchristianisé et profane ; car, au moyen âge, ces terres où se couche le soleil ont connu une époque de splendeur (de même, d'ailleurs, que l'islam). Mais après ce moyen âge commence un dépérissement qui, déjà décelable, même en philosophie, au XV^e^ siècle, devient nettement visible au XVI^e^ avec l'esprit (si l'on peut dire) de réformation et de libre examen. C'est de cet « esprit » que Descartes s'est fait le porte-parole le plus écouté ; c'est donc de lui, et de quelques autres sans doute, mais principalement de lui, que procèdent les idées de progrès continu, d'évolutionnisme transformiste, bref toute l'idéologie qui a fini par aboutir, entre autres misères, au matérialisme sournois ou déclaré de notre siècle[15].

Il y a donc dans l'œuvre de notre auteur des éléments que nous jugeons positifs et qu'il faut porter à son crédit. Ce sont la révérence devant le sacré ; le dédain du profane[16] ; l'analyse lucide des maux dont le monde moderne, « à moins d'un

[14] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, chap. XXVIII.

[15] Ce que nous disons là, notre auteur ne l'exprime explicitement nulle part, mais se lit en filigrane dans bon nombre de ses œuvres.

[16] En lui-même, le profane est dépourvu de vie. Dans une société parfaitement constituée, c'est-à-dire complètement « traditionnelle », il n'y aurait aucune activité profane, tout serait hiérarchiquement relié au Principe suprême. Le monde contemporain est presque tout entier profane, le sacré y étant tout juste toléré comme une anomalie (ou bien comme un objet de considération « esthétique » : le touriste visite les cathédrales, mais la grande majorité des hommes néglige d'y venir prier). Il suffit d'ouvrir les yeux et de regarder autour de

redressement que l'on peut toujours espérer », est en train de mourir (*La Crise du monde moderne*) ; un rappel incessant au sérieux de l'existence ; enfin une orientation indéfectible vers l'Absolu. Ce n'est pas peu de chose, nous devons le reconnaître dans un esprit de justice. Mais il y a un *mais*. Ce pavillon très orthodoxe couvre une marchandise qui l'est fort peu, quand on examine les choses de près. Le divin de Guénon n'est pas du tout le divin chrétien. Sa « Délivrance » n'a rien à voir avec le salut par le Christ. Et l'amour est absent de cette œuvre vouée à la connaissance. Ces thèmes seront traités dans les chapitres qui suivent. Mais avant d'y venir, il est une question, irritante en raison des malentendus qu'elle a fait naître, que nous devons immédiatement liquider de manière à ne plus y revenir.

Il s'agit de la position de Guénon vis-à-vis de la morale. Hâtons-nous de le dire : Guénon a toujours mené une vie irréprochable et on ne trouve dans aucun de ses textes la moindre invitation à mal faire, bien au contraire ; et, cependant, la morale y est souvent traitée sans ménagement. Guénon la range, à côté du sentimentalisme religieux, dans la catégorie des choses qui relèvent du modernisme, cette tare de l'Occident chrétien depuis la fin du moyen âge. Il s'agit donc de la morale (celle que Nietzsche appelait la « moraline ») qui a été forgée notamment par l'esprit de libre-examen du protestantisme, dans la mesure même où celui-ci s'est détaché de la métaphysique médiévale, morale qui est devenue l' « impératif » kantien auquel obéit, hypocritement souvent, l'homme « embourgeoisé ». La vraie morale, au fond, est dépendante ; elle se définit à partir de l'amour de la connaissance. On ne trouve pas, dans les Évangiles, le moindre terme qui corresponde exactement au mot moderne « morale » ; en revanche, on y trouve une invitation constante et pressante à connaître et à aimer Dieu et, en conséquence, à se comporter toujours en enfant de ce Dieu que le Christ a révélé. Je me conduis de telle ou telle façon non point parce que c'est là une obligation qu'exigent certaines convenances, mais parce que l'élévation vers Dieu le commande. La morale régit l'action, mais l'agir est inférieur au connaître et dépend de lui. Encore faut-il, bien entendu, que la connaissance soit droite, qu'elle soit cette *rectitude* dont parlait saint Anselme qui, d'ailleurs, subordonnait la connaissance à la foi : *credo ut intelligam*. Si je crois en ce Dieu que nous a révélé le Christ, je suis sur le chemin de la connaissance ; et si je suis sur ce chemin, mon comportement, sauf accident, se rectifiera dans la mesure où m'unifiera mon aspiration à connaître et à aimer. Au contraire, si je perds cette foi, ma connaissance ira à la dérive et, bientôt, je nierai Dieu. Or, disait à peu près Dostoïevski, « Si Dieu n'existe pas, tout est permis ». Mais Dieu est ; il est l'*Ipsum esse*. Il y a donc *un bien et un mal*, un bien que Dieu implique et veut ; un mal que Dieu exclut et ne veut pas. Entre ces deux extrêmes, le « moralisme » bourgeois ne trouve aucune place métaphysiquement défendable. S'il existe une morale naturelle, c'est encore

soi sans complaisance pour constater cette désacralisation dans la plupart des domaines de l'activité humaine.

parce que toute créature humaine est à l'image et à la ressemblance de Dieu. Que cette image s'estompe, que cette ressemblance s'efface, en un mot que l'homme soit résolument athée, et on ne voit pas ce qui pourrait le gêner d'agir à sa guise et de tuer son prochain quand ce prochain le dérange, si ce n'est la timidité et la peur du pouvoir répressif. Lors donc que Guénon malmène la morale, c'est toujours, au fond, la convention qu'il vise, parce que cette convention est dépourvue de fondement. Que l'on fasse le bien parce que Dieu existe, à la bonne heure ; mais ce comportement va tellement de soi qu'il est inutile de s'y appesantir. La morale facile, et souvent hypocrite, ou vaniteuse, ou arrogante, dispense les hommes de la seule chose nécessaire, qui est de chercher la vérité et de la servir. Les hommes sont souvent confortablement assis sur la morale qui les justifie : ce sont des justes, des pharisiens. Si Guénon lui-même n'a pas tenu ces propos, ils sont inclus dans sa pensée constante, à savoir qu'il va de soi que le comportement droit est subordonné à la recherche assidue de la vérité. Le *Yoga-darshana*, par exemple, ne commence qu'une fois accomplie l'ascèse psychophysiologique qui comprend le réfrènement (*yama*), la non-violence (*ahimsa*), la rectitude (*satya)*, l'honnêteté (*asteya*), la chasteté (*brahmacarya*) et le désintéressement (*aparigraha*). Alors seulement viennent la discipline (*niyama*), l'étude sereine de la métaphysique, puis les exercices respiratoires et autres qui conduisent à l'acquisition des « états » dont le dernier est appelé « délivrance » (*moksha*). Ainsi, ce que les modernes déchristianisés saluent comme la perfection est simplement, pour le Yoga, une condition de la quête mystique, condition à laquelle se plie spontanément celui que meut l'*amour de la vérité*.

Pour conclure, en allant au fond, nous dirons que Guénon, qui vise toujours l'universel, ne voit dans la morale que l'ensemble des lois du comportement de l'individu vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis des autres au sein de la société à laquelle il appartient. Or l'individu n'est métaphysiquement rien ; nous verrons cela et nous y insisterons. Si donc il est tout simplement normal que l'individu observe les règles qui rendent la vie sociale possible, la morale n'est rien en regard de l'Absolu puisque l'individu et la société ne sont rien face à celui-ci. Nous verrons aussi que Guénon répète à satiété que la « manifestation tout entière est *rigoureusement nulle* devant l'Absolu ». Ce qui importe donc, c'est, par la connaissance métaphysique, la réalisation de l'Absolu, et aucune morale (ni aucun sentiment) n'intervient dans cette affaire. Ainsi, en fin de compte, nous devons conclure que notre auteur tient la morale (et le sentiment) pour quantité parfaitement négligeable ; et il ne l'admet que comme une de ces concessions qu'il faut bien faire aussi longtemps que l'on appartient à ce monde d'ici-bas.

Mais voici le plus grave. Au lendemain de la mort de Guénon, de nombreux articles ont été consacrés au disparu. Or les signataires de ces articles ont été

unanimes à souligner l'absence de l'amour dans l'œuvre guénonienne. C'est effectivement ce que l'on constate, mais il faut dire les choses plus nettement. Ce qui est absent de cette œuvre, c'est la *charité*. Guénon, qui s'est plu maintes fois à relever dans les Évangiles les paroles qui concordaient avec ses vues, ne semble pas avoir jamais remarqué que saint Jean identifie Dieu et l'amour (*agapè*). « Dieu est amour » (I *Jean*, IV, 8 et 16). Il est sans signification pour lui que, toujours selon Jean, Dieu nous a aimés le premier en envoyant son Fils et que c'est sur cet amour divin que l'amour fraternel est fondé. Dieu nous aime et nous attire à lui ; voilà pourquoi nous sommes capables de l'aimer à notre tour. Comme le dit Maritain, le mystère de la charité était fermé à Guénon, et cela est horrible parce ce n'est pas, comme le dit Guénon quelque part, le domaine de la métaphysique qui est inaccessible au diable, mais le domaine de la charité. Bien entendu, ici comme ailleurs, la vie de cet homme, qui aimait sa femme et ses enfants, honorait ses amis et était capable de gestes éminemment charitables[17], contredit l'œuvre dans la mesure où celle-ci, de la première à la dernière page, est exclusivement consacrée à la connaissance et semble ignorer que l'amour de la connaissance, sous peine d'être vain, doit s'accomplir dans la connaissance de l'amour. Cette distance entre l'homme et l'œuvre est à cet égard si troublante que, après avoir reconnu que l'homme avait du génie, au sens exact et premier de cette expression, on en vient à se demander quel *genius* tutélaire était le sien, quel ange l'inspirait et le conduisait de façon telle que ses livres versent dans les esprits chrétiens un trouble dont certains ne se sont jamais relevés. Car enfin le Christ a dit nettement que qui n'est pas avec lui est contre lui, que qui n'amasse pas avec lui, dissipe (*Matthieu*, XII, 30). Or, je le demande, Guénon était-il avec le Christ ? Guénon amassait-il avec lui ? Ce sont là encore des questions auxquelles il faudra répondre, et sans barguigner. Peut-être Guénon n'a-t-il été qu'un instrument parce que, peut-être aussi, a-t-il été la victime de la plus grande tentation que l'esprit puisse subir ? J'oserai dire ceci. Ceux qui ont approché Guénon dans les derniers jours de sa vie ont été frappés de son « absence », j'entends : une certaine façon d'être là tout en n'y étant pas. J'ai gardé le souvenir d'un visage éteint. Il se peut que la maladie prochaine y ait été pour quelque chose, mais à ce point ! Un visiteur a fait ce portrait : « Certes, René Guénon, assis en tailleur devant moi, en train de manger avec précaution un pigeon frit qu'il tient entre ses doigts, n'a jamais prétendu à la direction spirituelle, moins encore à la sainteté. Mais jamais je n'ai eu à un tel point le sentiment du coup de gomme du sacré sur un visage. L'homme, dans son effacement, était en deçà ou au-delà de l'individuel et ceci jusque dans le détail le plus banal. »[18] Il faut, bien entendu, lire la suite de cet

[17] Il en est de nombreux. En voici un, rapporté par Paul Chacornac dans *La Vie simple de René Guénon* : « Il s'était lié d'amitié avec un Anglais orientalisé sous le nom de Sheik Hussein. Cet homme, très pauvre, qui avait été hébergé par lui à la villa Fatma (la résidence de Guénon au Caire) fut un jour victime d'un accident qui lui coûta la vie. Un camion lui passa sur le corps dans une rue du Caire. Le corps de ce malheureux que personne ne réclamait avait été transporté à la morgue. Guénon, apprenant la nouvelle, s'en émut et offrit au défunt l'hospitalité de son tombeau comme dans la vie il lui avait offert l'hospitalité de sa maison. »

[18] N. Bammate, *Visite à René Guénon*, Nouvelle Revue Française, n° 30, troisième année, 1er juin 1955.

article ; mais l'essentiel est dit. Seulement, ce « coup de gomme », qui efface un visage et par lequel on ne sait si celui à qui ce visage appartient est « en deçà ou au-delà » de l'individuel ou, pour le dire crûment, s'il est un idiot ou un surhomme – ce coup de gomme, dis-je, qui l'avait donné ?

Laissons provisoirement la question de côté et revenons à l'initiation. Par celle-ci avons-nous vu, l'homme reçoit une « influence spirituelle » qui actualise ses possibilités et le conduit, même dès ici-bas, pourvu qu'il ait les qualités requises, au-delà de la condition humaine. C'est cette conviction tôt venue semble-t-il, et abruptement, qui a conduit Guénon à traverser sans s'y arrêter toutes les sociétés secrètes de son temps, en France du moins, y compris les cercles occultistes les plus douteux. Ce que cet homme cherchait, c'était la « parole perdue » et ce qu'il pensa avoir trouvé, c'est le chemin qu'il faut prendre pour la retrouver. Né catholique, il ne crut point que cette parole est le Verbe divin, *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis*. Sans quoi l'eut-il cherchée en islam, cette parole, et serait-il devenu le *shaykh* Abd-al-Wâhid, le « serviteur de l'Unique » ? Qu'on m'entende bien. Jamais Guénon n'a écrit sur le Christ le moindre mot malsonnant. Le Christ était au contraire pour lui *Homme universel* au sens de l'expression arabe *al-Insân-al-Kâmil*. Mais même ainsi, le Christ, « Sceau de la sainteté », n'est qu'un prophète parmi d'autres, et Mohammed, « Sceau de la prophétie », lui est au moins égal, sinon supérieur. Seulement, si Guénon a su saluer le Christ comme « Homme universel », ce n'est que quelques fois, au détour d'une dissertation, un peu comme par hasard ; et nous verrons aussi, du reste, qu'à bien lire Guénon, l'expression « Homme universel » se prend de plus d'une façon. Jamais le Christ n'a été dans son œuvre l'objet d'une méditation, et les souffrances du Sauveur ne l'ont jamais ému ; elles l'auraient plutôt gêné. Il est assez surprenant, dans ces conditions, que, selon Bammate déjà cité, les dernières paroles de Guénon mourant, à sa femme, aient été : « N'ai-je pas assez souffert » ?

Si l'on opère son salut religieusement (et, dit Guénon, par le Christ notamment) et si ce salut est certes déjà quelque chose, il n'en reste pas moins vrai, notre auteur nous le laisse assez entendre, qu'il n'y a aucune commune mesure entre le salut et la Délivrance. C'est en effet par l'Identité suprême que l'« être qui est actuellement dans l'état humain » – et cet « être », qui transcende l'Être principiel divin, est le Soi – accède enfin à l'état parfaitement inconditionné, si tant est que l'Identité suprême soit encore un « état ». La Délivrance, surtout pour l'homme moderne, est chose extraordinairement difficile à obtenir. Il sera donc plus sage de ne viser que le simple salut. Quant à la notion de Délivrance, il y avait dans la nature de Guénon une pente qui devait forcément l'amener à la postuler comme le terme de l'initiation, qui s'accomplit dans le secret. Cet

homme hors du commun paraît avoir toujours eu le goût de ce qui est caché[19] et nous l'avons vu fréquenter, entre sa vingtième et sa vingt-troisième année, une multitude de sociétés secrètes, ou prétendument telles. « À ceux qui lui reprochèrent plus tard cette attitude, écrit Chacornac, Guénon répondit : si nous avons dû, à une certaine époque, pénétrer dans tel ou tel milieu, c'est pour des raisons qui ne regardent que nous ». Réponse qui entend envelopper d'un nouveau secret un comportement dont nous avons vu les motifs, et couper court ainsi à toute curiosité indiscrète.

Par définition, les sociétés secrètes, ou seulement fermées, demeurent inconnues des gens de l' « extérieur ». La seule manière de les connaître et de connaître ce qu'elles valent est d'y pénétrer. C'est ce que fit Guénon, nous l'avons dit, et nous avons précisé que c'est ainsi qu'il acquit la conviction de l'inanité de leurs prétentions, exception faite de la Franc-Maçonnerie et du Compagnonnage. Il est d'ailleurs bien entendu que je ne prends pas à mon compte cette dernière assertion. Un jugement sur l'initiation maçonnique, en tout état de cause, dépend de celui que l'on estime être en droit de porter sur l'initiation elle-même, non seulement sur l'initiation en Occident, mais également en islam et en Orient. Pour l'heure, je ne rapporte que la pensée de Guénon ; et cette pensée est que la Maçonnerie, malgré sa dégénérescence, a le pouvoir de conférer une initiation, au moins virtuelle, et de toute façon limitée et incomplète parce que, comme les Petits Mystères de l'Antiquité, l'initiation maçonnique ne saurait conduire au degré de l'Homme universel, mais seulement, dans les plus favorables des cas (et nous sommes loin de compte !) à ce que Guénon appelle l'Homme primordial ou édénique, un état toujours marqué par l'individualité et qui, en quelque façon, correspond à celui d'Adam avant la chute. Audacieuse affirmation, sans doute, mais qui montre l'étendue des investigations qu'il faut mener si l'on veut comprendre Guénon.

Devant le comportement de celui-ci entre 1906 et 1909, une conclusion doit de toute façon être tirée. Si, durant ces trois ou quatre années, le jeune Guénon entreprit de sonder les milieux dont nous avons parlé plus haut, c'est qu'à l'âge de vingt-et-un ans déjà Guénon croyait être assuré de savoir ce que l'initiation authentique signifie et, par conséquent, quand et comment l'initiation est authentique. Or il est impossible de déceler l'origine de cette conviction. Guénon, au début, n'était pas encore initié, puisqu'il cherchait l'initiation ; mais pour paraphraser un mot célèbre, il ne l'aurait jamais cherchée s'il n'avait déjà eu la connaissance de ce qu'elle est. Il est donc nécessaire de faire une hypothèse ; et la plus probable nous porte à postuler, chez Guénon, une sorte de « révélation » à laquelle, par la suite, il n'aurait jamais fait allusion. Il n'y a pas

[19] À ce sujet, il faut lire le chapitre XII, « La haine du secret », dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. La haine du secret va ensemble avec la mentalité profane et égalitaire qui rabaisse l'homme au « niveau de l'insecte ».

d'œuvre philosophique un tant soit peu élevée qui ne repose sur *une intuition* fondamentale – intuition dont nous dirons qu'elle est intellectuelle parce que *supra-mentale* : loin d'être le fruit d'une cogitation, elle gouverne tous les processus cognitifs ultérieurs qui se déroulent au niveau de la pensée dianoétique. Dans le cas de Guénon, l'intuition qu'il faut supposer portait sur le caractère universel de la vérité absolue, rigoureusement une[20], ainsi que sur le fait que cette vérité, partout et toujours, est accessible sous certaines conditions et à des degrés divers, par des voies ouvertes à ceux qui ont les capacités qu'elles exigent. L'homme devient ce qu'il connaît. S'il connaît la vérité, il devient la vérité ; et s'il la connaît absolument, il la devient absolument, en cessant d'être un individu humain. Voilà, brièvement résumée, la pensée de Guénon.

Les voies en question sont initiatiques parce que n'importe qui ne peut les emprunter. Les hommes, à cet égard, ne sont pas égaux, et l'inégalité est expliquée par les aléas de la transmigration[21]. La question essentielle, pour l'homme, est de *renaître*, de naître à nouveau dans l'esprit et par l'esprit. Si le chrétien sait qu'on ne renaît que par l'Esprit-Saint qui vient du Christ, source unique du salut universel, il sait aussi, néanmoins, qu'avant le ministère de Jésus, la nécessité et les moyens de renaître n'étaient pas entièrement inconnus. Sans quoi le Christ lui-même aurait-il dit à Nicodème : « Tu es docteur en Israël, et tu ne sais pas ces choses ? » (*Jean*, III, 10). Je ne veux nullement dire, et cela va de soi, que le Christ lui-même ait eu besoin des rites d'une initiation pour devenir ce qu'il était (« avant Abraham, Je suis ») – encore qu'il ait jugé bon, « afin d'accomplir toute justice », de recevoir le baptême de Jean. Je sais bien que le Christ n'avait nul besoin d'être initié, lui qui est l'Initiateur par excellence. Ce que je dis, par contre, est qu'une véritable initiation, avant le Christ, suppléait au Christ, et non seulement en Israël, mais partout où les hommes vivaient (ou vivent encore) selon une certaine tradition[22]. Mais j'ajoute aussitôt qu'une telle initiation n'était, ou n'est encore, opérative que par la Vertu du Christ, soit du Christ à venir, lorsque l'on remonte dans le passé, soit du Christ déjà venu, et encore inconnu, lorsque l'on considère les temps présents. Et s'il faut bien mettre les points sur les i, je dis encore, ce qui est anti-guénonien au possible, que les sacrements institués par le Christ abrogent les rites initiatiques antérieurs ou, à la rigueur, qui se sont maintenus parallèlement à eux dans les traditions qui sont toujours dans l'ignorance que le

[20] En arabe, *al-Haqq*, la Vérité (ou la Réalité) est un des noms de l'Absolu divin.

[21] Répétons que Guénon n'admet pas la réincarnation. Il y a seulement que le Soi, plongé dans l'ignorance, transmigre d'un état à un autre (l'état humain n'étant qu'un état parmi d'autres) jusqu'à la réalisation de l'Identité suprême. Guénon enseigne que l'on ne passe qu'une fois par l'état humain.

[22] Il va également de soi que cette question appelle un approfondissement théologique, auquel je souscris d'avance. C'est le Christ qui a ouvert les portes du ciel, et lui seul. Il ne s'ensuit pas qu'avant sa venue, tous les hommes étaient damnés. Au contraire, le Christ est descendu « aux enfers » (le *credo* le dit, mais on omet, en général, cet article) pour y délivrer les âmes qui vivaient dans l'espérance de sa venue. Il me plaît de penser que Lao-Tseu, Confucius, Socrate, etc., étaient du nombre, sans oublier, bien sûr, les petites gens.

Christ est le Verbe incarné de l'Être divin infini. (Et, en somme, il n'y a pratiquement plus que l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam qui soient dans ce cas.) Je crois qu'il est parfaitement admissible de poser qu'aussi longtemps que le monde a vécu dans l'ignorance du Sauveur, il a existé des moyens par lesquels les hommes ont été dans la possibilité d'opérer leur salut, au moins en espérance, et que ces moyens (exotériques ou ésotériques, peu importe) anticipaient sur le sacrifice du Christ « connu dans le secret » et que, par conséquent, ils étaient virtuellement chrétiens.

L'intuition dont je parlais plus haut a très tôt visité Guénon ; mais au lieu de le mener ou de le ramener au Christ, elle lui a servi de base à une théorie de l'initiation qui n'est pas chrétienne s'il est vrai – et c'est vrai – que le Christ est la voie, la vérité et la vie. Or, si cette théorie n'est pas chrétienne, elle est anti-chrétienne ; car qui n'est pas avec le Christ est finalement, tous les comptes ayant été minutieusement faits, contre lui. Aucune quête ne s'explique autrement que par un appel. C'est ainsi qu'il faut comprendre le mot « vocation ». L'appel lui-même est le secret de l'appelé. Qui est appelé par le Christ n'a aucune raison de le cacher ; bien au contraire, il le dit, le redit, le répète. Rien de tel chez Guénon. Alors la question est la suivante : d'où, ou de qui, venait l'appel auquel Guénon a obéi ? On a retrouvé des poèmes de jeunesse de René Guénon, antérieurs à 1906. Jean-Pierre Laurant, dans *Le sens caché dans l'œuvre de René Guénon*, donne quelques titres de ces morceaux : *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* (*ad majorem diaboli gloriam*). Et voici un extrait fort troublant de Satan-Panthée :

> « Lumière descendue du céleste séjour,
> Unique créateur du monde où nous vivons,
> C'est vers Toi que s'en vont aujourd'hui les prières…
> Ici l'on ne connaît plus d'autre Dieu que Toi,
> Funeste Démiurge, esprit de division
> Étoile qui tomba du ciel comme un éclair,
> Raison qui t'oppose à la divinité… »

Qui est ce Pan-théos, sinon le Créateur, le Créateur assimilé à Satan ? Guénon se souvient même d'*Isaïe*, XIV, 12 : « Comment es-tu tombée du ciel, étoile du matin ? » N'est-on pas en droit de déclarer qu'à l'origine l'inspiration de Guénon était luciférienne, non en ce sens qu'il aurait tenu Satan pour le Principe suprême – ce Principe, pour notre auteur, était le Soi, l'Infini métaphysique – mais en ce sens qu'il n'hésitait pas à identifier Satan à l'Être créateur, bien en dessous du Soi métaphysique ? Tout cela, pour une conscience chrétienne, est d'autant plus monstrueux que, pour cette conscience, c'est le Verbe, ensuite

incarné dans la chair de Jésus, qui est celui *per quem omnia facta sunt* et que, dans les quelques lignes que nous avons rapportées, Guénon considère que la création, effet de l'ignorance, est radicalement mauvaise. Les Cathares ne pensaient pas autrement.

Centrée sur l'idée d'initiation, et par conséquent sur celle de tradition dans la mesure où, selon notre auteur, les traditions ont un contenu ésotérique, c'est-à-dire initiatique, l'œuvre de Guénon n'a que peu de sources livresques. Ce qu'il dit, ou bien il l'a intuitivement connu, ou bien il l'a reçu, au moins en germe, à la faveur de multiples contacts avec des hommes qui se donnaient pour des maîtres spirituels autorisés. C'est d'eux qu'il a tiré les éléments de sa synthèse. Il est donc un *initié* authentique, ne serait-ce que par son entrée dans la Franc-Maçonnerie et dans des organisations soufies.

Ici est la grande question. Nous admettons que le christianisme abroge le taoïsme, l'hindouisme, le bouddhisme, dont les origines sont antérieures à l'incarnation du Verbe. Si le judaïsme subsiste, attendant toujours son Messie, il ne fait pas problème : saint Paul nous a dit à ce sujet l'essentiel. La pierre d'achoppement est donc l'islam. Ce n'est pas dans cette introduction que l'énigme qu'il pose peut être traitée comme il conviendrait qu'elle le fût. Je noterai donc seulement que la majorité des musulmans considère que le Coran est incréé : c'est le Verbe de Dieu qui s'est exprimé en arabe, de sorte que c'est en arabe que ce Livre sacré et intraduisible doit être lu. Le Coran a été porté par Mohammed comme Jésus l'a été par Marie : si Marie était vierge, Mohammed était illettré, c'est-à-dire vierge par rapport à la connaissance descendue en lui : *Ummî* (illettré) est un de ses cinq titres. Nous devons constater honnêtement le fait, si nous ne sommes pas encore en mesure de l'expliquer. Mais nous devons aussi constater que c'est proprement dans la tradition islamique, et chez elle seulement, que l'on voit cette opposition complémentaire « exotérisme-ésotérisme » que Guénon a cherché à universaliser. En tant que pure religion l'islam est exotérique et par conséquent accessible à des multitudes qui se rassemblent aisément au nom du Dieu unique, *Allah*, et de son Envoyé (*rasûl*, autre titre de Mohammed). Cette religion islamique ne possède pas de sacrements, et son contenu intellectuel est, après tout, assez pauvre. Nous croyons donc pouvoir dire ceci : le christianisme n'est ni exotérique, ni ésotérique : il transcende cette distinction ; la foi du charbonnier est la même que celle de saint Thomas d'Aquin ; simplement, celle-ci est plus éclairée que celle-là. Au contraire, la religion islamique appelle un ésotérisme initiatique qui la complète, la rend suffisante aux yeux des plus exigeants, mais aussi d'une nature différente de l'exotérisme religieux sur lequel il s'appuie sans le contredire[23]. Or, lorsque l'on interroge cet ésotérisme islamique, le soufisme,

[23] Les ésotéristes musulmans professent d'ailleurs que toutes les *turuq*, les « voies ésotériques » (*turuq* est le pluriel de *tariqah* qui signifie « sentier ») ont, comme la religion exotérique (la *Sharî'ah* : la « route »), leur

on voit que, sauf là où il conserve encore une forte coloration religieuse, il incline à s'achever dans une métaphysique qui est essentiellement la même que celle de Shankarâchâryah. La métaphysique islamique rejoint ainsi la métaphysique hindoue ou, du moins, une certaine métaphysique, celle de la Non-Dualité absolue. C'est ce qu'a vu immédiatement Guénon en étudiant Muyiddin ibn 'Arabî, le maître spirituel le plus grand (*al-Akbar*). De là son adhésion à l'islam puisque, en principe, en raison de la division de la société hindoue en castes, un Européen ne saurait adhérer sérieusement à l'hindouisme ; on naît Hindou, on ne le devient pas, à moins d'être *ativarna*[24] ; et c'est ce que paraissent ignorer tous ceux qui ont cru (et certains Hindous notamment) que l'hindouisme était un objet d'exportation. Il va de soi d'ailleurs qu'il reste toujours possible d'étudier, de *l'extérieur*, la métaphysique hindoue.

S'il est vrai qu'une certaine métaphysique islamique, celle des soufis akbariens, rejoint la métaphysique de la Non-Dualité absolue, la boucle est fermée est c'est là encore ce qu'a compris Guénon : l'*oméga* renvoie à l'*alpha* et, ainsi, l'islam trouve à ses yeux sa véritable signification : c'est la dernière manifestation traditionnelle authentique, avant la fin apocalyptique du cycle d'existence dans lequel nous nous trouvons. Mohammed n'est-il pas le « Sceau de la prophétie » ou le « Sceau des envoyés » (*Khâtim an-nubuwwa*) tandis que le Christ n'est que le « Sceau de la sainteté » (*Khâtim al-wilâyâ*) ? Ibn 'Arabî n'a-t-il pas écrit, rappelant une parole du Prophète, que Mohammed était prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile[25] ? Il faudra bien que tôt ou tard une solution soit donnée à ce formidable problème parce que, pour nous, Mohammed est tout simplement un homme, comme il l'a dit lui-même, tandis que le Christ est le Verbe même de l'Être infini, descendu dans le sein de la Vierge Marie et non, comme dit encore Ibn 'Arabî, « manifesté de l'eau de Marie et du souffle de Gabriel ». À côté de la théorie selon laquelle Mohammed est le « Sceau de la prophétie », qui clôt la suite des grands prophètes, Adam, Noé, Abraham, Moïse et Jésus, il en est une autre dont a parlé Massignon. La voici : le judéo-christianisme et, par conséquent le Christ, est la postérité d'Isaac, le fils unique de la promesse, dont le sacrifice préfigure celui du Christ. L'islamisme, lui, et par conséquent le Coran, Verbe de Dieu, est la postérité d'Ismaël, le fils de la servante (Agar), né quatorze ans avant Isaac. Comme Saraï traitait durement Agar parce que celle-ci avait conçu d'Abram (Abraham)), tandis qu'elle-même demeurait stérile malgré la promesse du Très-Haut,

origine en Mohammed. Cela n'a pas empêché les autorités religieuses de condamner, avec rigueur parfois, certains soufis jugés hérétiques.

[24] Est *ativarna* quiconque, par son élévation spirituelle, se trouve au-delà des distinctions de caste et qui, par conséquent, est plus qu'un simple brahmane.

[25] Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, *La Sagesse des prophètes*, traduction et notes de Titus Burckhardt, édition Albin Michel, Paris, 1955, p. 181.

> « Agar s'enfuit loin d'elle. Et l'ange de YHVH la trouva près d'une source dans le désert, près de la source qui est sur le chemin de Sur.
> Et il lui dit : Agar, servante de Saraï, d'où viens-tu et où vas-tu ? Et elle dit : Je fuis loin de Saraï, ma maîtresse. Et l'ange de YHVH lui dit : Retourne vers ta maîtresse et humilie-toi sous sa main. Et l'ange de YHVH lui dit : Je multiplierai beaucoup ta descendance, tellement qu'on ne pourra pas la compter. L'ange de YHVH lui dit : Te voilà enceinte ; tu vas enfanter un fils, et tu lui donneras le nom d'Ismaël (Dieu écoute) parce que YHVH a écouté ta détresse. Il sera comme un âne sauvage (onagre) parmi les hommes ; sa main sera sur tous et la main de tous sera sur lui ; et il habitera parmi tous ses frères. Et elle appela Atta-El-Roï (tu es un Dieu de vision) YHVH qui lui parlait ; car elle disait : Ai-je bien vu et suis-je encore en vie après avoir vu (*Genèse*, XVI, 6 à 13) ? »

Ismaël, « âne sauvage », pourquoi ? Parce que parmi les hommes « Ismaël fera figure d'indocile, d'indompté, ne se pliant pas aux exigences de la vie sociale. Cette image caractérise très heureusement les Bédouins qui se réclament d'Ismaël comme de leur ancêtre. »[26] Ces Arabes turbulents et indisciplinés, divisés en tribus continuellement en guerre les unes avec les autres, Mohammed, Envoyé de Dieu, reçut pour mission de les unifier en une république théocratique soumise au Coran.

Je crois donc que la postérité d'Abraham est, dans les deux cas, révélation du Verbe divin, car je pense que le Coran n'est pas une « composition littéraire » de Mohammed, mais, comme le soutient une large fraction de la tradition islamique, qu'il est *incréé*, ayant été porté par Mohammed, comme le Christ a été porté par Marie. Ce qu'Isaac est à Ismaël et la tradition judéo-chrétienne à la tradition islamique, Mohammed l'est à la Vierge Marie, ce qui autorise Ibn 'Arabî à écrire à propos du Prophète : « L'essence de sa sagesse est singularité (ou « incomparabilité ») parce qu'il a été l'individu le plus parfait du genre humain. »[27]

Cela n'est pas à dire que Mohammed soit comparable au Christ. Le Prophète de l'islam a peut-être été l'individu le plus parfait du genre humain ; il n'a été, en tout cas, que cela, et il doit être compté comme un sujet du Christ qui, lui, vrai homme et vrai Dieu, ne se situe pas au seul plan de l'individualité humaine. Quelle que soit la grandeur qui, en cette fin de cycle, attend encore l'islam (qui se heurte de nos jours au judaïsme pour la possession de Jérusalem, la ville trois fois sainte) et quel que soit le déclin, plus apparent que réel, d'un christianisme qui oublie un peu trop, de nos jours aussi, que le Christ est la manifestation humaine du Dieu unique que la Trinité des Personnes ne divise pas, il faudra, à

[26] *Bible latine-française* du chanoine Verdunoy, tome I, p. 34, note 12.
[27] *La Sagesse des prophètes*, op.cit., p. 181.

la fin, quand aura lieu la Parousie au jour du Seigneur et que le peuple juif, amèrement déçu dans ses espérances terrestres, se convertira en masse – il faudra, dis-je, que l'islam s'incline lui aussi devant le Sauveur. N'est-il pas dit par les musulmans eux-mêmes qu'à la fin des temps, c'est Jésus-Christ qui conduira le rassemblement des élus à la vie éternelle ?

On conçoit aisément que ce sujet, celui des rapports de l'islamisme avec le christianisme, exigerait, pour être développé avec toute l'ampleur qu'il mérite, beaucoup plus que l'espace d'un volume de très gros format. Si j'en ai dit quelques mots dans cette introduction, c'est évidemment, puisque René Guénon a cru bon d'adhérer à l'islam, qu'il était nécessaire que je m'exprimasse sur la tradition islamique de manière à ce que celle-ci ne soit en aucun cas une occasion d'équivoque. Mais *Le Christ et la Gnose* n'est pas un livre qui a pour objet direct l'islam. C'est pourquoi, la plupart du temps, et lorsque cela sera nécessaire, j'inclurai mes références à la tradition islamique par des notes en bas de page. Je ne craindrai d'ailleurs pas de répéter des choses déjà dites dans les pages qui précèdent.

CHAPITRE PREMIER : ORIENT ET OCCIDENT

1. La doctrine chrétienne enseigne que l'histoire humaine commence avec le péché originel. L'homme est la suprême créature de Dieu. Il est bien fait du limon de la terre, mais il est doué d'esprit. Toutefois, Dieu voulut que cette créature se connût elle-même et se construisît librement devant lui. Dieu l'avait faite libre, mais elle avait à se confirmer elle-même dans cet état de liberté à acquérir, par conséquent, la liberté de *dilection* qui est sans commune mesure avec la liberté d'*élection*, la seule, en somme, dont Adam disposait lorsque, avec Eve, il se trouvait au pied de l'arbre de la science du bien et du mal, qui est l'arbre de vie[1]. L'arbre de vie est évidemment l'arbre de la divine liberté. L'ordre étant de ne pas y toucher, l'obéissance aurait surélevé Adam jusqu'à la vie divine, et il aurait connu le mystère de la vie ; ce n'eût point été une « récompense », comme on offre une récompense à l'auteur d'un acte « vertueux » ; c'eût été la conséquence d'une « autodétermination » qui eût déifié l'homme. Ainsi, en obéissant, se serait-il fait « comme Elohim ». C'est par là précisément que le serpent tente le premier couple[2]. L'homme désobéit et perd même le bonheur naturel qu'il avait dans l'état d'innocence : désormais, sa liberté consistera à obéir à la Loi, qui n'est pas « clémente », mais « rigoureuse ». Aussitôt, cependant, Dieu promet la rédemption (*Genèse*, III, 15), et l'histoire commence avec les deux objectifs divins : la multiplication de l'homme (laquelle aurait été opérée, de toute façon, dans l'état d'innocence) et la descente du Verbe divin lui-même, arbre de vie, dans la chair humaine pour le salut du genre humain tout entier. Mais l'arbre de vie christique sera la croix.

2. Il n'est pas utile de réfuter ici la sottise moderne qui fait de l'homme le produit d'une longue évolution, dont le point de départ serait la matière et,

[1] L'arbre de vie est au milieu du jardin (*Genèse*, II, 9), du jardin où se trouve aussi l'arbre de la connaissance. Comme celui-ci est également au milieu du jardin (*Genèse*, III, 3), on conclut qu'il n'y a qu'un seul arbre sous deux aspects. L'arbre de vie est aussi l'arbre de la science du bien et du mal.

[2] *Genèse*, III, 5. Il est à noter qu'il n'est pas question ici de YHVH (*Yaveh*) mais d'*Elohim*, pluriel qui désigne les « énergies divines », c'est-à-dire le Verbe.

l'aboutissement, l'esprit : comme si le plus pouvait sortir du moins. Il n'y a évidemment aucun inconvénient à supposer une évolution somatique aboutissant à une créature formellement parfaite. C'est même là ce qu'il faut penser. Mais ce que l'évolutionnisme moderne n'explique pas, parce qu'il ne le comprend pas, c'est que cette créature ait été douée d'esprit. Or la *Genèse* (II, 7) nous le dit de la manière la plus nette : l'homme, ainsi façonné par la nature gouvernée par Dieu, reçut un souffle de vie de YHVH-Elohim[3] et devint un être vivant par quoi nous devons entendre qu'il reçut l'esprit, qu'il devint un vivant spirituellement à l'image et à la ressemblance de Dieu, tandis que toutes les autres créatures, animales et végétales, si elles vivent certes, sont dépourvues de cet esprit : elles ne sont que corporelles et psychiques.

3. Le premier chapitre de la *Genèse* est d'une profondeur étonnante. Ne croyons pas que l'homme déchu fut ravalé au niveau de la bête ; réservons l'interprétation exacte du verset 21 du chapitre III (les « tuniques de peaux ») ; pensons aussi que si l'homme, après la chute, est engagé sur une pente fatale, le point de départ de son histoire est encore très élevé. Ce qui doit retenir notre attention pour le moment, c'est l'engagement de l'homme dans les cycles de l'histoire à la suite de la faute. L'homme, entraîné vers le bas, vient du haut ; il est absurde de penser qu'il est une bête venue du bas et qui s'est élevée. Nous croyons aussi que l'histoire de l'homme est beaucoup plus longue qu'on ne l'estime ordinairement ; et, lorsque nous disons *l'homme*, nous ne pensons pas à de quelconques « hominiens », mais aux créatures que nous sommes et qui sont à l'image et à la ressemblance de Dieu. Il existe une explication, somme toute assez simple, au fait que, en certains lieux et en certains temps, certains humains ont habité des cavernes. Des groupes entiers d'hommes, au long des millénaires, ont régressé jusqu'à une quasi-animalité, tandis qu'il était accordé à d'autres de se maintenir à un très haut niveau de civilisation ; et l'on ne doit pas objecter que, s'il en était ainsi, ces sociétés humaines auraient laissé des traces qui permettraient que nous les connussions, car les très hauts niveaux de civilisation que je dis n'avaient cette élévation que parce que les hommes qui les occupaient étaient aussi peu « matériels » que possible. Voilà des questions que nous laisserons de côté jusqu'à nouvel ordre.

4. J'appelle Tradition primordiale la tradition adamique, c'est-à-dire celle d'Adam et de sa postérité immédiate. Sur ce point, les Écritures bibliques sont muettes, parce que rien de ce qui concerne les patriarches antédiluviens n'est à prendre à la lettre. Ce que nous appelons l'Histoire sainte ne commence qu'avec le Déluge biblique ; et encore faut-il bien voir que les faits rapportés ne

[3] Les Écritures, pour désigner non seulement le Verbe mais la Trinité des personnes que laisse entendre *Genèse* III, 22 (voici que l'homme est devenu comme l'un de *nous*) utilisent le tétragramme sacré qu'aucun Israélite, sinon le Grand Prêtre, une fois l'an, n'avait le droit de prononcer. La vocalisation de YHVH (*Yod-hé-vaf-hé*) est donc perdue. Les modernes, cependant, le vocalisent d'après les massorites et ont créé le mot *Yaveh*, ou *Iaveh*, ou *Iaweh*, après l'ancienne écriture *Jéhovah*. Il vaut bien mieux se contenter de YHVH.

sont vraiment « historiques », c'est-à-dire susceptibles d'être repérés par des dates, qu'à partir d'Abraham. Tout ce qui va d'Adam au Déluge n'est même pas un raccourci d'histoire ; c'est un message cryptographique, conçu comme tel par Moïse et dont je reparlerai si l'occasion m'en est donnée. Au contraire, tout ce qui va du Déluge à Abraham, dont il faut, semble-t-il, fixer la naissance en 2170 de notre ère (bien que ce ne soit pas là l'opinion de la plupart des historiens, surtout ceux de la chronologie dite « courte ») est un condensé historique (comme l'est par exemple, l'épisode de la tour de Babel et de la confusion des langues), mais bien évidemment ce condensé ne peut être daté en aucune de ses parties.

5. Chassé de ce qu'on appelle le Paradis terrestre, et qu'il serait parfaitement illusoire de vouloir situer en un point quelconque de notre globe[4], Adam, enfoncé dans la matière, était devenu mortel et soumis aux vicissitudes de l'existence mortelle. Il n'en disposait pas moins, lui et sa postérité immédiate, de ce que nous appellerions aujourd'hui un « corpus doctrinal » par lequel est rendue possible une certaine intelligence des choses divines. Cette tradition adamique était une religion, au sens latin de ce terme, une religion qui avait ses rites et ses sacrements mais qui, par la suite, s'est diversifiée en fonction des temps et des lieux, c'est-à-dire en fonction des races qui, selon ces temps et ces lieux, firent leur apparition. Cette idée de diversification n'implique pas nécessairement celle de déchéance. De toute façon, nous ne pouvons en juger puisque nos connaissances historiques ignorent les traditions antédiluviennes. Le Déluge biblique, catastrophe qui s'est produite, croyons-nous, au cours du cinquième millénaire avant notre ère, se présente à nous comme un châtiment d'une telle envergure que, nous disent les Écritures, il fallut que la terre fut repeuplée par les fils de Noé, quand bien même auraient subsisté, çà et là, des restes plus ou moins importants, en pleine régression, de peuples antédiluviens. C'est donc que les civilisations que nous situons avant le Déluge biblique, la civilisation atlantéenne par exemple, étaient arrivées à un point de corruption qui entraînait nécessairement leur condamnation. C'est encore ce que nous dit clairement *Genèse* VI, 1 à 5. La corruption vient de ce que l'homme se détache de Dieu. Tout alors est profane ou, ce qui revient en somme au même, tout est idolâtrie. L'homme qui n'a plus Dieu se fait dieu lui-même ; ou bien il se donne un dieu quelconque, qui peut être aussi bien un bloc de bois taillé qu'une idée ou une activité complètement désacralisée.

[4] Je dirai quelque jour pourquoi l'on peut assigner à l'humanité pensante, non celle des « préhistoriens », une durée d'un peu plus de soixante-quatre mille ans, de la création d'Adam à la parousie du Christ. La disposition des continents a eu le temps de se modifier considérablement, de l'origine à nos jours, d'autant plus que sur ces soixante-quatre mille ans la terre a été ébranlée par divers cataclysmes. Mais ce n'est point pour cette raison que ce Paradis (*para-dêcha*, en sanskrit : « direction suprême ») est insituable : c'est parce qu'il était un *état* plutôt qu'un lieu géographiquement déterminé.

6. Le repeuplement de la terre, avec la réserve que nous avons faite plus haut, a été ensemble avec une descente de l'Esprit divin. Les écritures chinoises et hindoues nous apparaissent d'origine non humaine. Le *Veda*, entendant par là l'ensemble des quatre livres védiques avec leurs prolongements, a été « entendu » par des sages mythiques, les *rishis*. C'est pour cela que ces parties des écritures hindoues portent le nom de *shruti*, le mot *shrotra* signifiant « oreille » en sanscrit. La connaissance est finalement une « vision » ; celui qui connaît la vérité, ou seulement une partie ou un aspect de la vérité, celui-là *voit* intellectuellement[5] ; ainsi l'œil est le symbole de l'intellect qui scrute. Mais la communication d'une connaissance inscrutable, ou difficilement saisissable parce qu'elle est au-delà des prises de l'intelligence, cette communication, qui est alors une révélation, est presque toujours une parole que l'on entend. Ainsi, Moïse entendit le *Ego sum qui sum* divin ; ainsi encore, toute initiation tient dans la transmission de bouche à oreille d'une parole ou de ce que les Hindous appellent un *mantra*, qui peut d'ailleurs n'être qu'un son musical. Comme Dieu est miséricordieux, qu'il ne laisse jamais sa créature dans l'indigence spirituelle, nous devons admettre qu'en attendant la descente du Verbe dans le sein de Marie, les hommes ont bénéficié de diverses façons d'une « lieu-tenance » de ce Verbe. Les grandes traditions, et très particulièrement l'hindouisme védique et la tradition extrême-orientale, ont été, chacune à sa façon, une révélation particulière qui demeura suffisante aussi longtemps que ceux à qui elles avaient été accordées demeurèrent « dans la voie ». Lorsque, en raison de la déchéance progressive du genre humain en conséquence de la faute originelle, ces traditions millénaires devinrent inefficaces, Dieu lui-même entra en scène. Le Père, *dans les derniers temps*[6], missionna le Fils parmi les hommes, qui le crucifièrent sans savoir que cette crucifixion valait pour le salut du genre humain tout entier. Tout donne à penser, en effet, que le Christ fut l'*Ouvrier* divin de la dernière heure.

7. Guénon rapporte que, d'après une chronologie chinoise basée sur la description précise de l'état du ciel, le roi Fo-Hi que l'on donne comme le fondateur de la tradition extrême-orientale, aurait vécu aux alentours de l'année 3468 avant l'ère chrétienne[7]. L'année 3468, si la chose est vraie, serait donc l'une des plus anciennes que nous connussions avec certitude ; mais même dans l'hypothèse où cette date ne serait exacte qu'à quelques dizaines d'années près, elle indique au moins la haute antiquité de la tradition dont nous parlons. Celle-ci fit l'objet, au sixième siècle avant notre ère, d'une réadaptation dont les auteurs furent Lao-Tseu pour la métaphysique, et Confucius pour le social. Le taoïsme est donc très ancien ; mais aussi, selon toutes les apparences, c'est une

[5] Cf.*L'Illumination du Cœur*, p. 37. Le mot sanscrit *vidya* (connaissance) dérive d'une racine VID qui signifie « voir ».
[6] *Hébreux*, I, 2 et X, 26.
[7] *Orient et Occident*, p. 65. Guénon ne donne pas la source de son information. Il l'a empruntée à Matgioï (Albert de Pouvourville).

tradition actuellement moribonde. Le bouddhisme envahissant fut pour quelque chose dans le déclin du taoïsme ; mais il n'est pas nécessaire d'aller en Chine pour comprendre que les Chinois n'y sont plus attachés le moins du monde, sauf peut-être dans des régions reculées et, en tout cas, alors, par un très petit nombre. Comme dans d'autres contrées de l'Asie, c'est le marxisme qui est à l'ordre du jour ; et il importe peu que les Chinois, pour des raisons politiques, tiennent parfois les Russes pour des ennemis, encore que la Russie officielle soit également marxiste. L'essentiel est que l'Occident, dans ce qu'il a de pire, ait eu raison, selon toutes les apparences, de la sagesse orientale. À cet égard, Guénon s'est trompé. Il faudrait analyser ici le chapitre IV *d'Orient et Occident*, qui a pour titre « Terreurs chimériques et dangers réels », ce qui serait un peu fastidieux. Bornons-nous à cet extrait[8] :

> « Quand les bolchevistes racontent qu'ils gagnent des partisans à leurs idées parmi les Orientaux, ils se vantent ou s'illusionnent ; la vérité c'est que certains Orientaux voient dans la Russie, bolcheviste ou non, une auxiliaire possible contre la domination de certaines autres puissances occidentales ; mais les idées bolchevistes leur sont parfaitement indifférentes et même s'ils envisagent une entente ou une alliance temporaire comme acceptable dans certaines circonstances, c'est parce qu'ils savent bien que ces idées ne pourront jamais s'implanter chez eux ; s'il en était autrement, ils se garderaient de les favoriser le moins du monde. On peut bien accepter comme auxiliaires, en vue d'une action déterminée, des gens avec qui on n'a aucune pensée commune, pour lesquels on n'éprouve ni estime ni sympathie. Pour les vrais Orientaux, le bolchevisme, comme tout ce qui vient d'Occident, ne sera jamais qu'une force brutale ; si cette force peut momentanément leur rendre service, ils s'en féliciteront, mais on peut être assuré que dès qu'ils n'auront plus rien à en attendre, ils prendront toutes les mesures voulues pour qu'elle ne puisse leur devenir nuisible. »

8. Ces lignes ont été écrites il y a un peu plus d'un demi-siècle, et nous sommes à même de juger ce qu'elles valent. *Orient et Occident* est un des livres où Guénon s'exprime avec le moins de raideur dogmatique, avec le moins d'« impersonnalité ». On y trouve des pages admirables de lucidité sur les maux qui ravagent l'Occident. Ce thème, Guénon le reprendra en 1927 dans *La Crise du monde moderne*, puis, beaucoup plus tard, en 1945, et sur un ton quasi prophétique, dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. Tout ce que Guénon a écrit sur le déclin de l'Occident (et, assurément, Guénon ne doit rien à Oswald Spengler) demeure actuel, et plus que jamais. Que les Occidentaux ignorent le degré d'abaissement spirituel où ils en sont arrivés ne change rien à l'affaire et confirme au contraire le jugement. D'où vient ce déclin, qui va

[8] Pp. 112 et suiv. Rappelons qu'*Orient et Occident* a été écrit en 1924.

ensemble avec une formidable puissance de destruction tirée de la manipulation de la matière ? De ce que l'Occident est pratiquement sorti de toute voie traditionnelle ; et, à cet égard, le milieu du XVIe siècle se présente à nous comme un tournant décisif. On objectera que le christianisme est encore bien vivant. C'est vrai, mais pour combien de temps encore ? Souvenons-nous de la question que le Christ pose et à laquelle il ne donne pas de réponse parce qu*'il ne veut pas* en donner une : « Lorsque le Fils de l'homme reviendra, trouvera-t-il encore la foi sur la terre ? »[9]. Si le christianisme est toujours vivant, il est vrai en tout cas aussi qu'il ne pénètre déjà plus, en profondeur suffisante, les masses occidentales. Être chrétien est considéré comme une affaire d'opinion personnelle. Ce à quoi tous doivent se soumettre, en revanche, est la religion officielle de la démocratie et du progrès, religion qui, en se décomposant, donne les fruits monstrueux de la révolution militante. Comment ne voit-on pas que l'extrême gauche rejoint l'extrême droite et que l'un et l'autre usent des mêmes arguments de terreur ? L'opposition « droite – gauche » qui a fait son apparition avec la Révolution française et qui domine aujourd'hui toute activité politique, est évidemment liée à cette « crise du monde moderne » que même les esprits les plus obtus commencent à soupçonner. La vérité est qu'il ne devrait s'agir ni de « droite », ni de « gauche – ni de ce médiocre « centrisme » qui s'imagine pouvoir tout concilier ; ce dont il devrait être question pour tout homme, c'est de sortir de ce plan en s'élevant *verticalement* selon la sagesse traditionnelle. Et celle-ci, avant tout, est ou devrait être la sagesse du Christ.

9. Si je considère que Guénon a vu avec lucidité les maux dont nous sommes en train de mourir et qui se nomment, pour n'en citer que quelques-uns, matérialisme (ou idéologisme), rationalisme (ou sentimentalisme), individualisme (ou collectivisme), culte du progrès et de la technologie, je me demande si cette sûreté de coup d'œil à l'endroit du règne de la quantité ne s'accompagne pas d'un étrange aveuglement et si, en 1924, Guénon lui-même ne s'illusionnait pas en prêtant à l'Orient la capacité d'user impunément, comme d'un expédient transitoire, du « bolchevisme », c'est-à-dire, dirions-nous maintenant, du « matérialisme dialectique » ou, plus simplement, du communisme. Armé et casqué, le communisme s'est fortement implanté en Asie, soit parce que l'Asie n'était pas en mesure de répondre à la force par la force, soit, ce qui est beaucoup plus probable, parce que le socialisme révolutionnaire, à l'encontre de ce que soutenait Guénon, avait trouvé en diverses contrées de l'Asie une large audience et, de ce fait, des partisans, et des partisans farouches, déterminés. S'il en est ainsi, il faut conclure que l'Orient est tout autre chose que ce que Guénon rêvait. Nous voyons parfaitement bien aujourd'hui que des pays orientaux (je ne parle même pas de ceux du Proche-Orient) ne se bornent nullement à subir la révolution comme un mal inévitable

[9] *Luc*, XVIII, 8.

mais temporaire, ni même d'en user pour chasser les Occidentaux – après quoi ces pays retourneraient à leur sagesse ancestrale ; ce que nous voyons, c'est que certains pays d'Orient ont accepté, approuvé, adopté cette révolution dont ils ont fait une règle de gouvernement et un moyen de domination. Ce qui s'est passé ou ce qui se passe actuellement en Corée, en Chine (qui a absorbé le Tibet), au Vietnam et au Cambodge, ailleurs encore, n'est pas seulement une réaction contre le poison occidental par le moyen même de ce poison : c'est l'empoisonnement véritable d'un continent dont on a dit un peu trop vite qu'il savait fort bien ce qu'il faisait quand il cherchait des points d'appui dans le « bolchevisme ». Je veux bien que l'Occident soit à l'origine de cette infection ; mais l'Orient aurait-il été infecté s'il avait réellement été pénétré de la sagesse que Guénon lui prête, s'il n'avait pas lui-même invité le loup à entrer dans la bergerie ? Il est bien vrai que la force brutale a vite fait d'écraser le contemplatif paisible ; mais ce qui est également vrai, parce que nous le constatons, c'est que le contemplatif n'était pas aussi paisible qu'on voulait nous le faire croire.

10. Laissons donc de côté la querelle dépassée de l'Occident confronté à l'Orient. Ils se sont rencontrés, malgré ce que disait Kipling – et ils se sont vite rencontrés. Désormais, tous les hommes sont embarqués dans la même sinistre aventure. La part de responsabilité de l'Occident est énorme ; je n'ai pas eu besoin de lire Guénon pour le savoir : je l'ai toujours su. Mais ce n'est pas à dire que l'Orient ait les mains parfaitement nettes. L'Extrême-Orient, qui est la Chine, et l'extrême Occident, qui est l'Amérique, se rejoignent[10]. Maintenant nous assistons, à l'échelle de la planète, au premier acte d'une pièce qui a nom « Apocalypse » et dont tous les interprètes sont coupables à un degré quelconque. Nous sommes bien d'accord : la Chine et l'Inde ont été les berceaux de traditions anciennes et vénérables ; mais ou bien ces traditions sont moribondes, ou bien elles sont condamnées, s'il est vrai – et il est vrai – que c'est la sagesse du Christ qui est appelée à l'emporter au dernier acte de la sanglante tragédie qui va dérouler ses péripéties et sur laquelle je n'ai pas ici à m'appesantir. Je n'ajouterai à ce qui précède qu'une réflexion. Si Guénon, emporté par sa passion exclusive pour l'Orient, s'est trompé en partie sur son compte, Lénine, hélas, semble avoir vu juste quand il a prédit que la révolution socialiste aurait raison de l'Europe en la contournant par l'Asie et l'Afrique.

[10] Géographiquement, la Russie et les États-Unis (Alaska) se touchent au détroit de Behring, à partir duquel s'évase l'énorme cuvette de l'Océan Pacifique, l'espace liquide qui sépare l'Orient de l'Occident.

CHAPITRE II : LE *MÂNVANTARA*

1. Après avoir dit très courtement ce que nous pensions d'une tradition primordiale ou adamique – cette question, pour être tirée au clair, demanderait un livre à elle seule – nous avons à examiner ce que Guénon en pensait. Il l'a dit dans un article qui fut publié pour la première fois dans le numéro spécial des *Cahiers du Sud* consacré à l'Inde (1949). En fait, cet article résume et condense des considérations qui sont éparses dans toute l'œuvre guénonienne ; mais c'est là justement son mérite.

2. René Guénon commence par nous dire que la notion de *Sanâtana Dharma* « est une de celles qui n'ont pas d'équivalent exact en Occident, si bien qu'il paraît impossible de trouver un terme ou une expression qui la rende entièrement et sous tous ses aspects ; toute traduction qu'on pourrait en proposer serait, sinon tout à fait fausse, du moins très insuffisante ». Voilà un début peu encourageant, et qui est bien dans le style de Guénon à qui, dès lors qu'il s'agit de l'Orient, il ne déplaît pas d'étendre un certain « mystère ». On sait que le mot « mystère » dérive du grec *myein* qui signifie « fermer » et notamment « fermer la bouche », autrement dit être muet. Guénon, très amateur des rapprochements linguistiques, qui sont d'ailleurs souvent révélateurs, écrit :

> « C'est l'inexprimable (et non pas l'incompréhensible comme on le croit vulgairement) qui est désigné primitivement par le mot « mystère », car en grec *mysterion*, dérive de *myein* qui signifie « se taire », « être silencieux ». À la même racine verbale MU (d'où le latin *mutus*, « muet ») se rattache aussi le mot *mythos*, « mythe » qui, avant d'être dévié de son sens jusqu'à ne plus désigner qu'un récit fantaisiste, signifiait ce qui, n'étant pas susceptible de s'exprimer directement, ne pouvait être que suggéré par une représentation symbolique, que celle-ci soit d'ailleurs verbale ou figurée[1]. »

[1] *Les États multiples de l'être*, p. 37, note 1.

Comme la notion de *Sanâtana dharma* ne peut être rendue avec exactitude par aucun terme ou expression de notre langue, elle reste pour nous environnée de quelque « mystère » ; et en dehors de toute autre considération, il faut reconnaître que le *Sanâtana dharma*, par là qu'il nous est donné comme « non humain » est, en effet mystérieux, tandis que l'expression « loi divine », si nous pouvions en faire usage, ne le serait pas. La difficulté ne vient pas du mot *sanâtana* qui correspond assez exactement au latin *perennis*, mais du mot *dharma*. Guénon nous en donne l'étymologie : la racine du mot est *dhri*, qui a le sens de « porter », « supporter », « soutenir », « maintenir ». Le *Sanâtana dharma* est ainsi ce qui, dès l'origine, « supporte » et tout à la fois « maintient » en vie. C'est la Tradition primordiale.

3. Mais la Tradition primordiale, est-ce le fond commun que l'on trouve dans toute tradition, ou est-ce plutôt la première de toutes les traditions, dont dérivent les autres ? À y réfléchir, la Tradition primordiale est à la fois ceci et cela. En effet, par là que toute tradition dérive de la Tradition primordiale, toute tradition en est comme un reflet, ce qui veut dire qu'aucune tradition n'est la Tradition primordiale envisagée dans toute sa pureté. Mais il ne paraît pas qu'il faille penser que la tradition primordiale n'est qu'une Idée, un Archétype, un Modèle, de sorte que les autres traditions existeraient comme réflexion de ce Modèle dans le manifesté ; la Tradition primordiale a bien existé à l'origine des temps qui est, pour nous, l'origine de notre *mânvantara,* de notre humanité. Guénon le laisse entendre assez clairement, je crois, dans *Aperçus sur l'initiation*[2]. Il s'exprime en ces termes : les centres secondaires « sont rattachés au Centre suprême qui conserve le dépôt immuable de la Tradition primordiale, dont toutes les formes traditionnelles particulières sont dérivées par adaptation à telles circonstances définies de temps ou de lieu ». À notre humanité (*mânvantara*), il y eut un commencement, un temps premier, qui ne peut être que celui de la Tradition primordiale dont, au fil des temps, dérivèrent des traditions secondaires. Il suit de là que toute tradition secondaire, quand on va au fond des choses, est, pour l'essentiel, réductible à la Tradition primordiale.

4. À cette question de la Tradition primordiale et de celles qui en sont dérivées est liée étroitement la théorie des « cycles d'existence », théorie assez nébuleuse quand on la prend dans toute son extension, et dont Guénon n'a jamais fait un exposé vraiment satisfaisant. La raison en est, une fois encore dit-il, l'insuffisance des langues occidentales :

> « À la vérité, il nous semble que c'est là une tâche à peu près impossible, non seulement parce que la question est fort complexe en elle-même, mais surtout à cause de l'extrême difficulté qu'il y a à exprimer ces choses en une langue européenne et de façon à les rendre intelligibles à la

[2] Chapitre X, « Des centres traditionnels ».

mentalité occidentale actuelle, qui n'a nullement l'habitude de ce genre de considérations. »[3]

C'est pourquoi, sauf rares exceptions, Guénon se borne à envisager ce que l'hindouisme appelle un *kalpa*, grand cycle d'existence qu'il est permis de considérer, quand ce cycle nous concerne directement, comme se déployant dans le temps, perspective qui cesse d'être acceptable quand l'objet de la réflexion est la multitude indéfinie des *kalpas*. Voyons donc ce qu'est le *kalpa* auquel appartient notre humanité – notre *kalpa*, si nous pouvons ainsi dire.

5. Celui-ci, selon les écritures hindoues[4], comprend une suite de quatorze humanités « formant deux séries septénaires dont la première comprend les *mânvantaras* passés et celui où nous sommes présentement, et la seconde les *mânvantaras* futurs »[5]. Ici donc le temps régit le cycle puisque, de ces deux séries de *mânvantaras*, l'une se rapporte au passé et au présent (notre *mânvantara*) et l'autre à l'avenir. Je me contente de résumer ici une théorie que Guénon a faite sienne et sur laquelle nous reviendrons d'ailleurs.

Notre grand cycle d'existence, notre *kalpa*, se compose donc de quatorze humanités qui se succèdent dans le temps. Ce n'est pas tout. Il faut encore savoir que chaque humanité, qui est un ensemble complet en lui-même, se divise en quatre *yugas* dont les durées vont en s'écourtant selon le modèle de la *tétraktys* pythagoricienne. Si le premier *yuga* est estimé valoir quatre, le second vaudra trois, le troisième deux et le quatrième un. Le quatrième *yuga*, qui est le nôtre, est le *kali-yuga*, qui compte 6480 années ordinaires. De cela suit que l'homme d'aujourd'hui a derrière lui un très long passé, mais un avenir bien court[6] :

> « La doctrine hindoue enseigne que la durée d'un cycle humain, auquel elle donne le nom de *mânvantara*, se divise en quatre âges, qui marquent autant de phases d'un obscurcissement graduel de la spiritualité primordiale ; ce sont ces mêmes périodes que les traditions de l'antiquité occidentale, de leur côté, désignaient comme les âges d'or, d'argent, d'airain et de fer. Nous sommes présentement dans le quatrième âge, le *kali-yuga* ou "âge sombre", et nous y sommes, dit-on, depuis déjà plus de

[3] *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, recueil posthume d'articles, p. 13 (1970).
[4] La théorie en est donnée par le *Mânava-dharma-shastra*, vulgairement appelé *Les Lois de Manou* .
[5] *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p. 15.
[6] Guénon pense pouvoir tirer des *Lois de Manou* la conclusion que notre humanité s'étend sur 64800 ans (*Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, p. 23), c'est-à-dire ; 2,5 x 25920, 25920 étant la durée de ce que l'on appelle une *Grande Année solaire*, définie par le recul du soleil dans le Zodiaque, ainsi que nous le dirons mieux en une autre occasion. Il résulte de ce calcul que le dernier *yuga* est la dixième partie du *mânvantara* et compte par conséquent 6480 années.

six mille ans, c'est-à-dire depuis une époque bien antérieure à toutes celles qui sont connues de l'histoire classique. »[7]

6. L'expression « obscurcissement graduel de la spiritualité primordiale » laisse entendre que si, à l'origine des temps de notre humanité, l'homme vivait dans la lumière de la Tradition primordiale, cette lumière est allée en s'affaiblissant d'âge en âge – non point parce qu'elle devait s'éteindre (la spiritualité primordiale est immuable en elle-même) mais parce que, au fur et à mesure de l'écoulement du temps, l'homme s'est fait moins réceptif à cette lumière. On comprend même que le déclin dont il s'agit s'est opéré en quatre phases distinctes séparées les unes des autres, certains textes de Guénon nous le disent, par des cataclysmes, dont le troisième n'est autre que le Déluge biblique. Le fait que les phases sont de plus en plus courtes, sur le modèle de : 4 + 3 + 2 + 1 = 10 indique en outre une accélération de ce déclin dont nous devons penser qu'il a commencé avec le début même du cycle et qu'il s'achèvera dans une sorte de précipitation « apocalyptique » quand aura sonné l'heure de ce que le christianisme appelle la fin du monde et qui n'est, pour Guénon, que la fin d'un monde puisque, au sein du *kalpa*, un huitième *mânvantara* doit suivre celui qui est le nôtre. Bien entendu, la fin d'un *mânvantara* est beaucoup plus grave que la fin d'un simple *yuga* au sein du *mânvantara*. Tandis que la fin d'un *yuga* est celle d'une suite de civilisations, la fin d'un *mânvantara* est proprement celle d'une humanité. Le cataclysme qui consomme cette fin est appelé grand *pralaya*, grande « dissolution » ; les trois cataclysmes de moindre importance qui marquent les phases de l'obscurcissement de notre humanité ne sont, en somme, que de petits *pralayas* qui la purgent chaque fois sans l'anéantir.

7. Je ne crois pas qu'il y ait lieu, comme le pense Guénon, de retenir l'idée d'une suite de quatorze humanités, bien que le *Mânava-dharma-shastra* l'affirme ; je pense que ce livre, qui fait partie des écritures hindoues, nous transmet un autre enseignement ; mais la démonstration de ce point serait longue et, de toute façon, ne saurait trouver sa place ici. Mais si je ne crois pas au *kalpa* de quatorze humanités, la théorie des quatre *yugas* ou des quatre âges de l'humanité me paraît tout à fait recevable et en aucune façon en contradiction avec nos Écritures qui, si elles n'entrent pas dans le détail, nous assurent au moins que des hommes vécurent avant le Déluge biblique, sans quoi celui-ci n'aurait pas de sens. Par ailleurs, nous savons que Platon nous parle d'un monde atlantéen qu'il situe neuf mille ans avant l'époque où il vivait. Or, si la durée du *kali-yuga* est estimée valoir 6480 années, celle du *yuga* antérieur, appelé *dwapara-yuga* par la tradition hindoue, doit, selon celle-ci, s'être étendue sur un temps deux fois plus long, c'est-à-dire sur 12960 années.

[7] *La Crise du monde moderne*, p. 15. On remarquera que si l'on admet que nous sommes dans le *kali-yuga* depuis 6000 ans, chiffre rond, Guénon, en 1927 (année où il écrivit *La Crise du monde moderne*) ne pouvait envisager qu'un avenir d'un peu moins de 500 ans et, en même temps, plaçait le commencement du *kali-yuga* un peu plus haut que 4000 avant Jésus-Christ.

Deux questions doivent ici retenir notre attention. La première concerne la cause du déclin de l'humanité envisagée dans son ensemble ; la seconde, la persistance éventuelle de la Tradition primordiale en un lieu nécessairement caché.

8. Quant à la première question, nous devons bien voir ceci. Le premier *yuga*, appelé *Krita-yuga*, s'acheva par un cataclysme sur la nature duquel nous ne sommes en aucune manière renseignés, mais que nous devons supposer d'après la tradition hindoue. Le Déluge biblique nous est présenté comme un châtiment. Si nous postulons trois déluges, ou cataclysmes planétaires successifs, chacun d'eux sera un châtiment infligé à des peuples tombés au plus bas degré de l'oubli de Dieu et de la Tradition primordiale, entendant par celle-ci la Loi donnée aux hommes pour qu'ils vivent. Ainsi considéré, chaque *yuga*, manière de petit *mânvantara*, est l'histoire d'un déclin. Il y a dans l'homme quelque chose de mauvais, de gâté, de pourri, qui explique son refus de la lumière – jusqu'à ce qu'enfin, dans les derniers temps, Dieu intervienne lui-même en envoyant son Fils pour le salut du genre humain. Mais ceci est une considération fort éloignée des vues de Guénon.

Pourquoi l'homme est-il soumis à cette fatalité ? Nos Écritures le disent : par le péché originel du *premier homme*, et nous reviendrons là-dessus. Si l'on admet ce péché originel, cette désobéissance à l'aube des temps, cet obscur mystère éclaire tout le reste : l'homme porte le mal en lui et le transmet de génération en génération, et cette chute initiale est le commencement d'un mouvement qui se nourrit de lui-même et va en s'accélérant jusqu'à ce qu'enfin le Verbe de Dieu s'incarne pour le renverser. Si, au contraire, on n'admet pas cette chute initiale, il devient plus difficile d'expliquer l'histoire. Pour autant qu'il se soit intéressé à la chute d'Adam, Guénon y voit un mythe destiné à expliquer une dégénérescence fatale de l'humanité. C'est là ce qu'on s'explique mal. Si l'homme bénéficiait à l'origine de la lumière de la spiritualité primordiale, pourquoi s'en est-il graduellement détaché ? Ou bien cette lumière était parfaite et, par conséquent, suffisante, et dans cas on ne comprend pas que l'homme s'en soit si peu que ce soit éloigné ; ou bien alors c'est que la lumière était insuffisante, et dans ce cas la Tradition primordiale n'était pas parfaite, ce qui est en contradiction avec ce que nous en dit Guénon. Le « mythe » (au sens élevé de ce terme) du péché originel confère à l'homme une dignité suréminente dont Guénon le prive. L'Adam biblique est libre, libre d'obéir ou de désobéir ; l'Adam guénonien est soumis à une inéluctable fatalité. Aussitôt manifesté, car il n'est pas créé, le voilà déjà à l'aurore de son déclin. Que reste-t-il à l'homme de quelque temps que ce soit ? En appeler à la grâce divine ? Mais le Principe suprême de Guénon est impersonnel. L'homme ne sera donc « délivré » que par la connaissance, et encore faudra-t-il qu'elle soit initiatique. Et ceci nous

amène à la seconde question, celle de la nécessité où se trouve tout homme en quête de « délivrance » de se rattacher à une organisation initiatique.

9. C'est pour lui le seul moyen efficace de dépasser sa condition, ordinairement douloureuse. L'homme, avec des hauts et des bas, mais finalement d'une manière fatale, déchoit au fil du temps par cela seulement qu'il s'éloigne du Principe, autrement dit de la Tradition primordiale. Il lui reste cependant la ressource de se rattacher à une tradition secondaire. Compte tenu des temps et des lieux, chaque tradition secondaire est une adaptation « providentielle » (si l'on peut dire) de la Tradition primordiale. Le déclin est donc tempéré, d'époque en époque, par ces « revivifications » sans lesquelles l'homme périrait à coup sûr ; cependant, aucune de ces « remontées vers le haut » n'est jamais décisive et le déclin fatalement doit l'emporter un jour, jour qui sera « la fin d'un certain monde », mais nullement « la fin du monde ». La destinée de tout être humain est déterminée par le degré de connaissance réalisé en vertu de l'initiation ou, à défaut de celle-ci, en vertu de son appartenance à une religion. Nous verrons cela en détail plus tard.

10. Si l'homme peut tomber dans l'oubli des vérités traditionnelles, et si même des traditions secondaires peuvent s'éteindre (par exemple celles des Celtes ou des anciens Égyptiens), la Tradition primordiale, elle, est immuable, de sorte que l'on peut se demander si, aux pires moments de l'histoire humaine, elle ne demeure pas cachée dans quelque retraite inaccessible. Guénon ne paraît pas en douter et, pour nous en donner la conviction, use de rapprochements troublants. Cependant, sur ce point comme sur bien d'autres en vérité, notre auteur se borne à tourner autour de la question, d'une manière imposante certes, mais qui n'apporte aucune réponse claire dont nous puissions nous satisfaire. On peut dire que le « mystère » s'épaissit à mesure qu'on l'approfondit.

11. Il faut encore considérer que chacun des quatorze *mânvantaras* dont nous avons parlé plus haut, succession d'humanités à laquelle nous pensons avoir des raisons de ne pas croire, est régi par un *Manu*. Un *Manu* est une « intelligence cosmique », le Législateur suprême du cycle qui est sous sa dépendance. Il est clair que, dès l'instant où l'on estime devoir repousser l'idée de cette suite de quatorze humanités pour lui substituer celle d'une humanité unique, un seul *Manu* est à prendre en considération, à savoir l'Intelligence supra humaine qui régit cette humanité. Mais pour en arriver à cette conclusion, et en même temps à la conviction qu'il n'y a pas une multitude indéfinie de *kalpas* mais un seul *kalpa*, il faut analyser de très près le *Mânava-Dharma-Shastra* (les *Lois de Manou*). L'on se rend compte alors que l'exposé compliqué qui, dans ce livre, se rapporte aux cycles, voile un enseignement bien différent de celui que Guénon nous prodigue.

CHAPITRE III : LA TRIPLE FONCTION CHRISTIQUE

1. S'il n'y a qu'une humanité, d'ailleurs créée, et si, sur ce point, l'obscure théorie des cycles de Guénon doit être rejetée, il reste un seul *Manu*, un seul Législateur universel ; et voyons alors ce que l'on peut en dire à la lumière de l'hindouisme, sans perdre pour autant le contact avec l'œuvre de Guénon.

En premier lieu, comme je l'ai déjà noté ailleurs[1], la racine MN, dans diverses langues, notamment indo-européennes, a donné de nombreux dérivés, parmi lesquels les mots qui désignent l'homme et l'intelligence. C'est pourquoi Guénon fait remarquer[2] que l'on trouve chez divers peuples des noms similaires qui désignent le même principe : *Mina* ou *Ménès* chez les Égyptiens, Minos chez les Grecs, *Menw* chez les Celtes. Quel est ce principe selon Guénon ? Nous l'avons dit : l'intelligence cosmique universelle ; mais on comprendra probablement mieux de quoi il s'agit si nous parlons d'intellect agent *séparé* (l'intellect commun à tous les hommes, et n'appartenant proprement à aucun) familier aux philosophes arabes et repoussé par saint Thomas d'Aquin qui dit, à l'opposé, que tout homme dispose d'un intellect agent, lequel tient son acte de Dieu, Acte pur. *Manu*, de la manière dont Guénon voit ce principe, est cet intellect agent séparé, la *Buddhi* universelle dont nous reparlerons : le mot *mânvantara* est de la même racine verbale que *Manu*. Nous aurons aussi l'occasion de voir que cet intellect agent séparé est l'occasion d'une très grave confusion, car il existe bien un intellect agent toujours en acte et « séparé » ; mais c'est le Verbe divin. Celui-ci possède deux grands attributs, celui de la Clémence et celui de la Rigueur, ainsi que je l'ai exposé dans *L'Illumination du Cœur*, deuxième partie, chapitre X ; c'est pourquoi les écritures hindoues, qui ignorent le Verbe divin tel que nous le connaissons à la lumière de la Révélation, disent cependant que *Manu* a un frère jumeau, *Yama* ; et que, tandis que *Manu* est le Législateur des vivants – c'est-à-dire la Clémence divine qui

[1] *L'Illumination du Cœur*, p. 192, note 1.
[2] *Le Roi du monde*, p. 11.

donne la vie à l'homme – *Yama* est le juge des morts, par quoi il faut entendre la Justice, apparentée à la Rigueur, comme la Grâce l'est à la Clémence[3].

2. *Manu* est l'intelligence cosmique qui reflète la volonté divine, ceci étant bien entendu que cette intelligence est elle-même divine puisqu'elle est le Verbe du Père, et que Dieu est l'Être infini et non, comme l'expose Guénon en divers endroits, l'Être fini – et fini parce qu'au-dessus de lui il y a le Soi, l'Infini métaphysique. L'Inde a appris à Guénon que *Manu* est *Swâyam-Bhuva*, c'est-à-dire « issu de *Swâyam-Bhû* », « celui qui subsiste par soi-même » ; mais au lieu de voir que *Swâyam-Bhû* est le nom qui convient à l'Inengendré absolu, le Père (et *Swâyam-Bhuva* celui qui convient à l'Engendré absolu, le Verbe), Guénon en fait le *Logos*, de sorte que *Manu* n'est pas le Verbe, mais une émanation du Verbe, celui-ci étant, pour Guénon, l'Être fini[4]. Nous résumerons comme suit ces deux façons d'envisager les choses :

GUÉNON	CHRISTIANISME
Swâyam-Bhû : l'Être fini, le Verbe	*Swâyam-Bhû* : le Père
Swâyam-Bhuva : expression du Verbe, *Manu*	*Swâyam-Bhuva* : le Verbe, *Manu*

Pour nous, par conséquent, le *Dharma* est la Loi divine que le Verbe promulgue en sa qualité de Fils unique du Père[5]. C'est ici que, revenant sur nos pas, nous pourrions mettre en évidence que le péché originel de désobéissance consista, de la part d'Adam, à porter la main sur l'Arbre de vie qui, aussitôt, devint pour lui l'Arbre de la connaissance du bien et du mal, de la vie et de la mort ; car, d'une part, l'Arbre de vie « au milieu du jardin », c'était le Verbe lui-même, mais caché ; et, d'autre part, de la bouche du Christ sort « un glaive aigu à double tranchant »[6].

3. *Manu* est le prototype de l'homme considéré spécialement comme être pensant (*mânâva*). Pour nous, c'est le Verbe divin de l'Être *infini* ; pour Guénon, c'est l'intelligence cosmique universelle. Mais si, pour nous, *Manu* est

[3] Ces termes de Clémence et de Rigueur sont empruntés à la Kabbale juive qui, dans sa représentation de l'Homme universel, distingue le bras de la Clémence du bras de la Rigueur. Il est bien évident que pour nous, chrétiens, l'Homme universel est le Verbe qui s'est incarné et s'est présenté à l'homme comme la Miséricorde divine, tandis qu'à la fin des temps il réapparaîtra comme le Justicier.
[4] *Le Roi du monde*, p. 29.
[5] « Le Fils ne peut rien faire de lui-même, à moins qu'il ne le voie faire au Père ; et tout ce que le Père fait, le Fils le fait également. » (*Jean*, V, 19)
[6] *Apocalypse*, I, 16. Le Christ est le maître de la vie et de la mort.

le Verbe, nous devons distinguer les deux aspects du Verbe : premièrement en tant qu'il est en Dieu la deuxième Personne de la Trinité ; et en second lieu, en tant qu'il est incarné et en gloire au plus haut des cieux. Sous ce deuxième aspect, *Manu* correspond au Principe cosmique universel de Guénon. Pour Guénon, *Manu* n'est qu'un législateur cosmique et, sous le nom de *Vaivaswata*, celui de notre humanité, la septième du *kalpa*, comme nous l'avons dit plus haut. Pour nous, Manu est le Verbe incarné en gloire, le Christ-Roi. On voit donc que, dans la perspective du christianisme, *Manu* est tantôt *Swâyam-Bhuva*, le Verbe engendré de toute éternité par le Père, et tantôt *Vaivaswata*, le Législateur suprême, le Roi du monde, le Christ en gloire ; et que, dans la perspective guénonienne, qui est celle de l'hindouisme, *Manu* n'est le Verbe en aucune façon, car c'est l'Être *fini* qui est le Verbe. Il est extrêmement important d'avoir toujours présente à l'esprit cette double distinction, sous peine d'être entraîné aux pires confusions : il y a encore, en effet, un *autre* que le Christ, et qui ne demande qu'une chose, qu'on le prenne pour le Christ. J'ai nommé Satan, qui n'est pas le *Roi du monde*, mais le *Prince de ce monde*, vaincu par le Christ[7].

4. Guénon, par ailleurs, affirme la pluralité des « centres spirituels secondaires » par le moyen desquels il est possible d'accéder à la sagesse de la Tradition primordiale. Il est tentant, depuis la Révélation, de dénoncer toutes les organisations initiatiques, alors que nous ne devrions viser que celles qui, de nos jours, ont l'audace de s'opposer à l'Église du Christ. Dans le passé, je veux dire avant l'Incarnation du Verbe, et même dans les temps présents, là où le Christ n'est pas encore répandu et connu, les organisations initiatiques, plus ou moins ouvertes ou fermées, accordaient ou accordent aux hommes que l'« exotérisme » officiel ne peut satisfaire, une sagesse pré-christique ou – dans le bon sens du terme – anté-christique[8].

Guénon a souvent frôlé la vérité et, parfois même, il l'a dite, ce qui ne pouvait que troubler les esprits ; car, pensait-on, s'il a raison sur un tel point, pourquoi aurait-il tort sur tel autre ? Il ne fait pas de doute pour lui que le Christ est Homme universel, au sens spécial qu'il donnait à ce mot : l'Homme universel est celui qui a « réalisé ». On fera observer que Jésus-Christ n'a rien « réalisé » du tout, si ce n'est la volonté du Père, parce que le Christ n'est pas un homme qui a acquis la « Délivrance » par la méditation métaphysique ; il est Dieu fait homme et, en cette qualité, il apporte aux hommes une délivrance qui n'est pas celle de Guénon. Cette mise au point faite, il nous faut placer immédiatement devant les yeux du lecteur une page admirable du *Roi du monde*, nous réservant de l'éclaircir ensuite, car le texte contient des mots sanscrits qui demandent à être expliqués :

[7] *Matthieu*, IV, 1 à 11 et *Luc*, IV, 1 à 13.
[8] Les organisations initiatiques, en terre d'islam, constituent un cas à part, que nous devons ici laisser de côté.

> « Nous préciserons un point qui semble n'avoir jamais été expliqué d'une façon satisfaisante, et qui est cependant fort important : nous faisons allusion (…) aux Rois Mages de l'Évangile (…). Ces personnages mystérieux ne représentent en réalité rien d'autre que les trois chefs de l'*Agarttha*. Le *Mahânga* offre au Christ l'or et le salue comme « Roi » ; le *Mahâtmâ* lui offre l'encens et le salue comme « Prêtre » ; enfin, le *Brahâtmâ* lui offre la myrrhe (le baume de l'incorruptibilité, l'*amrita*) et le salue comme « Prophète » ou Maître spirituel par excellence. »[9]

5. Avant de commenter ce texte, rapportons ce qui suit : Saint-Yves d'Alveydre (1842-1910) avait dit avant Guénon (qui le reconnaît volontiers) que les chefs de l'*Agarttha* en étaient sortis, à la naissance du Sauveur, pour venir l'adorer à Bethléem. Voici le texte de *Mission de l'Inde en Europe* que Guénon ne cite pas[10] :

> « C'est en effet de votre temple vivant que sont venus les Rois Mages adorer en son berceau le Christ douloureux, divine incarnation du Christ glorieux. »[11]

Ce n'est pas tout. Au début de l'été 1924, un curieux personnage faisait son apparition à Paris. Haut fonctionnaire du régime tsariste, jeté après la Révolution d'Octobre dans une longue suite d'aventures, Ferdinand Ossendowski avait dû fuir en Mongolie : odyssée terrible, qu'il rapporte dans un livre intitulé *Bêtes, hommes et dieux* que publieront les éditions Plon, dans la traduction de Robert Renard. Frédéric Lefèvre, rédacteur en chef des *Nouvelles littéraires*, entra en contact avec le voyageur russe qui avait traversé l'Asie centrale, le Tibet et l'Inde ; et, conscient de l'intérêt supérieur du témoignage de cet aventurier malgré lui, organisa un colloque auquel participèrent, outre Ossendowski lui-même, René Guénon et Jacques Maritain. L'essentiel des propos échangés parut en juillet 1924 dans les *Nouvelles littéraires* ; et on y peut lire que, comme il fallait s'y attendre, Guénon et Maritain se comportèrent – courtoisement – en adversaires. Plus tard, en 1927, Guénon écrivait *Le Roi du monde* où Ossendowski est cité non comme une source – Guénon en avait d'autres, et de meilleures – mais comme le témoin involontaire d'un état de choses des plus singuliers en Mongolie. Ainsi, complétant ce que Ferdinand Ossendowski avait révélé dans *Bêtes, hommes et dieux* (sans peut-être avoir bien compris ce que des Asiatiques lui avaient confié), René Guénon nous expose que l'*Agarttha* n'est pas une rêverie, mais bel et bien un Centre – le

[9] *Le Roi du monde*, pp. 31 et 32.
[10] Page 14 de l'édition de Dorbon-Aîné, 1949. *Mission de l'Inde en Europe* est un ouvrage posthume, qui parut en 1910.
[11] Saint-Yves veut dire : divine Incarnation du Verbe. Le Christ, après avoir été douloureux dans le temps, est entré après sa mort (comme Homme Dieu) dans la gloire du Père, qui est éternelle.

Centre suprême sans doute – où la sagesse de la Tradition primordiale est inaltérablement maintenue. Bien que tenu à garder une certaine discrétion, Saint-Yves n'avait pas hésité un instant à nous le dire : l'*Agarttha* est une immense cité souterraine :

> « Dans les entrailles de la terre, l'étendue réelle de l'*Agarttha* défie l'étreinte et la contrainte de la profanation et de la violence[12]. Sans parler de l'Amérique, dont les sous-sols ignorés lui ont appartenu dans une très haute antiquité, en Asie seulement près d'un demi-milliard d'hommes savent plus ou moins son existence et sa grandeur. Mais on ne trouvera pas un traître parmi eux pour indiquer la position précise où se trouvent son Conseil de Dieu et son conseil des dieux, sa tête pontificale et son corps juridique. (…) La partie centrale de cette terre sainte n'a jamais été profanée. (…) Qu'il suffise à mes lecteurs de savoir que dans certaines régions de l'Himalaya, parmi vingt-deux temples représentant les vingt-deux lettres de certains alphabets sacrés[13], l'*Agarttha* forme le Zéro mystique, l'introuvable. (…) Le territoire sacré de l'*Agarttha* (…) est composé d'une population s'élevant à un chiffre de près de vingt millions d'âmes. (…) Les rajahas indépendants, préposés aux différentes circonscriptions du sol sacré, sont des initiés de haut grade. Etc. »[14]

6. Est-ce que Saint-Yves, marquis d'Alveydre par la grâce du Vatican[15], a inventé tout cela ? Certainement pas. A-t-il été abusé par un mystificateur, ou plusieurs mystificateurs ? Libre à chacun de le penser. Comme Guénon quelques années plus tard, Saint-Yves fut en effet approché vers 1885 par des Asiatiques ; il aurait tenu d'eux ses incroyables informations. Mais Saint-Yves avait la tête plus politique que métaphysique ; son idée fixe était l'avènement de la synarchie (rien de commun avec le fameux « mouvement synarchique » de la guerre 1940-1945 en France) qu'il concevait comme le contraire exact de l'anarchie. Paul Chacornac écrit ce qui suit[16] :

> « Au cours des vingt années antérieures[17], les Hindous étaient entrés en contact, en France, avec au moins deux occidentaux d'orientation plus ou moins traditionnelle. L'un était Saint-Yves d'Alveydre, l'auteur des *Missions*[18] ; mais il semble que ses informateurs hindous furent

[12] Le texte ici rapporté commence par ces mots que je ne comprends pas : « À la surface et… » (dans les entrailles de la terre, etc.). Pourquoi « à la surface » ?
[13] Saint-Yves pense non seulement à l'hébreu qui compte en effet 22 lettres et à l'arabe qui en comptait également 22 à l'origine, mais à la langue primordiale elle-même.
[14] *Mission de l'Inde*, pp. 27 et suiv.
[15] Saint-Yves obtint par sa femme, la comtesse Keller, qui s'adressa à cet effet au Saint Père en 1880, le marquisat romain d'Alveydre.
[16] *La vie simple de René Guénon*, p. 40.
[17] C'est-à-dire, environ, entre 1880 et 1900.
[18] L'autre fut Yvan Le Loup (1871-1926), qui signait ses ouvrages du nom de Sédir.

> découragés par ses préoccupations sociales et par son obstination à considérer les enseignements qu'on lui transmettait non pas comme un enseignement traditionnel qu'on doit recevoir et s'assimiler, mais comme des éléments destinés à s'intégrer dans un système personnel. »

Il paraît donc que Saint-Yves aurait dû garder pour lui les « secrets » qui lui avaient été confiés dans le seul but d'orienter sa pensée. Il ne le fit pas, bien au contraire, non cependant sans avoir longuement réfléchi sur les conséquences de son acte :

> « Avant d'écrire ces pages, dit Saint-Yves au début de la préface à *Mission de l'Inde*, j'ai longtemps hésité, longtemps prié dans l'angoisse, dans l'humilité et dans l'anéantissement de moi-même. Je me suis relevé avec une indicible résolution, certain du bien que je vais faire, non seulement aux nobles esprits qui ont adhéré à mes œuvres précédentes, mais aux peuples des deux parties du monde auxquelles je m'adresse aussi. »

Toutefois, Saint-Yves, aussitôt le livre écrit, se ressaisit, comprenant, mais un peu tard, qu'il divulguait des choses sur lesquelles il aurait dû garder le silence. Quand *Mission de l'Inde* parut, Saint-Yves en ordonna la destruction, ce qui fut fait, à l'exception d'un seul exemplaire dont hérita son beau-fils, le comte Keller. « En 1909 des amis de Saint-Yves réussiront à réimprimer le livre, mais à un très petit nombre d'exemplaires dont la plupart furent pilonnés par les Allemands pendant l'occupation. »[19] Ainsi, ce qui devait rester caché fut étalé au grand jour, et c'est ici que nous devons rappeler que Guénon, qui avait reçu une information beaucoup plus étendue que Saint-Yves, lui non plus ne fit pas montre de prudence, ou bien pensa avoir le droit de braver l'interdit : il écrivit *Le Roi du monde* et aussitôt après la parution de ce livre, les Hindous avec lesquels il était en correspondance suivie jusque-là rompirent tout contact avec lui et à jamais.

7. On a cherché à Guénon une mauvaise querelle à propos du titre même de son livre, certains ayant cru comprendre que le « Roi du monde » et le *princeps hujus mundi* étaient, dans l'esprit de Guénon, une seule et même entité[20]. Satan est le « Prince de ce monde ». Le rapprochement de « Prince de *ce* monde » et de « Roi *du* monde » est manifestement erroné, ou procède d'une mauvaise intention, car Guénon s'explique très clairement là-dessus :

---

[19] P. Ravignac et P. Mariel, *Les Maîtres spirituels*, « Bibliothèque de l'irrationnel », collection dirigée par Louis Pauwels, Paris, 1972, p. 54

[20] Cf. *Études traditionnelles*, n° 273, p. 51 ; n° 276, pp. 189 à 196 ; n° 278, pp. 289 à 292. Les pages que je viens d'indiquer contiennent les réponses de Guénon à un collaborateur du numéro spécial *Satan* des *Études carmélitaines*.

> « Le titre de Roi du monde, pris dans son acception la plus élevée, la plus complète et en même temps la plus rigoureuse, s'applique proprement à *Manu*, le Législateur primordial et universel. »[21]

Or nous avons dit plus haut que *Manu* ne pouvait être que le Verbe divin, et même le Verbe incarné et en gloire. Aussi bien l'Église catholique célèbre-t-elle chaque dernier dimanche d'octobre, depuis 1925, la fête du Christ-Roi : « Pilate dit à Jésus : tu es donc roi ? Jésus répondit : tu le dis, je suis roi ».
À la suite du texte cité plus haut, Guénon expose pourquoi le chef de l'*Agarttha* peut, de son côté, porter le titre de Roi du monde :

> « Ce qu'il importe essentiellement de remarquer ici, c'est que ce principe (*Manu*) peut être manifesté par un centre spirituel établi dans le monde terrestre par une organisation chargée de conserver intégralement le dépôt de la tradition sacrée d'origine non humaine, par laquelle la sagesse primordiale se communique à travers les âges à ceux qui sont capables de la recevoir. Le chef d'une telle organisation, représentant en quelque sorte *Manu* lui-même, pourra légitimement en porter le titre et les attributs. »

Le raisonnement est bien simple. Si, comme nous l'avons dit plus haut, *Manu* est le Verbe sous son double aspect de personne de la Trinité divine et de Christ en gloire et si, d'un autre côté, *Manu* est représenté par le chef de l'*Agarttha*, qui est *Brahâtmâ* – alors le titre de « Roi du monde » convient au Verbe incarné ; et le « Prince de ce monde », Satan, est complètement en dehors de ces considérations. Les choses étant ainsi mises au point, on peut comprendre que le Christ, à sa naissance, ait été salué comme Roi par les trois Rois Mages – si ceux-ci sont effectivement le chef de l'*Agarttha* et ses deux assesseurs – et si, par conséquent, l'*Agarttha* n'est pas une fiction.

8. Sur l'*Agarttha* même, Guénon se montre beaucoup plus réservé que Saint-Yves d'Alveydre et, soit par prudence, soit pour une autre raison, se garde bien d'entrer dans des détails trop précis. On comprend cependant que pour lui l'*Agarttha* est bel et bien une réalité ; mais une réalité inaccessible à ceux qui ne seraient pas expressément invités à la connaître, et inaccessible pour des raisons plus profondes que celles que nous donne Saint-Yves. L'*Agarttha* se trouve dans les entrailles du globe : soit ; c'est une manière de dire que ce centre suprême échappe aux regards humains. Mais peut-être doit-on comprendre que l'*Agarttha* est inaccessible parce que ce centre ne se trouve pas dans le monde des choses corporelles et sensibles. C'est là une hypothèse, une hypothèse qui détruirait les vues un peu trop simplistes de Saint-Yves d'Alveydre ; mais ce n'est qu'une hypothèse à côté de celle qui fait de l'*Agarttha* un royaume

[21] *Le Roi du Monde*, p. 11.

souterrain – ce qui est évidemment une extravagance aux yeux des géophysiciens. Mais extravagance ou non, cette deuxième hypothèse permettrait peut-être de comprendre certaines précisions que donne Saint-Yves quand il nous apprend que « le *Brahâtmâh* actuel[22] est monté sur le trône pontifical en 1848, dans des circonstances difficiles, qu'il a su dominer d'une vue haute et sage ».

9. Si, dans *Le Roi du monde*, Guénon ne se hasarde pas à nous décrire les structures du centre suprême, ni le genre de vie qu'on y mène, il est, en revanche, précis sur un autre point : la correspondance entre les trois têtes de l'*Agarttha* et les trois « mondes » qui, selon lui, constituent la manifestation tout entière. Nous reviendrons plus loin sur la question des trois mondes. Bornons-nous à dire ici que, selon l'hindouisme, la manifestation est un *Tribhuvana*, un triple monde, à savoir : *Bhû*, la manifestation corporelle, *Bhuvas*, la manifestation purement psychique, et *Swar*, la manifestation céleste (le « monde » des anges). Ces « mondes », nous dit Guénon, sont respectivement les domaines propres du *Mahânga*, du *Mahâtmâ* et du *Brahâtmâ* ; et par ces termes, nous devons entendre tout d'abord des fonctions, ensuite des personnages exerçant ces fonctions. Ces personnages sont humains et donc mortels. À la naissance du Christ, c'étaient les trois Rois Mages qui vinrent le saluer comme le Maître des trois mondes[23]. Mais citons Guénon :

> « Le *Mahânga* représente la base du triangle initiatique[24] et le *Brahâtmâ* son sommet ; entre les deux, le *Mahâtmâ* incarne en quelque sorte un principe médiateur (la vitalité cosmique, *l'Anima Mundi* des hermétistes) dont l'action se déploie dans l'« espace intermédiaire ».[25]

Il est bon d'indiquer ici que Saint-Yves, avec d'autres mots, dit à peu près la même chose dans *Mission de l'Inde* (p. 42) :

> « Il n'y a au-dessus d'eux[26] que le triangle formé par le souverain pontife, le *Brahâtmâ*, support des âmes dans l'esprit de Dieu, et par ses deux assesseurs, le *Mahâtmâ*, représentant l'âme universelle, et le *Mahânga*, symbole de toute l'organisation matérielle du cosmos. »[27]

Au *Brahâtmâ* appartient la plénitude des deux pouvoirs sacerdotal et royal, envisagés principiellement. Des trois chefs de l'*Agarttha*, c'est le plus grand ; c'est le Roi Mage qui offre la myrrhe au Christ et le salue comme Prophète.

[22] Saint-Yves écrivait en 1886.
[23] Le pape est le représentant du Christ. Sa tiare est une triple couronne, le *triregnum*.
[24] Notons, en interrompant Guénon, que le triangle avec un œil en son centre est loin d'être étranger au symbolisme catholique.
[25] *Le Roi du monde*, p. 31.
[26] Au-dessus des cercles des sages de l'*Agarttha*.
[27] On aura remarqué que Saint-Yves parle de « triangle », image reprise par Guénon.

Que ce soit dans le passé ou que ce soit encore aujourd'hui, la tête de l'*Agarttha* est un personnage humain qui représente la fonction suprême du Christ, la fonction de prophète, au sens absolu de ce terme[28] qui englobe la fonction sacerdotale et la fonction royale. Ce *Brahâtmâ*, dont nous disons qu'il est l'aspect suprême du Christ a, dans le lamaïsme, un représentant terrestre et bien visible : le *Dalaï-lama*. Ensuite, la fonction globale et suprême du *Brahâtmâ* se divise : le *Mahâtmâ* représente plus spécialement l'autorité spirituelle, le pouvoir sacerdotal du Christ, Prêtre par excellence, tandis que le *Mahânga* représente le pouvoir temporel du Christ qui est, par excellence également, le Roi. Ces deux autres chefs de l'*Agarttha* sont représentés sur terre par le *Tashi-lama* et le *Bogdo-Khan* du lamaïsme.

10. Comment, sous quelle forme existe l'*Agarttha*, dont les Rois Mages sont sortis, paraît-il, pour venir adorer le Christ, je l'ignore. Mais ce dont je suis bien assuré est en tout cas que, s'il existe un centre suprême qui résume synthétiquement la Tradition primordiale, ce centre est la chose du Christ, et du Christ seul, vrai Dieu et vrai homme. La Tradition primordiale préservée quelque part et de quelque mystérieuse façon[29], serait demeurée intacte pour servir de témoin, réserve ultime, prémices aussi du christianisme intégral et qui est encore à venir. Ainsi s'expliquerait l'adoration des Rois Mages que nous relate l'Évangile de saint Matthieu. Il est vrai que pour concevoir une telle chose, il faut au moins être au-dessus de cette pensée « qu'on ne sait si les Mages étaient rois ni s'ils étaient trois », comme l'écrit un lexicologue, non sans une certaine désinvolture[30].

11. À propos de l'*Agarttha* que Saint-Yves d'Alveydre ne nous présente pas comme le paradis, mais plutôt comme une grande et sage société dirigée par des hommes arrivés à la sainteté, notons encore une chose qui n'est pas dénuée d'importance. Certains auteurs ont émis l'hypothèse que les Tsiganes, qui paraissent condamnés à errer sans fin et qui, en tout cas, sauf de très rares exceptions, sont incapables de se fixer où que ce soit, auraient eu pour patrie d'origine le « Royaume du Prêtre Jean »[31], qui n'est pas l'Éthiopie comme certains l'ont pensé, mais une région sacrée, non localisable, celle-là même où les Rose-Croix authentiques, qui ont tant intrigué Descartes, se seraient repliés, dit-on, en 1648, au lendemain de la guerre de Trente Ans. Ce « Royaume du Prêtre Jean » où, nous rappelle Guénon, Wolfram von Eschenbach dit que le Saint Graal fut finalement transporté, serait l'*Agarttha* ; et, dans cette

[28] *Matthieu*, XVI, 14 ; *Marc*, VIII, 28 ; *Luc*, VII, 16 et IX, 19 ; *Jean*, VI, 14 ; VII, 40 et IX, 17.
[29] Saint-Yves, quand il nous décrit l'*Agarttha* comme s'il y avait été, nous parle d'un peuple en quelque sorte réservé, dont le noyau est composé de saints, mais qui n'est pas, dans son ensemble, absolument exonéré du mal : « La police y est faite par les pères de famille, les délits sont déférés aux initiés "de service" », comme dit comiquement Saint-Yves (p. 31 de l'ouvrage cité). Il y a donc des délits et des arbitres de paix dans ce monde étrange ; il n'est pas affranchi du péché originel, mais il est préservé de ses conséquences les plus funestes.
[30] Xavier-Léon Dufour, s.j., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, p. 349.
[31] François de Vaux de Foletier, *Mille histoires des Tsiganes*, p. 22.

hypothèse, les Tsiganes auraient été, à l'origine de leur histoire, un peuple expulsé du Centre suprême, on ne sait quand, ni à la suite de quelle faute majeure, ou de quelle révolte. C'est là d'ailleurs ce qu'affirme Saint-Yves :

> « Ces pauvres gens ont emporté avec eux quelques vagues souvenirs, quelques formules noyées dans un amas de superstitions plus ou moins grossières. »[32]

12. Pour terminer ce chapitre, je place devant les yeux du lecteur un petit tableau que je ne commenterai pas, sauf sur deux points, parce qu'il regroupe les notions qui viennent d'être étudiées. Le premier commentaire est le suivant : tout homme est un composé hylémorphique, c'est-à-dire que tout homme est un corps et une âme. L'âme d'un être vivant est une forme psychique ; seule l'âme humaine, principe immédiat de vie, est elle-même vivifiée par l'esprit, « lumière » d'origine divine qui l'illumine, la spiritualise et fait que l'homme est une intelligence impérissable, comme je me suis attaché à le montrer dans *L'Illumination du Cœur*. C'est le sens du mot « esprit » que l'on peut lire dans le tableau. En second lieu, le « principe » intermédiaire est appelé Pontifex parce que c'est par celui qui établit un « pont » que le ciel peut être gagné. Le véritable *Pontifex* est évidemment le Christ, mais le Pape le représente sur terre. On voit donc que le tableau qui suit concerne toujours une triple réalité envisagée sous neuf angles différents de vision intellectuelle.

Présents des Rois Mages	Or	Argent	Myrrhe (baume d'immortalité)
Fonctions	Pouvoir royal	Pouvoir sacerdotal	Principe de ces deux
Titres du Christ	Roi	Prêtre	Prophète
Dans l'*Agarttha*	*Mahânga*	*Mahâtmâ*	*Brahâtmâ*
À l' « extérieur »	*Bogdo-Khan*	*Tashi-Lama*	*Dalaï-Lama*
Microcosme	Corps	Âme (psyché)	Esprit
Macrocosme	Monde de la Terre (*Bhû*)	Monde de l'Atmosphère (*Bhuvas*)	Monde du Ciel (*Swar*)
Principes	« Terrestre »	Intermédiaire (*Pontifex*)	« Céleste »
Histoire de l'Occident	Empereur	Pape	Principe des deux : le Christ

[32] *Mission de l'Inde en Europe, mission de l'Europe en Asie*, pp. 86 et suiv.

CHAPITRE IV : LES ÉCRITURES HINDOUES

1. Bien que Guénon, en de nombreux passages de son œuvre, en appelle au taoïsme, et même qu'il ait consacré tout un livre, *La Grande Triade*, à cette tradition, nous n'en dirons que peu de choses dans cette étude et cela pour deux raisons. La première est que notre sujet est avant tout la métaphysique guénonienne et non les rapports qu'elle peut avoir avec diverses traditions ; la seconde, que nous ne pouvons donner à cette étude l'extension démesurée qu'elle ne manquerait pas de prendre si nous nous égarions du côté du taoïsme et, à plus forte raison, du côté de l'ésotérisme islamique ou de la Kabbale juive. Cependant, comme Guénon, dans ses premiers travaux, s'est essentiellement appuyé sur la tradition hindoue et non point, comme certains le disent, sur les philosophies « indiennes »[1], nous garderons toujours le contact avec cette tradition, et ceci nous oblige à en dire quelques mots sans plus tarder.

2. Les plus anciens textes de la *Shruti* remonteraient, paraît-il, à quelque trois mille ans avant notre ère, voire quatre mille ans. Dans le fond, on n'en sait rien et les indianistes de profession sont loin d'être d'accord sur ce point. Le *Vêda* lui-même, qui se divise en *Rig-Vêda*, *Yajur-Vêda*, *Sâma-Vêda* et *Atharva-Vêda*, se donne comme l'écho le plus direct qui soit de la tradition primordiale. Ici, nous devons observer que la tradition vraiment primordiale est la tradition adamique, de sorte que ce dont le Védisme pourrait se réclamer est seulement la tradition qui remonte à Noé. Mais qui est Noé ? Bien évidemment, l'histoire de Noé telle qu'elle est rapportée dans la *Genèse* est un mythe qui, comme tous les mythes, cache une réalité difficilement accessible. Il est dérisoire de se donner pour tâche, comme on l'a fait, de retrouver les débris de l'arche sur le mont

[1] L'hindouisme, qui exclut le jaïnisme et le bouddhisme, est un immense corps doctrinal et non en ensemble de philosophies conçues par des individualités.

Ararat. Le mot hébreu que nous traduisons par « arche » est *theba*[2] et il suffit de songer à la Thèbes d'Égypte, ou même à celle de la Grèce, pour comprendre que l'arche de Noé, plutôt qu'un bateau, est un centre spirituel où se seraient repliés, au moment de la catastrophe diluvienne, ceux qui avaient pour mission de transmettre, d'un cycle d'existence (le *dwapara-yuga*) à un autre (le *kali-yuga*, qui est le dernier « âge » de l'humanité), la sagesse la plus ancienne, celle de la Tradition primordiale elle-même. Cette remarque nous donne à penser que la tradition védique elle-même est secondaire par rapport à la Tradition primordiale ou adamique, tout en étant beaucoup plus que ce qu'en disent les indianistes officiels.

3. Chacun des quatre *vêdas*, ou des cinq quand on distingue deux *yajur*, l'un appelé blanc, l'autre appelé noir, comprend un nombre considérable de textes : 1) hymnes contenant des formules d'incantation (*mantras*), ce sont les *samhitas* ; 2) des commentaires sur le rituel (les *Brâhmanas*) ; 3) des explications sur le *sacrifice* destinées à l'homme qui, sa vie faite, se retire dans les forêts pour méditer (ce sont les *Aranyakas*, les « livres de la forêt » ; 4) les *Upanishads*, qui traitent de la vérité pure, de la gnose métaphysique (les *Upanishads* constituent la « fin du *Vêda* », le *Vêdantâ*) ; 5) les *Sûtras*, « fils conducteurs », recueils d'aphorismes se rapportant au rituel védique[3].

Telle est la *Shruti*. Il importe peu que les indianistes aient décrété que les 108 *Upanishads* s'échelonnent entre le Ve siècle avant notre ère et le IIe siècle de notre ère : ces spécialistes se basent sur des textes écrits[4] et ne tiennent pas compte du fait qu'avant d'avoir été fixés par l'écriture, les *Upanishads* – et le remarque peut être généralisée à toute la *Shruti* – étaient communiqués oralement de maître à disciple : les gens de ces époques lointaines possédaient une mémoire prodigieuse ; et l'on peut même dire qu'en un certain sens, la fixation par l'écriture de ce qui, à l'origine, était transmis par la parole, est déjà l'indice d'un certain déclin. Le fait n'est pas particulier à la tradition hindoue. Si nous connaissons peu de chose de la tradition des Celtes continentaux, c'est pour la même raison : la transmission de la sagesse se faisait oralement ; les paroles sacrées, jamais écrites, étaient gravées dans les esprits, et cette absence de littérature écrite ne doit certes pas être imputée à une infériorité intellectuelle. « La Gaule romanisée fournit du premier coup tant de professeurs, de grands avocats, d'éminents administrateurs, qu'il faut bien supposer une préparation antérieure des Gaulois »[5].

[2] Le mot *arche* dérive du mot *arca* dont la signification première est *coffre*, c'est-à-dire ce dans quoi est contenu (verbe *arcere*), mis à l'abri, et en même temps caché, quelque chose de précis. D'où le mot *arcane* qui désigne toute chose mystérieuse et secrète.

[3] Pour plus de détails, on consultera *Approches de l'Inde,* textes et études publiés par les *Cahiers du Sud*, pp. 28 à 33.

[4] Rappelons encore que le sanscrit n'a jamais été couramment parlé. C'est une langue savante artificiellement créée, que l'on peut comparer au latin médiéval, celui de saint Thomas d'Aquin par exemple.

[5] Henri Hubert, *Les Celtes*, collection « Evolution de l'humanité », Albin Michel, 1950, Paris, volume XXI bis,

4. Outre la *Shruti*, qui a été « entendue », les écritures hindoues comprennent encore la *Smriti* qui résulte d'une réflexion sur la *Shruti*. Elle rassemble des traités de phonétique, d'astronomie, de grammaire, etc., et de connaissances considérées comme plus inférieures, comme la médecine, l'art militaire, la musique, l'architecture ; mais on y trouve aussi le *Mânava-dharma-shâstra* (les *Lois de Manou*) ; les deux grandes épopées (*itihâsas*) dont l'une, le *Mahâbhârata*, contient la célèbre *Bhagavad-gîtâ* (le « chant du Bienheureux ») ; des livres de mythologie et de légendes (les *purânas*) dont le fond est très ancien, et enfin les *darshanas*.

5. Le mot *darshana* signifie « vue » ou « point de vue ». Les choses n'apparaissent pas de la même façon à ceux qui les approchent pour les étudier. D'abord, l'un peut avoir une vue pénétrante, un autre une vue faible ; ensuite, les angles de vision peuvent varier. On connaît l'histoire des aveugles qui palpent un éléphant. L'un croit reconnaître une colonne parce qu'il touche un pied, un autre croit qu'il a affaire à une sorte de serpent parce que ses mains ont rencontré la trompe. Ainsi, la vérité est bien une, mais comme il y a diverses manières de l'aborder, et que tout le monde n'est pas également qualifié pour la connaître et surtout pour la connaître telle qu'elle est en elle-même, il y a divers « points de vue » qui paraissent se contredire mais qui, au fond, se complètent. L'Inde en compte six. Le premier est centré sur la logique : c'est le *Nyâya-darshana*. Le second, sur la connaissance expérimentale : *Vaishâshika-darshana*. Le troisième est cosmologique et explique l'existence du monde par deux principes complémentaires qui ne sont pas sans quelque ressemblance avec l'acte et la puissance d'Aristote : c'est le *Sânkya-darshana*. Le quatrième, le *Yoga-darshana*, traite de l'union avec le divin, que l'on obtient par la concentration et par des exercices respiratoires et corporels appropriés. Le cinquième, la *Pûrva-Nîmânsâ*, est une réflexion sur la *Shruti*. Le sixième enfin, et certes le plus important, est l'*Uttara-Mîmânsa* (*uttara* signifie « suprême »), mieux connu sous le nom de *Vêdantâ*. Ce dernier *darshana* est une synthèse des *Upanishads* qui déclare l'identité du Soi (*Atmâ*) et du Principe absolu de toutes choses, *Brahma*.

Le mot *vêdantâ*, qui signifie « fin du *vêda* », peut être pris dans un sens large et dans un sens restreint. Au sens large, c'est la sagesse védique par laquelle s'achève la *Shruti* ; c'est donc l'ensemble des *Upanishads*. Au sens restreint, c'est plus particulièrement l'*Uttara-Mîmânsa*, le *darshana* qui condense cette sagesse, et c'est dans ce dernier sens qu'il en sera fait usage dans la suite de cette étude. Le *vêdantâ* sera donc le terme qui désignera la connaissance (*vidya*) du suprême *Brahma.*

---

p. 318.

6. La connaissance suprême, selon ce que nous en dit Guénon, est le fruit de la plus haute intuition intellectuelle, et elle se laisse résumer en quelques mots : le Soi (*Atmâ*) et *Brahma* (l'Absolu) sont une seule et même réalité. Nous aurons l'occasion de développer cette affirmation et d'examiner dans quelle mesure elle exprime la vérité. L'opinion commune, que nous suivrons, est, comme nous l'avons dit, que la *Shruti* (« audition ») a été originellement « entendue » par des sages mythiques, le mot *shrotra* dont dérive *Shruti* signifiant « oreille ». De là vient que la *Shruti* est une « révélation » : nous comprenons, en effet, que dans un passé très lointain, le peuple hindou a bénéficié d'une révélation particulière sur laquelle s'est fondée sa tradition. Cette révélation, nous la tenons pour nécessaire en des temps où le Christ ne s'était pas encore manifesté, mais non point pour suffisante puisque c'est précisément le Christ qui est la Révélation totale. Dieu n'a jamais laissé ses créatures dans l'indigence, et c'est par des communications diverses aux hommes des temps antérieurs au Christ que nous nous expliquons l'existence de leurs traditions : privés de celles-ci, ils eussent été dans les ténèbres les plus profondes. C'est dire que nous voyons dans les traditions authentiques qui précédèrent le christianisme, des christianismes véridiques mais incomplets et chargés néanmoins de richesses qu'il faudra, dans les derniers temps, ramener aux pieds du Christ car elles lui appartiennent[6].

7. De telles considérations sont complètement étrangères à Guénon. Il repousse donc l'idée que la *Shruti* ait été une « révélation », mais il ajoute : « au sens religieux et occidental de ce mot »[7], conformément à sa conception fondamentale qui oppose Occident à Orient et religion à métaphysique, ainsi que nous le dirons mieux plus tard. La *Shruti* fait autorité par elle-même parce qu'elle est fondée sur l'intuition intellectuelle dont nous parlions plus haut, ce qui la distingue de la *Smriti* qui est, elle, une manière de réflexion ou de « conscience réfléchie » dont l'objet est la *Shruti*. Ainsi la *Smriti* tient son autorité de la *Shruti*, qui relève de la Tradition primordiale[8], laquelle est d'essence non humaine. Est-ce à dire que la Tradition primordiale est une révélation accordée par Dieu à son peuple à l'origine des temps ? Ainsi formulée, cette assertion, aux yeux de Guénon, n'a pas de sens, car Dieu n'est que l'Être, principe de la manifestation, et cet Être, étant *fini*, comme Guénon le répète inlassablement, n'est pas le Principe premier, métaphysiquement parlant. Ce principe premier est le Soi (*Âtmâ*) dont Dieu (l'Être fini) n'est qu'une détermination. Les religions qui toutes sont *exotériques*, c'est-à-dire ouvertes à tous, visent l'Être principiel divin ; la métaphysique seule, qui est *ésotérique*, et par conséquent réservée à une élite, vise le Soi ; et la Tradition primordiale inclut cette distinction fondamentale. Il faut donc dire que cette Tradition est

[6] On remarquera que la tradition islamique, postérieure au Christ, échappe à cette vue des choses. Il y a là un problème qu'il s'agira d'élucider en temps opportun.
[7] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 22.
[8] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*.

plus que divine et qu'elle possède spontanément, sans qu'il y ait à chercher plus loin, la doctrine de l'Identité suprême selon laquelle le Soi (*Âtmâ*) de tout être humain et l'Absolu (*Brahma*) sont une seule et même réalité : la Réalité suprême en dehors de laquelle il n'y a rien. Cette doctrine se suffit à elle-même et il y aurait lieu de se demander qui l'a enseignée pour la première fois ; mais tout homme peut « réaliser » cette Réalité suprême, pourvu, bien entendu, qu'il soit qualifié à suffisance à cet effet et, en outre, soutenu dans son entreprise par les moyens que lui propose la tradition à laquelle il appartient, en tant que cette tradition est *initiatique* (tout en présentant par ailleurs, et le cas échéant, un aspect religieux). Car si les hommes de la tradition primordiale pouvaient être directement conscients de cette Identité, qui est le dernier mot de tout, cette conscience au fil des temps, s'est dégradée, et il devint nécessaire, non seulement que la doctrine en question fût consignée dans des livres sacrés, mais encore qu'entrât en jeu l'action d'une « influence spirituelle » susceptible de provoquer l'éveil des qualifications latentes chez quiconque s'engage dans la voie initiatique.

8. À partir d'un certain moment de l'histoire humaine, la « réalisation » parfaite de l'Identité suprême ne fut donc plus possible en l'absence d'une « influence spirituelle » (non psychique, notons-le bien) transmise régulièrement de maître à disciple par le moyen de rites initiatiques appropriés. Guénon souligne fortement que cette influence spirituelle indispensable – nécessaire mais non point suffisante, puisqu'il faut, en outre, que celui qui la reçoit possède virtuellement un minimum de qualification – n'est pas une « grâce » qui, comme l'enseignent les religions, descendrait sur l'être humain pour le relier aux états supérieurs à celui qui est le sien, mais sans l'y faire pénétrer ; l'influence spirituelle, dont nous aurons beaucoup à reparler, permet à l'homme qualifié qui en bénéficie la *réalisation effective* de ces états et, finalement, par-delà l'ensemble hiérarchique de ceux-ci, la *réalisation* parfaite de l'Identité suprême. La grâce religieuse qui, en tout état de cause, n'opère jamais cette Identité, est reçue passivement ; l'influence spirituelle métaphysique confère au contraire une activité réalisatrice qui doit, en principe, aboutir à la connaissance suprême dont nous avons parlé plus haut[9]. Le mystique qui, selon Guénon, est toujours prisonnier de l'exotérisme religieux, est donc un passif, tandis que l'initié, entré dans la sphère de l'ésotérisme, est un actif. La transmission régulière de l'influence spirituelle constitue une « chaîne » et cette chaîne, quand on la remonte, aboutit à un maître spirituel dont se réclame l'initié qui appartient à la généalogie que cette chaîne représente. Mais ce maître spirituel, a-t-il été lui-même initié ? Si oui, c'est qu'il n'est, en réalité, qu'un maillon de la chaîne. Si non, c'est qu'il est nativement un initié ou qu'il s'est, en quelque sorte, initié lui-même… Nous sommes ici en présence d'un problème qu'en suivant Guénon nous essayerons de mieux cerner.

[9] *Aperçus sur l'initiation*, pp. 25 et 26.

CHAPITRE V : LA DOCTRINE DE LA NON-DUALITÉ

1. Les *darshanas* sont des traités attribués à des personnages dont on ne sait pas grand-chose ou dont on ne sait rien, sinon que ce sont des *âchâtyas*, des maîtres spirituels. Ainsi les *Brahma-sûtras* qui exposent le *Vêdânta* et qui seront le principal objet d'attention de Shankarâchârya (788-820), sont attribués à Bâdarâyana. Chaque *darshana* est à l'origine d'une école illustrée par des commentateurs bien connus, ayant vécu au cours de l'ère chrétienne. Il est sans utilité d'aligner ici des noms ; il suffit de savoir que la grande métaphysique hindoue est celle des deux plus importants vêdântins, Shankara, déjà nommé, et Râmânuja (1050-1137). S'inspirant du *Vêdantâ*, Shankara enseigne la Non-Dualité (*adwaita*) absolue, doctrine radicale que l'on peut résumer courtement en ces termes : le Soi (*Âtmâ*) de l'être humain est identiquement *Brahma*, l'Absolu. Mais qu'est-ce que le Soi ? Ce n'est pas l'individualité humaine, le « moi » ; ce n'est même pas la personnalité au sens où l'entendent les modernes ni même, à vrai dire, au sens où ce terme était utilisé par les scolastiques[1]. Le « Soi »[2], nous dit Guénon, est le principe transcendant et permanent dont l'être manifesté, l'être humain, par exemple, n'est qu'une modification transitoire et contingente, modification qui ne saurait d'ailleurs aucunement affecter le principe. En tant que tel, le Soi n'est jamais individualisé et ne peut pas l'être car, devant être toujours envisagé sous l'aspect de l'éternité et de l'immutabilité, il n'est évidemment susceptible d'aucune particularisation qui le ferait être « autre que soi-même ». À cet endroit de son exposé, Guénon développe une théorie selon laquelle le Soi est proprement l'Infini métaphysique ou, ce qui revient au même, la Possibilité universelle (nous reviendrons sur ces notions). Le Soi est le principe de tous les « états de

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 35 et suiv.

[2] En sanscrit, le substantif masculin *âtmâ* employé aux cas régimes du singulier a la valeur du pronom réfléchi « soi » (*swayam*) pour les trois genres, les trois nombres et les trois personnes. *Âtmâ* n'a pas le sens de « souffle » ; c'est la réalité en soi sous l'apparence phénoménale. Néanmoins, le mot est apparenté à des termes indo-européens qui ont la valeur de « souffle » (cf. l'allemand *atmen*, respirer).

l'être » ; et ceci doit s'entendre non seulement des états manifestés, individuels comme l'état humain, ou supra-individuels, mais aussi de l'état non manifesté comprenant toutes les possibilités qui ne sont susceptibles d'aucune manifestation, en même temps que les possibilités de manifestation elles-mêmes en mode principiel. Mais le Soi lui-même n'est que par Soi, n'ayant et ne pouvant avoir, dans l'unité totale et indivisible de sa nature intime, aucun principe qui lui soit extérieur.

2. Il est immédiatement évident que l'exposé de Guénon soulève de multiples problèmes dont, en particulier, celui de la transmigration, sur lequel nous reviendrons en temps opportun. Dire que le Soi transmigre d'états en états (et ces états sont d'abord manifestés, ensuite non manifestés), c'est faire comprendre que sur ce principe suprême pèse une sorte de fatalité qui le force à revêtir indéfiniment des états, individuels ou non, illusoires en définitive, dont il est prisonnier jusqu'à ce qu'enfin, par la connaissance, et la connaissance seule, il réalise ce qu'il est de toute éternité. Lorsqu'advient cette illumination, c'est, pour le Soi engagé dans telle « série transmigratoire », la Délivrance (*Moksha*) et la Délivrance définitive. Désormais, aux yeux du Soi qui a réalisé son « aséité », la manifestation est « rigoureusement nulle » : expression que Guénon affectionne, que nous retrouverons plus d'une fois et qui réduit à néant toutes les objections que l'on croirait pouvoir tirer de l'état de « servitude » du Soi. Quand le Soi s'est réalisé, il est évident pour lui qu'il n'a jamais été prisonnier (sinon en mode illusoire). Nous reprendrons cette question plus tard, en même temps que toutes celles que cette théorie conduit à poser.

3. « Le Soi ne doit pas être distingué d'*Âtmâ* ; et, d'autre part, *Âtmâ* est identifié à *Brahma* même ; c'est, dit Guénon, ce que nous pouvons appeler l'Identité suprême »[3]. Cette brève phrase, si elle résume bien l'essence de la doctrine de Guénon et – peut-être – celle de Shankara, ne condense certainement pas, en tout cas, celle de Râmânuja, qui est beaucoup plus nuancée. Râmânuja est bien vêdântin ; il s'appuie lui aussi sur les *Brahma-sûtras* de Bâdarâyana ; mais il conclut autrement que Shankara, son illustre prédécesseur. En effet, il affirme que si le Soi du connaissant humain n'est pas, sous un certain angle, distinct de *Brahma*, néanmoins il en est distinct sous un autre. C'est la doctrine appelée la « Non-Dualité différenciée ». Là où Shankara (et Guénon à sa suite) identifie le Soi de tout être humain à *Brahma*, de sorte qu'il n'y a qu'un seul Soi et, en réalité ultime, que des individualités humaines illusoires, Râmânuja discerne autant de « Soi » qu'il y a d'individus humains, si bien qu'aucun de ces « Soi » n'est identiquement *Brahma* et que tout individu humain, comme tel, peut élever une prétention à l'existence. Cette position doctrinale, qui paraît insuffisante à Guénon, est plus proche, dans la mesure où l'on peut, en l'occurrence, parler de proximité, de la pensée chrétienne de saint Thomas

[3] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 47.

d'Aquin. La création, dit celui-ci, est une relation du créé au créateur, et cette relation n'est réelle que du point de vue de la créature ; en Dieu, elle est irréelle comme nous le verrons mieux ultérieurement. Ainsi, de son point de vue à elle, la créature existe bien *devant* son créateur, encore qu'il n'y ait rien *en dehors* de Dieu, car Dieu a fait la créature de telle sorte qu'elle est justifiée, sous certaines conditions, dans le sentiment qu'elle a d'exister *devant* Lui. (On remarque qu'il est ici question de *création* et non de *manifestation*.) Même pour un chrétien, l'être humain, qui existe devant Dieu, n'existe pour Dieu que dans la mesure où Dieu veut bien qu'il existe dans sa relation à Lui. Il y a là un profond mystère qui ne trouve son éclaircissement que dans la considération du Verbe divin incarné ; et c'est encore quelque chose que nous aurons à examiner de plus près. La similitude qu'il y a entre la doctrine de Râmâjuna et la doctrine chrétienne est que Râmâjuna n'abolit pas la créature (ou ce que nous appelons de ce nom) ; chaque être humain est appelé à une existence *post-mortem* qui est une union et non point une identification à *Brahma*. Bien entendu Râmânuja rencontre des difficultés quand il s'agit pour lui d'élucider la destinée de ce qui, dans l'être humain, et sans être le Soi de Shankara, est néanmoins impérissable. Le Soi de Shankara, et surtout de Shankara vu par Guénon, est le même inévitablement chez tous : c'est *le* Principe absolument suprême devant lequel s'efface toute individualité. Nécessairement aussi les « Soi » de Râmânuja doivent différer les uns des autres de quelque façon. La Révélation christique qui comporte le « dogme » de la résurrection de la chair, c'est-à-dire la restauration intégrale de l'individu humain, jette sur le problème de la distinction des « Soi » de Râmânuja – des « âmes spirituelles », autrement dit – une lumière qui lui faisait défaut. Il est donc d'autant plus remarquable que Râmânuja envisage une persistance du caractère individuel des « Soi » après la mort. Il est également très significatif que la pensée de Râmânuja s'accompagne de cette attitude dévotionnelle, où l'amour joue un grand rôle et qu'en Inde on appelle *bhakti*. Que manquait-il à Râmânuja pour que sa spiritualité fût cohérente ? Seulement le Christ, mais rien moins que le Christ. Avec le Christ, il aurait pleinement compris que la connaissance ne va pas sans l'amour, pas plus d'ailleurs que l'amour ordonné ne va sans la connaissance. L'amour suppose l'altérité des personnes qui s'aiment. L'infinité de Dieu, hors laquelle il n'y a rien, me comprend néanmoins comme n'étant pas Lui. Le tréfonds de ce mystère est la Trinité des Personnes divines, Trinité *créatrice*.

4. Le point de vue de Râmânuja n'est pas isolé dans la tradition hindoue envisagée dans son ensemble ; il est, au contraire, une constante de cette tradition que, depuis Guénon, on a quelque peu tendance, en Occident, à confondre purement et simplement avec la doctrine de la Non-Dualité absolue de Shankara. La preuve de cette vitalité est fournie par les attaques répétées dont la doctrine de la pluralité du Soi a fait l'objet. C'est ainsi qu'au XVIIe encore le vêdantin Appaya Dikshita se croyait obligé d'écrire à son tour un

traité réfutant à nouveau, et dans un esprit shankarien, cette pluralité[4]. Il faut d'ailleurs bien s'entendre. Si le Soi est *Âtmâ* et si *Âtmâ* est *Brahma*, nous dirons, en théologie chrétienne, que le Soi est Dieu tel que le concevaient les tenants du *Vêdantâ* de la lignée de Shankara et dans la mesure, du moins, où le verbe « concevoir » convient ici, car la *Kana-Upanishad* nous dit : « Si tu penses : je le connais, ce que tu connais de sa nature est peu de chose (…) Je ne pense pas : "je le connais bien" et cependant je connais que Cela n'est pas inconnu (…). Celui qui n'en a pas la pensée, celui-là Le pense ; celui qui en a la pensée ne Le connaît pas », etc.[5] Tel est Dieu connu par la théologie apophatique. Ce Dieu réside dans le cœur de tout être humain et, bien certainement, ce Dieu est unique, de sorte qu'il est juste de réfuter ceux qui enseignent la pluralité du Soi, compris comme il a été dit plus haut. Mais le soi de Râmânuja n'est point cet Unique ; c'est le lieu du cœur où cet Unique se tient, de sorte qu'il est difficile de Le distinguer du lieu où il se tient. Shankara identifie le Soi humain à *Brahma*, l'Absolu ; et de là dérive sa théorie de l'illusion universelle et de l'ignorance qui entretient cette illusion ; Râmânuja distingue l'Absolu divin du soi humain ; et par là il maintient l'individualité humaine. Il manque cependant à son point de vue ce qui lui donnerait toute sa force, à savoir ce que nous avons reçu par la Révélation.

5. Le verdict de Guénon est aussi rigoureux que définitif :

> « Il est très certain que le point de vue de Shankarâchârya est plus profond et va plus loin que celui de Râmânuja ; on peut du reste le prévoir déjà en remarquant que le premier est de tendance shivaïste, tandis que le second est nettement vishnuiste (…). Les *Brahma-sûtras,* se fondant directement et exclusivement sur les *Upanishads*, ne peuvent aucunement s'en écarter ; leur brièveté seule les rendant quelque peu obscurs quand on les isole de tout commentaire peut faire excuser ceux qui croient y trouver autre chose qu'une interprétation autorisée et compétente de la doctrine traditionnelle. Aussi la discussion est réellement sans objet, et tout ce que nous pouvons en retenir, c'est la considération que Shankarâchârya a dégagé et développé plus complètement ce qui est essentiellement contenu dans les *Upanishads* ; son autorité ne peut être contestée que par ceux qui ignorent le véritable esprit de la tradition hindoue orthodoxe et dont l'opinion, par conséquent, ne saurait avoir la moindre valeur à nos yeux ; c'est donc, d'une façon

[4] La traduction de ce texte a paru dans les *Études traditionnelles* n° 297 et 298 (1952).
[5] *Kana-Upanishad*, II, 1 à 5. De même, l'*Aranyaka-Upanishad* : « L'œil ne peut l'atteindre, ni la parole, ni l'entendement. Nous ne Le connaissons point de manière à pouvoir L'expliquer. Il diffère de tout ce qui est connu ou inconnu. Aucune parole ne peut Le manifester. Aucun esprit ne peut Le penser. Mais c'est par Lui que l'esprit pense. »

générale, son commentaire que nous suivrons de préférence à tout autre. »[6]

Il y a, dans ce texte, un argument d'intimidation remarquable : ceux-là seuls qui ignorent le véritable esprit de la tradition hindoue orthodoxe contesteront le caractère supérieur de la doctrine de Shankara par rapport à celle de Râmânuja ; et ceux-là ne comptent point aux yeux de Guénon qui, lui, est imprégné de ce véritable esprit. Mais d'où tient-il son assurance ? De la lecture des écritures hindoues et, en particulier, de celle des *Upanishads*. Râmânuja, pourtant, les avait lues avant lui. Mais Shankara a mieux compris les Écritures que Râmânuja qui, cependant, avait lu Shankara et savait fort bien ce que ce dernier avait voulu dire. Toute l'argumentation de Guénon se réduit à une affirmation aussi gratuite que péremptoire. Il faut le croire sur parole. Nous ne discutons même pas ici la véracité des Écritures hindoues, qui sont le point de départ de la synthèse guénonienne. Nous pouvons admettre, en effet, qu'elles disent le vrai, mais avec ce correctif qu'elles ne disent pas tout le vrai. Nous ne devons point contester ce qu'elles affirment ; nous devons voir que ce qu'elles affirment appelle, d'une part, un complément de révélation et, d'autre part, une interprétation. Si les Écritures hindoues, et en particulier les *Upanishads*, ne demandaient pas à être interprétées, le *Vêdantâ* n'aurait pas donné lieu à des commentaires en sens divers et qui, cependant, se réclament tous de son autorité. Guénon est évidemment libre de tenir Shankara pour le commentateur le plus profond, mais il ne peut que l'affirmer tout en contestant à ceux qui ne sont pas de son avis la clairvoyance dont, lui, il se prévaut. Cela dit, voyons de plus près la doctrine de Shankara.

6. Shankarâchârya lit dans les *Upanishads* qu'il y a une cause unique de tout ce qui existe, et que cette cause est appelée *Brahma* (l'Absolu) ; qu'ensuite le Soi (*Âtmâ*) de tous les êtres est identique à *Brahma*[7]. Comme *Brahma*, d'autre part, est infini, qu'il est l'Un, l'Unique, que *Âtmâ est Brahma*, comment pourrait-il exister quelque chose en dehors de Lui ? En vérité, il n'y a rien, ni qui soit de même nature que Lui, ni qui en soit d'une autre. C'est la Non-Dualité (*advaita*), la Non-Dualité absolue. Et lorsque l'on approfondit cette notion, l'on est forcé de conclure que tout ce qui n'est pas Lui n'existe qu'illusoirement – et par conséquent encore n'a pas plus de réalité qu'un songe. Seulement, vais-je dire à Pierre, à Paul, à Jacques, qu'ils sont des créatures de rêve ? À quoi bon, puisqu'ils sont justement cela ? Le problème n'intéresse donc que moi, qui le pose. C'est le Soi qui est en moi qui dit que « tout cela » n'est qu'une songerie, y compris moi-même, en tant qu'enveloppe individuelle du Soi. Il faut noter

[6] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 24 et 25.

[7] C'est au fond le sens de la fameuse énonciation : « *tat twam asi* », « tu es cela » répétée neuf fois dans la *Chandogya-Upanishad*, sixième lecture de la section 8 à la section 16. Mais alors que les *Upanishads* s'intéressent exclusivement au Soi de l'être humain, sauf peut-être rares exceptions, Guénon fait du Soi le substrat de tout être individuel. Voilà encore un point que nous aurons à étudier plus tard.

que Shankara ne dénie pas que, dans le vaste songe qu'est l'existence, l'état de veille soit plus réel que l'état de rêve ; il existe une expérience du sensible qui permet d'établir la différence entre le réel et le rêve. Mais ce qu'il dit est bien, en outre, que la Réalité absolue (*pâramârthikam-satyam*) annule définitivement et absolument le réel de l'expérience sensible (*vyâvahârikam-satyam*). Lorsque je dors et que je rêve, je suis abusé par une fausse réalité : je m'en rends compte à l'instant où je m'éveille. Ainsi le rêve n'est pas l'expérience du sensible. Mais lorsque je vais, viens, agis, parle, écoute, etc., c'est une sorte d'autre rêve que je fais, ou plutôt que fait le Soi que j'enveloppe. Il y a donc, pour moi, nécessité de m'éveiller du rêve de l'expérience sensible. Le Soi que je suis et que voile mon « moi » doit s'éveiller à lui-même et réaliser qu'il est l'Absolu en moi, l'Absolu qui m'abolit. C'est lorsque a lieu cet éveil que s'accomplit l'Identité suprême. De même que le réveil abolit le rêve, de même la connaissance suprême abolit le monde que le Soi persiste à se forger aussi longtemps qu'il ne s'est pas éveillé à lui-même. En définitive, par conséquent (et éliminée par Shankara la solution qui consiste à déclarer que l'Absolu possède une *mâyâ*, un « pouvoir » opérationnel qui fait que le monde existe), la raison pour laquelle le Soi est prisonnier de l'illusion existentielle, c'est l'ignorance (*avidyâ*). Et l'ignorance, par définition, ne peut expliquer pourquoi il y a ignorance. Il faut s'éveiller.

> « - Les choses que vous voyez ne peuvent pas être !
> - Cependant, je les vois !
> - Si vous voyez ce qui n'est pas et ne peut pas être, vous voyez faux, voilà tout (solution *avidyâ*). Vous rêvez !
> - C'est clair. Je *dois* être en train de rêver. Que faire ?
> - Éveillez-vous et vous verrez !
> Alors le disciple fait un effort, concentre toutes ses énergies, secoue le poids du sommeil. Il s'éveille ; le monde des rêves s'est évanoui. Les personnes, les objets, les lieux qu'il avait vus n'ont jamais été, ne sont pas, se seront jamais (solution *vidyâ*) ! Voilà l'*Adwaita*, la *reductio ad absurdum* du monde. »[8]

Il faut s'éveiller. L'éveil abolit tout par la connaissance (*vidyâ*), y compris les questions ignorantes portant sur l'ignorance. Voilà la pensée la plus profonde de Guénon. Au regard de l'Absolu que le connaissant devient par l'éveil, le monde n'existe pas, n'a jamais existé, n'existera jamais. « Au regard de l'Infini, la manifestation tout entière est rigoureusement nulle. »[9]

[8] G. Dandoy, s.j., *L'Ontologie du Vêdantâ, essai sur l'acosmisme de l'Advaita*, traduit de l'anglais par Louis-Marcel Gauthier, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, éditeurs, 1932, pp. 136 et 137.
[9] *Les États multiples de l'être*, p. 101. Et dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 30 : « La manifestation universelle tout entière est rigoureusement nulle au regard de Son Infinité. » Cette affirmation, nous l'avons déjà dit, est répétée à peu près sous la même forme dans la plupart des livres de Guénon.

7. Une distinction d'importance doit être faite ici. L'enseignement théorique est une chose, l' « expérience » vécue de l'absolu en est une autre. Si le monde (et moi-même en tant que je suis dans le monde, non seulement par mon corps, mais par la totalité de mon individualité) n'existe en aucune façon au regard de l'Absolu, c'est que tout, hors l'Absolu, est illusoire, dépourvu de réalité. Dans ces conditions, il se peut que quelqu'un, qui n'a pas fait l'expérience de cette plénitude et de ce néant, soit encore à son aise quand il expose la théorie de l'acosmisme adwaitin (il dénonce l'illusion, mais lui-même est toujours dans l'illusion) ; mais à partir du moment où ce quelqu'un a vécu l'expérience en question et s'est donc (non point en tant que *moi* individuel, mais en tant que JE absolu) dégagé de l'illusion universelle, à qui communiquera-t-il que tout ce qui n'est pas l'Absolu avec lequel il s'est identifié (non point en tant que *moi* individuel, mais en tant que JE absolu) est illusion pure ? Communique-t-on avec ce qui est illusoire pour l'informer de son caractère illusoire ? Ou bien le JE absolu, en lequel s'est abîmé le *moi* individuel, correspond à la solitude infinie qui ne communique avec rien ; ou bien il est révélé à ce JE, et plus exactement au *moi* individuel qui s'y est abîmé, que la solitude infinie n'est pas la solitude infinie et que l'expérience comporte un prolongement, lui-même indicible, qui autorise quand même la communication, ce qui signifie, en fin de compte, que tout ce qui n'est pas l'Absolu n'est point, de ce fait, totalement dépourvu d'existence et qu'il a donc le droit d'élever une prétention à l'existence. Mais cela ne se peut concevoir qu'à la condition de reconnaître que l'Absolu est contenu dans le relatif, le Nécessaire dans le contingent et l'Infini dans le fini. Cela qui, par sa nature même, *n'est pas*, *n'a jamais été* et *ne sera jamais*, cela, dis-je, *est*, *a été* et *sera* parce que ce non-être recèle l'Être absolu en son sein ; et non pas en *moi* seulement qui, individuellement, appartiens à « cela », mais partout où le moi que je suis n'est pas, ce qui veut dire partout dans le monde.

8. Il y a donc, au plus haut degré de la contemplation, un renversement de perspective qui fait que ce plus haut degré n'est pas encore le degré ultime de la connaissance. Et voici : la raison, hors de toute raison, qui cautionne ce renversement inconcevable des perspectives, c'est le Christ, Verbe de Dieu, Vie et Résurrection, qui est contenu dans « cela » qui est, encore qu'il ne soit pas, qui a été, encore qu'il n'ait jamais été, qui sera, encore qu'il ne puisse jamais être – et qui est, a été et sera précisément parce que l'Absolu l'habite. Voilà pourquoi Shankara, qui avait indéniablement vécu ce qu'il enseignait, pouvait néanmoins l'enseigner ; voilà pourquoi il a écrit, dirigé des disciples, fondé des monastères. On objectera que Shankara ne connaissait pas le Christ comme nous le connaissons. Cela est vrai, mais ce qui est encore plus vrai, et sur quoi, en général, on n'insiste jamais assez, est que le Christ, venu en ce monde à tel moment et en tel lieu, a opéré une œuvre salvatrice dont la portée couvre l'univers entier. Non seulement cette œuvre rayonne, à partir du Christ, en

direction de ce qui était alors encore à venir mais, de plus, à partir de lui, elle rayonne encore en direction de ce qui était alors passé ; de plus, elle rayonne aussi partout où, après sa venue, sa Bonne Nouvelle n'est pas encore connue ouvertement et publiquement, ou est toujours inconnue ou méconnue, ce qui est le cas principalement de la tradition islamique. Celle-ci reconnaît bien que le Christ est un des grands prophètes, mais elle ignore toujours, ou méconnaît qu'en tant que Verbe du Principe sans principe, il totalise *l'ensemble de tous les Noms divins*[10]. Le Christ est éternel ; et là où il est ignoré encore, il agit « dans le secret ».

9. Dans le cas de Shankara par exemple (mais c'est aussi le cas du Bouddha, de Platon et de combien d'autres), le « dire » n'est pas erroné ; il est seulement incomplet. L'enseignement, pour ne pas être contradictoire, postule quelque chose – ou plutôt quelqu'un – dont la nature est telle qu'il déborde nécessairement l'enseignement. La métaphysique ne prouve pas la Révélation christique, mais elle l'appelle impérieusement. Une contradiction interne infirme la position intellectuelle de Shankara, et il n'y a que le Christ qui lève cette contradiction.

[10] L'obstacle qui paraît insurmontable (mais à Dieu rien n'est impossible) est que la spiritualité musulmane répugne invinciblement à l'idée d'Incarnation qu'elle juge incompatible avec la notion d'unicité absolue et transcendante d'Allah. Nous disons que le Verbe est Dieu, que le Verbe s'est incarné, que le Verbe incarné a souffert et est mort sur la croix. Tout cela paraît blasphématoire à un musulman qui y voit une atteinte à la Majesté divine. Le chrétien, quant à lui, voit dans cet *abaissement* un mystère d'amour : la croix de Jésus est un *scandale* (*Galates*, V, 11) et les musulmans repoussent ce scandale qui est, pour eux, une pierre d'achoppement. « Car la doctrine de la croix est une folie pour ceux qui périssent, mais pour nous qui nous sauvons, c'est une force de Dieu (*I Corinthiens*, I, 23). » Qu'un musulman, toutefois, ignore ou méconnaisse cette force de Dieu ne veut pas dire qu'il manque son salut, car le Christ est là, « dans le secret ».

CHAPITRE VI : MÉTAPHYSIQUE ET RÉVÉLATION

1. La contradiction interne qui infirme la position intellectuelle de Shankara est que ce Maître se comporte dans le monde comme si ce monde existait et que, en même temps, il enseigne qu'au regard du Soi, de l'Absolu, ce monde n'existe pas : seule l'ignorance entretient le sentiment qu'il existe. Ainsi, l'ignorance dissipée, Shankara est inconséquent d'aller et venir dans le monde comme s'il existait, et même de perdre son temps, si l'on peut ainsi dire, à enseigner qu'il n'existe pas. Que se passe-t-il pour Shankara, après l'illumination qui a détruit l'ignorance ?

> « Devant l'esprit de Shankarâchârya, en vertu de la vitesse acquise, *Mâyâ-avidyâ* continua de dérouler, pour quelque temps encore, sa fantasmagorie vaine et vide. (…) Les actes (*Karma*) de ses états antérieurs, dont la répercussion avait déjà commencé, continuèrent de se manifester dans leurs fruits, comme le tour du potier, ainsi que la flèche, épuisent leur *impetus* avant de cesser tout à fait de se mouvoir. Pendant quelque temps encore, il ressentit les effets de son *avidyâ* passée (…). Mais une fois ces répercussions d'actes épuisées, il mourra ; et alors, il obtiendra enfin la *vidyâ* parfaite. Il se retrouvera *Brahma – Brahma* intangible, indépendant, sans rien qui soit distinct de Lui-même : l'univers aura sombré dans le néant, d'où jamais il n'était sorti. »[1]

Je me demande dans quelle mesure des arguments aristotélico-thomistes sont capables de venir à bout d'une telle position intellectuelle. En effet, l'aristotélico-thomisme repose sur l'intuition de la réalité du monde sensible, que précisément Shankarâchârya récuse. Examinons bien ce point.

[1] G. Dandoy, *L'Ontologie du Vêdantâ*, pp. 132 et 133.

2. L'aristotélico-thomisme s'appuie sur la ferme certitude du *sensus communis* (au sens philosophique de cette expression) que ce monde sensible que voici existe réellement. Ce monde n'est pas un songe que se forge le Soi ; c'est une *réalité*, une réalité antérieure à l'être que je suis et qui rend compte de la réalité existentielle de cet être. Aussi supposons-nous ordinairement que le monde préexiste à tout homme qui y vient en tel lieu et à tel moment. Bien qu'il soit au monde, qu'il écrive des livres, qu'il ait des disciples, Shankara, lui, n'a de cesse qu'il ait montré et démontré qu'au regard du Soi (*Brahma*, l'Abolu), le monde est une pure illusion. Le dialogue avec Shankara est donc un dialogue de sourds et nous sommes avec lui dans un cercle dont on ne peut sortir qu'en admettant, *primo,* que l'illumination shankarienne n'est pas la conséquence d'une identification avec l'Absolu, mais une union extrêmement étroite avec cet Absolu ; et, *secundo*, l'Absolu étant autre que ce que je suis même en tant qu'esprit, cet autre, *Brahma*, dispose d'un pouvoir opérationnel, le Verbe du Principe sans principe, qui rend compte que je suis ce que je suis. Shankara en a fait l'hypothèse. *Brahma* dispose d'une *Shakti* (littéralement : pouvoir de faire, volonté productrice) par laquelle il est créateur. Cette *Shakti* est *Mâyâ* en tant que « mère » de tout ce qui a « nom et forme » (*nâma-rûpa*). Pour être recevable, cette solution exigeait que cette *Shakti* fût le Verbe d'un Absolu conçu comme une Trinité de Personnes divines ; mais en aucun endroit des Écritures, on ne lit que *Brahma* est une telle Trinité ; ce qu'on y lit, au contraire, est que « *Brahma* seul est, qu'il n'est rien à côté de Lui et que, par conséquent, le monde n'a pas été, n'est pas, ne pourra jamais être. »[2] C'est précisément ce que la théologie chrétienne récuse avec force : le Principe sans principe est Père, et la *Shakti*, le Verbe, est le Fils engendré de toute éternité par le Père. Du coup, nous posons une relation[3] au sein de l'Absolu que nous pouvons envisager alors comme une trinité créatrice[4]. Mais pour soutenir une telle vue, la Révélation christique est nécessaire, et la foi en cette Révélation. Comme Shankara ignorait celle-ci, il n'a pu que rejeter la solution *Mâyâ-Shakti*, ne voyant dès lors plus en *Mâyâ* que le voile de l'ignorance qui nous cache l'unique réalité de *Brahma-Âtmâ*.

3. L'immense majorité des hommes d'aujourd'hui, aux yeux desquels le christianisme est une croyance dont on peut se passer, sont bien certains que ce monde sensible existe et se suffit à lui-même. Or, à un certain degré d'acuité de la vision intellectuelle, le monde apparaît vide, c'est-à-dire inexistant. Nous devons ici considérer deux cas, selon que cette expérience du vide absolu est réalisée, en climat chrétien, par une intelligence qui méconnaît le Christ révélé,

[2] G. Dandoy, *L'Ontologie du Vêdantâ*, p. 81.

[3] Et même une quadruple relation, quand on envisage les deux processions, celle du Verbe, à partir du Père, et celle du Saint Esprit à partir du Père et du Verbe. Ce sont : la relation du Père au Fils, la relation du Fils au Père, la spiration active et la spiration passive.

[4] Bien que l'acte créateur soit commun aux trois Personnes, il dépend plus spécialement du Verbe, *per quem omnia facta sunt*.

ou selon que cette expérience a lieu en climat non chrétien, je veux dire là où le Christ est non point méconnu, mais inconnu, que ce soit dans les temps anciens ou de nos jours, en Inde par exemple. Voyons le premier cas. Lorsqu'il arrive qu'un homme a la révélation que le monde est en lui-même dépourvu d'existence propre, il est littéralement jeté vers le Christ, car il ne faut alors rien moins que le Christ dans le monde pour que le monde ait tant soit peu de réalité. Celui donc à qui arrivera ce dévoilement du néant existentiel des choses remontera, par la grâce du Verbe incarné, des profondeurs de cet abîme : c'est la leçon de *L'Illumination du Cœur*. Dans le second cas, c'est encore le Verbe qui vient au secours de celui devant qui s'est ouvert l'abîme ; mais comme celui-là est dans l'ignorance du Christ, le secours vient *dans le secret*. Lui-même ne pourra témoigner de ce secours, et il sera bien forcé, paradoxalement (et à la limite) de professer une doctrine métaphysique dont l'expression la plus achevée est la Non-Dualité absolue (*adwaita*), celle-là même qu'a enseignée Shankarâchârya et que Guénon reprit à son compte sans avoir l'excuse, lui, d'ignorer le Christ. C'est d'ailleurs pour cela que la doctrine de Guénon envisagée en elle-même est un nihilisme métaphysique. Guénon lui-même, abusé par les prestiges de la pensée orientale, avait-il réalisé l'Identité suprême qui est le fond de sa doctrine ? J'ai toutes les raisons d'en douter fortement.

4. Je m'explique la profondeur de la métaphysique de saint Thomas d'Aquin par cette pensée que ce grand esprit était chrétien avant d'être philosophe. Sa foi dans le Christ le préservait de l'abîme dont je parlais plus haut. On doit en convenir : il est possible d'être chrétien sans être thomiste, mais il est impossible d'être thomiste sans être chrétien – et cela dans la mesure même où le thomisme est la philosophie qui va le plus loin dans l'affirmation de la contingence du monde, tout en respectant la réalité que le monde revendique et à laquelle il a droit.

On s'illusionnerait beaucoup si l'on pensait que la *philosophie* thomiste aurait pu se développer en climat non chrétien. Malgré le souci des philosophes thomistes de distinguer la philosophie proprement dite de la théologie fondée sur la Révélation et, en conséquence, de philosopher comme si la philosophie était parfaitement indépendante des vérités théologiques (Incarnation du Verbe, Trinité des personnes divines, Dieu créateur), les certitudes apportées par la Révélation sont premières, et elles orientent toujours l'intelligence du philosophe dans une direction qu'elle n'aurait peut-être jamais empruntée en leur absence. Sans doute, la raison naturelle, quand elle est droite, aboutit avec nécessité à la conclusion que le monde a une cause première que l'on appelle Dieu ; mais de quel Dieu s'agit-il ? La raison ne peut établir par elle-même que la cause première est créatrice, ni que Dieu, *en tant que Trinité,* est un Dieu personnel. C'est pourquoi, livrée à elle-même, l'intelligence a toutes les chances de s'engager dans la voie shankarienne de la Non-Dualité absolue ; et

lorsque ce n'est pas cette voie qu'elle emprunte, elle construit quelque « système » qui n'a même pas la rigoureuse cohérence de l'*adwaita*. Le philosophe chrétien est gardé de ces erreurs puisqu'il ne saurait admettre une philosophie en contradiction avec ce qu'il sait par la foi. Ainsi, dans l'ordre de la certitude, la Révélation vient avant la philosophie. On « croit » ou on « ne croit pas », mais si l'on croit, ce n'est pas pour des raisons purement philosophiques. La philosophie pure n'a jamais fait un seul chrétien, à moins que Dieu n'intervienne par un effet de sa grâce. Ce n'est d'ailleurs pas mon propos de « prouver » (la chose est d'ailleurs impossible) que le Christ est la voie, la vérité et la vie, comme il l'a dit lui-même ; mon propos est de confronter l'enseignement du Christ et de son Église à ce que, faute d'un meilleur terme, j'appelle *la gnose*. Et dans quel but ? Dans le but de mettre finalement en évidence que Guénon est tellement loin du Christ que l'on peut affirmer sans risque de se tromper que sa doctrine est anti-chrétienne. « Qui n'est pas avec Moi est contre Moi, et qui n'amasse point avec Moi dissipe. »[5]

5. Il est évident qu'à partir du moment où l'on pose que les choses sont créées, il n'est point besoin de la Révélation pour être sûr que ces choses ont un créateur et que ce créateur, étant *mon* créateur, est pour moi autre chose qu'un principe métaphysique, abstrait et impersonnel. Seulement, toute la question est là : les choses (et moi-même parmi les choses) sont-elles créées ? C'est ce point qui fait problème et c'est ici qu'une Révélation est indispensable, car l'homme n'est pas naturellement enclin à penser qu'il est créé. Or, la Révélation, nous la devons au Verbe incarné, Fils unique du Dieu vivant. Si donc je confesse le Christ, j'accepte son message et, acceptant son message, je me reconnais créature de Dieu, parce que ce message inclut que toutes les choses ont été créées *in principio*, le ciel aussi bien que la terre. Si le message n'incluait pas ce point essentiel, le Christ ne nous aurait pas enseigné que la prière par excellence est celle qui commence par ces mots : « Notre Père », car le Père du Christ est aussi « votre Père qui est dans les cieux[6] ». Car ou bien les choses sont les manifestations nécessaires d'un principe métaphysique impersonnel, ou bien elles sont les œuvres d'un Dieu paternel et librement créateur.

6. La notion de création n'est pas innée ; elle scandalisait les Grecs qui ne lui voyaient aucune signification. C'est que cette notion est étroitement liée à celle de la paternité divine, laquelle, elle-même, est liée à la notion de liberté divine. Dieu aurait pu ne pas créer un monde. La libre volonté de Dieu est la cause des choses et rien, en dehors de Dieu, n'a été de toute éternité. « Il est nécessaire que telles choses soient, pour autant qu'il est nécessaire que Dieu les veuille. Il n'est pas nécessaire que le monde soit toujours, mais on ne peut en donner de

[5] *Matthieu*, XII, 30.
[6] *Matthieu*, V, 16 ; *Marc*, XI, 25 ; *Jean,* XX, 17.

preuve démonstrative. »[7] On ne peut démontrer que le monde est créé, qu'il a un commencement dans le temps, le temps lui-même étant créé. Si le monde était éternel, il serait toujours nécessaire qu'il eût une cause, mais cette cause ne serait pas créatrice et Dieu ne serait pas personnel. Or, avant toute autre chose, Dieu est le Père – et c'est bien de foi qu'il s'agit ici, de la foi fondée sur la révélation christique.

7. C'est cette double notion de création et de Dieu personnel, c'est-à-dire libre et vivant, qui manque chez Shankara, et elle manque parce que les *Upanishads* ne soufflent mot à ce sujet et que la seule intelligence humaine n'est pas capable d'atteindre avec certitude cette vérité. Pour Shankara (qui est loin de résumer à lui seul la pensée hindoue), il y a « manifestation » et non pas création, et cette manifestation sera bien donnée comme l'effet d'une cause mais, en dernière analyse, comme l'effet illusoire, irréel, d'une cause qui est l'ignorance. Écoutons-le commenter le soixante-seizième verset des *Karikas* de Gaudapâda, le maître spirituel (*guru*) du maître spirituel de Shankara, lesquelles *Karikas* sont elles-mêmes un commentaire de la *Mândûkya-Upanishad* :

> « Quand le mental a réalisé l'essence même du Soi, du Soi qui est un et sans second, du Soi qui est exempt de toute imagination illusoire, il n'existe plus pour lui aucune cause de quelque genre que ce soit, car toutes ces causes sont imaginées par l'ignorance ; tout se passe alors pour lui comme pour l'homme de discrimination qui ne voit plus les souillures qu'un enfant découvre dans le ciel. Il ne subit plus la loi de la naissance, c'est-à-dire qu'il cesse de s'objectiver soit en tant que divinité, soit en tant qu'homme, soit en tant qu'animal. »[8]

« En l'absence de grains, dit encore Shankara, aucune plante ne peut germer ; en l'absence de cause, aucun effet ne peut être produit. » Nous assignons une cause à la manifestation dans la mesure même où nous pensons que cette manifestation existe ; comme, en réalité, celle-ci est illusoire, la seule cause que nous puissions invoquer est l'ignorance qui dissipe la réalisation du Soi.

8. Il faut d'ailleurs bien remarquer que saint Thomas d'Aquin lui-même, que nous opposons à Shankara, allant intrépidement jusqu'à la limite de ce que peut l'intelligence pure dans le respect cependant des limites que lui impose salutairement la Révélation, déclare que le nom de créateur n'est pas un des noms attribuables à Dieu en tant qu'Essence transcendant absolument le temps, chose créée.

---

[7] *Somme théologique*, 1a, quest. 46, art. 1, *respondeo*.
[8] *La* Mândûkyôpanishad *avec les* Karikas *de Gaudapâda et les commentaires de Shankarâchârya*, Adyar-Paris, 1952, traduction de Marcel Sauton, pp. 382 et 383.

> « Comme les actes de l'intelligence et de la volonté[9] sont des actes immanents, les noms que l'on donne aux relations consécutives à ces actes valent pour l'éternité. Mais les relations résultant d'actes qui, selon notre façon de comprendre, se portent "au dehors" en vue de leurs effets incluent le temps dans cette signification : et c'est le cas quand on appelle Dieu créateur. »[10]

Ce texte appelle deux remarques. La première est qu'il n'est pas inclus nécessairement dans l'Essence divine que Dieu soit créateur. Le fait est qu'il l'est, mais il ne l'est pas avec nécessité. Au-delà de l'acte divin qui a tout créé, y compris le temps, se tient la liberté divine, qui n'est obligée par rien. Dieu aurait pu ne pas créer. Dans la synthèse guénonienne, inspirée par l'esprit de Shankara, l'Infini métaphysique (que l'on ne peut distinguer du Soi) développe l'infinité de ses possibilités avec nécessité – mais il est vrai alors que ces développements sont illusoires aux yeux de cet Infini. Au contraire, ces développements qui, dans une perspective chrétienne constituent proprement la création (et non la « manifestation ») sont réels dans la mesure même où ils ne procèdent pas d'une nécessité incluse dans l'Essence divine, de sorte que, au début du texte que nous venons de citer, saint Thomas peut dire que « Dieu nous connaît et nous aime depuis toujours », ce qui implique entre Dieu et ses créatures une distinction radicale. Et de là se tire que l'Identité suprême shankarienne résulte d'une confusion (inévitable dans l'ordre « naturel ») entre le « soi » humain et le « Soi » divin au moment où la « réalisation » est opérée. La « réalisation » shankarienne est une étroite union à l'Absolu et non pas une identification à cet Absolu ; et alors s'explique le fait qu'après sa « réalisation », Shankara soutient encore avec le monde de multiples relations : il écrit, il agit, il dirige ses disciples, etc., ce qui serait inconcevable si, comme dit Guénon, la manifestation était « rigoureusement nulle » quand est accomplie la réalisation en question.

9. Mais il faut observer encore – et c'est notre deuxième remarque – que c'est selon notre manière de comprendre que la création est « au dehors de Dieu ». Cela n'est point et ne saurait être. Rien ne « sort de Dieu », ni par « émanation », ni autrement. Dieu n'est pas tel qu'il y ait quelque chose « en dehors de lui », espace, temps, etc. , qui puisse recevoir ce qu'il crée. Cela ne revient pas à dire que la création est un néant ou une illusion, car « Dieu nous connaît et nous aime » ; et cela ne revient pas à dire non plus (ce qui serait du panthéisme) que la création est Dieu : si Dieu n'est pas distinctement autre que la créature, celle-ci est autre que Dieu ; si la création est une relation irréelle en Dieu, cette relation est réelle dans la créature[11]. Bref, la création est un

[9] Ces actes sont en Dieu respectivement rapportables à la génération du Verbe et à la procession de l'Esprit-Saint.
[10] *Somme théoogique*, 1a, quest. 13, art. 7, *ad tertium*.
[11] *Somme contre les gentils*, II, chap. XVIII.

mystère ; on peut la sonder jusqu'à un certain point, à la condition que le fait qu'elle existe soit préalablement révélé. Il est nécessaire à Dieu d'être l'Être infini, mais il ne lui est pas nécessaire d'être créateur. La création est un acte libre ; Dieu aurait pu ne pas créer. Dans la métaphysique de Guénon, comme nous le verrons, le Principe suprême (*Brahma*) produit nécessairement des êtres manifestés – mais ces êtres sont illusoires ; ils ne sont pas produits à l'existence par nécessité ; et comme ils sont parfaitement illusoires, « rigoureusement nuls » au regard de l'Infini, Guénon en vient à dire que « le possible et le réel sont métaphysiquement identiques »[12].

10. Nous disons au contraire que l'acte créateur amène à l'existence réelle, bien que relative, des aspects archétypiques de l'Idée divine engendrée de toute éternité par le Père. Les créatures sont bien réelles de par la volonté divine, et non point illusoires, justement parce qu'elles sont des créatures. Si, après avoir tourné et retourné le problème, il persiste à nous échapper, que l'on contemple alors l'Incarnation du Verbe : par le mystère du « contenu contenant ce qui le contient », elle nous aidera à avancer dans ce mystère lui-même. La création est un acte d'amour. C'est là ce que Shankara ne pouvait connaître, ou du moins ne pouvait formuler ; et c'est là ce que Guénon n'a pas voulu reconnaître. Alors le monde est une sorte d'« en trop »[13] et, finalement, une illusion, un simple effet de l'ignorance.

11. Nous devons toujours avoir bien dans l'esprit ce qui suit. Tout être créé, et plus particulièrement tout être humain, relève d'un Archétype de l'unique Idée divine, le Verbe qu'en se connaissant le Principe sans principe engendre éternellement, et qui comporte une multitude innombrable d'aspects, chacun d'eux étant coextensif au Verbe lui-même. L'union au Père, le Principe sans principe, s'opère par le moyen du Verbe, seconde Personne de la Trinité divine ; et ainsi, opérer son salut c'est, premièrement, rencontrer, dans une union ineffable, l'Archétype dont on relève et le modèle duquel on a été créé. Celui qui opère son salut par la grâce de Dieu va au-devant de son Archétype et, en même temps, cet Archétype vient au-devant de lui. Des écrits anciens, d'inspiration chrétienne, mais tenus à l'écart de l'ensemble des Écritures canoniques, l'*Évangile de Thomas* par exemple, traduit du copte par Henri-Charles Puech[14], s'étendent avec une sorte de prédilection sur cette rencontre de la créature humaine avec son « ange » et sur l'union mystique qui s'ensuit. Le soufisme dans l'Islam, et particulièrement le soufisme qui dérive d'Ibn Arabî, le *shaykh al-akbar* (le plus grand), insiste aussi sur l'union de l'être humain avec le Nom divin dont il dépend. Cette union est déjà une « station » spirituelle

[12] *Les États multiples de l'être*, p. 127.
[13] J.-P. Sartre s'exprime à peu près de cette façon dans *La Nausée*.
[14] *En quête de la gnose*, II, *Sur l'Évangile selon Thomas*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1978, *passim*. L'Archétype dont nous parlons est l' « Image », l' « Homme de lumière » de l'Évangile de Thomas.

élevée ; ce n'est toutefois pas la plus haute, car l'union du mystique (ou du gnostique) avec le Nom divin dont il relève – union qui, dans les textes arabes auxquels il est fait allusion ici, est présentée souvent comme une identité – est transcendée elle-même par l'union (ou l'identité) de l'être humain avec la totalité des Noms divins, laquelle est Allah, l'un sans second. Je ne veux pas insister là-dessus outre mesure, mais l'on voit bien que ce que le soufisme appelle la totalité des Noms divins correspond dans notre christianisme au Verbe, l'Idée divine qu'en se connaissant le Principe sans principe engendre de toute éternité. Alors le chemin de l'ascension spirituelle comportera quatre étapes : 1) la montée jusqu'au Nom divin auquel la créature humaine correspond ; 2) l'union, à partir de là, au Verbe, qui est la totalité des Noms divins (ou Archétypes, ou Modèles) ; 3) l'accès, par le Verbe, au Principe sans principe, le Père ; 4) le retour de l'être à sa stase créaturielle dans la gloire ; car Dieu n'a pas fait la créature pour qu'elle s'anéantisse en lui mais pour que la créature, face à lui, l'adore.

12. Dans ce qui précède, il n'a pas été tenu compte de la différence que fait le soufisme entre les *Qualités divines* et les *Noms divins*. « Les Qualités divines, dont chacune est unique, sont en multitude indéfinie. Quant aux Noms divins, ils sont nécessairement en nombre limité, n'étant autres que les Qualités en tant que résumées dans certains types fondamentaux et promulguées par l'Écriture sacrée comme moyens de grâce susceptibles d'être invoqués. Mais les soufis parlent de Noms divins en désignant par là toutes les possibilités ou essences universelles contenues dans l'Essence divine immanente au monde. »[15] Au fond, Qualités divines et Noms divins sont les aspects de l'unique Idée divine, laquelle est le Verbe du Principe sans principe ; et c'est cela, principalement, que nous voulions souligner.

[15] Titus Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, éd. Messerschmitt, Alger, et P. Derain, Lyon, 1955, pp. 58 et 59.

CHAPITRE VII : LE MYSTÈRE DE LA CRÉATION

1. René Guénon n'utilise jamais le mot « création ». Pour désigner ce que nous, chrétiens, entendons par là, il fait usage du terme « manifestation ». La conception créationniste est religieuse, donc exotérique ; le métaphysicien, l'ésotériste, prétend s'élever au-dessus de ce point de vue limité ; il parlera donc de « manifestation », l'Infini métaphysique n'étant rien d'autre que l'ensemble infini de toutes les possibilités, dont certaines seulement se « réalisent » en mode manifesté, les autres se réalisant bien, elles aussi, de quelque façon, mais sans, pour autant, que leurs réalisations appartiennent à la manifestation. Ainsi, il n'y a, au fond, aucune différence entre l'Infini métaphysique (qui, dans une autre perspective, porte le nom de Soi) et la Possibilité universelle ; mais il y en a une, et d'importance, entre le manifesté et le non manifesté. Quant à l'Infini métaphysique, le Soi lui-même, on ne peut dire de lui ni qu'il est manifesté ni qu'il est non manifesté. L'Infini métaphysique, en effet, échappe à toute détermination, serait-elle exprimée sous une forme négative.

2. Dire que le monde a un créateur, ce n'est pas seulement affirmer que son existence implique une cause. Une cause, tout en ayant un effet, illusoire ou non, peut n'être pas créatrice. Ainsi en est-il du Dieu d'Aristote auquel on remonte nécessairement quand on s'interroge sur la cause du changement que l'on voit dans les choses ; car, selon Aristote, il est nécessaire de poser, au-delà de tous les moteurs qui font le changement (*metabole*), un Moteur premier et, en tant que tel, immobile. Ce moteur, cependant, n'est pas créateur, de sorte que le monde n'a ni commencement ni fin dans le temps. Aristote était tout à fait dans l'incapacité de concevoir qu'en se connaissant, le Principe sans principe engendre éternellement un autre que lui-même, autre qui est le Verbe, *per quem omnia facta sunt* ; son Dieu n'en est pas moins une pensée qui se pense (la Pensée suprême dont l'objet excellent est elle-même). Pour nous, chrétiens, cette cause est créatrice ; et comme le temps lui-même est créé, Dieu n'a pas créé « à un moment donné », après une oisiveté infinie. Bien au contraire,

puisque l'acte créateur échappe au temps, cet acte est éternel ; c'est une disposition divine sans avant ni après. On pourrait montrer (mais ce n'est pas ici le lieu d'y insister) qu'en fait le Dieu d'Aristote ressemble au Soi adwaitin (*Âtmâ*) qui, en face d'une manifestation en dernière analyse illusoire, l'ignore superbement. Pour Shankara, le Soi est le Témoin (*sâkshin*) de tout ce qui, n'étant pas lui, n'a qu'un être illusoire ; et ce Témoin impassible, « détaché » complètement de ce qui n'est pour lui qu'une illusion, n'a pas une conscience réfléchie de lui-même. Il est conscience au degré le plus haut, mais non point conscience « réfléchie » de soi[1]. Bien entendu, Aristote n'entre pas dans ces considérations et il lui suffit de poser la « pensée qui se pense » ; mais remarquons que cette formule implique, elle, une sorte de réflexion à partir de laquelle il ne serait pas impossible de rejoindre la théologie chrétienne, quand celle-ci nous dit que le Principe sans principe se connaît et, en se connaissant, engendre un Verbe. Il y a en Dieu, nous dit saint Thomas, une procession qui peut s'appeler génération : l'acte d'intellection divine est la substance même du sujet connaissant ; aussi le Verbe y procède comme un subsistant de même nature[2]. On mesure l'immense différence qu'il y a entre le Dieu de saint Thomas d'Aquin et le Soi de la gnose shankarienne et guénonienne, et même le *Theos* d'Aristote. Ce *Théos* est pensée qui se pense ou connaissant qui se connaît comme tel ; mais il n'engendre pas un Verbe autre que lui et cependant qui lui soit consubstantiel ; l'*Âtmâ* de Shankara est le Témoin universel, mais il n'a pas une conscience réfléchie de lui-même. Et la gnose shankarienne, comme la gnose de Guénon, exclut toute pluralité puisque ce qui n'est pas le Soi est, aux yeux de celui-ci, rigoureusement nul ; en même temps, elle exclut toute idée de création.

3. Le soufisme, qui est l'ésotérisme musulman, rejoint finalement la gnose shankarienne, car le soufisme qui, dans l'Islam, revêt d'ailleurs plus d'un aspect, pose l'unité de Dieu et l'unicité de cette unité à un point parfois si extrême qu'il faut dire qu'Allah sans second, sans associé, seul « est » dans la plénitude absolue du verbe *être*. L'ascension spirituelle a donc pour terme, dans l'ésotérisme qui se réclame d'Ibn 'Arabî, cette profération : « Je suis Dieu », de la même façon que le vêdantin qui professe la Non-Dualité absolue en arrive à dire « Je suis Brahma »[3]. Dans l'une et l'autre de ces expériences, il y a prise de conscience vécue et non seulement pensée du « Soi » ; mais toute la question est de savoir si ce « Soi » est en deçà ou au-delà du Dieu du christianisme. C'est là un problème que nous nous proposons d'aborder dans la suite de cette étude. Contentons-nous ici de rapporter, sans le commenter, un

[1] G. Dandoy, *L'Ontologie du Vêdantâ*, p. 32.

[2] *Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis ; unde verbum procedens ut ejusdem natura subsistens. Somme théologique*, 1a, quest. 27, art. 2, *ad secundum*.

[3] J'esquisse à grands traits. De nombreux mystiques musulmans, soufis sunnites aussi bien que chi'ites, ont fermement repoussé le cri exalté d'Hallâj (crucifié par les autorités exotériques de Bagdad) : *Ana al-Haqq !* (« Je suis Dieu »). Lire à ce propos l'Introduction de Louis Massignon au *Dîwân* de Mansur Hallâj (*Cahiers du Sud*, documents spirituels n° 10, 1953).

poème de l'émir Abd el-Kader, dont la spiritualité procède de celle d'Ibn 'Arabî ; et, ensuite, de consigner une courte réflexion à propos de l'idée d'« association » que les musulmans reprochent aux chrétiens. Voici donc d'abord le poème :

> « Je suis Dieu, je suis créature ; je suis Seigneur, je suis serviteur
> Je suis le trône et la natte qu'on piétine ;
> Je suis l'enfer et je suis l'éternité bienheureuse
> Je suis l'eau, je suis le feu ; je suis l'air et la terre
> Je suis le "combien" et le "comment" ; je suis la présence et l'absence
> Je suis l'essence et l'attribut ; je suis la proximité et l'éloignement
> Tout être est mon être ; je suis le Seul, je suis l'Unique. »[4]

4(a). Les musulmans dénoncent l'« associationnisme » des chrétiens, fautifs, selon eux, d'associer à l'Unique un autre que l'Unique, cet autre étant considéré comme divin (tandis que le Prophète, aux yeux des musulmans, est une créature, mais une créature choisie par l'Unique et *envoyée* aux hommes avec mission de leur ouvrir la voie qui mène à la Vérité suprême, laquelle est aussi la Réalité suprême). Si les chrétiens ont longtemps méconnu la spiritualité islamique, il faut admettre que les musulmans méconnaissent encore la spiritualité chrétienne. Pour nous aussi, chrétiens, Dieu est l'Unique sans second ; mais nous confessons que cet Unique est trine, ce qui ne signifie en aucune façon que nous adorions trois Dieux, car l'Essence divine, ainsi que l'acte d'être divin (l'*Ipsum Esse*) sont indivisibles. Les personnes ne divisent ni l'Essence divine ni l'Acte d'être divin et, cependant, autre est le Principe sans principe (le Père), autre l'Idée divine (le Verbe, le Fils) et autre encore leur rigoureuse unité (l'Esprit-Saint). Lorsque cela est connu par la foi, on comprend, si difficile que soit l'effort qu'il faille faire pour arriver à cerner ce mystère, que le Verbe de Dieu, étant Dieu, n'est pas « associé » à l'Unique, mais qu'il est, en quelque sorte, un aspect de l'Unique, parce qu'il y a au-dedans de Dieu une double procession, celle du Verbe à partir du Principe sans principe, et celle de l'Esprit-Saint, à partir du Principe sans principe et du Verbe envisagés ensemble comme un unique principe ; et la première de ces deux processions est une génération éternelle. Saint Thomas d'Aquin, dans les questions relatives à la Trinité, s'est clairement expliqué sur cette matière qui relève de la Révélation ; et pour bien faire, mais c'est évidemment impossible, il faudrait le citer entièrement ou, au moins, le résumer. Il n'entre pas dans nos intentions de nous livrer à un tel travail, du moins ici où nous voulons nous borner à poser le problème de l'associationnisme reproché aux chrétiens par les musulmans. En somme, tout se ramène à ceci : les musulmans affirment que Dieu est tellement Un qu'il ne saurait être question d'une Trinité de Personnes, mais seulement du Principe sans principe ; et, dans cette perspective, tout ce qui

[4] Emir Abd el-Kader (Abd al-Qâdir), *Ecrits spirituels*, éditions du Seuil, 1982, p. 177.

n'est pas Lui (*Huwa*) est nécessairement créé, le Verbe y compris. Pour nous, Dieu est aussi le Un sans second, mais il y a, en cet Un (*ad intra*) une vie divine que les trois Personnes nous donnent à connaître.

4(b) La sourate 112 du *Coran*, une des plus anciennes, propose à la méditation les quatre versets suivants :

> Au nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux.
> 1. Dis : Il est Dieu Un (*ahad*).
> 2. Dieu est l'impénétrable.
> 3. Il n'a pas engendré, il n'a pas été engendré.
> 4. N'est égal à Lui – personne.

Louis Gardet[5] nous rappelle que le troisième verset, célèbre entre tous, finit par être appliqué aux chrétiens et par conséquent contre les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Mais, dit-il, on doit reconnaître qu'Allah désigne la *nature*, l'Essence divine. Il semble bien que le texte ait visé à mettre les premiers musulmans en garde contre l'« associationnisme » des chrétiens, c'est-à-dire, précise l'auteur que nous citons, « contre le mystère des Personnes divines conçu comme une multiplicité de la nature divine ». C'est que les mystères chrétiens ont été compris par l'Islam, tout au cours des siècles, comme une trahison de l'unicité divine. Or, fait remarquer Louis Gardet, que les musulmans aient entendu par la sourate 112 réfuter le christianisme ne saurait rendre caduc le texte du quatrième concile de Latran qui définit « la substance ou essence ou nature divine » comme une « suprême Réalité incompréhensible et ineffable et qui seule est principe de toute chose, sans qui rien d'autre ne pourrait être ; et cette Réalité n'engendre pas et n'est pas engendrée » :

> « Nous trouvons ici – et sans filière historique à coup sûr – les termes mêmes de la sourate 112, condamnant l'hérésie de Joachim de Flore, et visant à définir, à propos du mystère même de la Trinité, l'absolue unité de la substance, essence ou nature divine. »[6]

5(a) Nous devons, avant d'aller plus loin, revenir sur nos pas et, au risque de nous répéter quelque peu, réexaminer la théorie guénonienne de l'exotérisme et de l'ésotérisme. Selon notre auteur, toute tradition, sauf l'hindouisme qui, paraît-il, est au-delà de cette distinction, présente, lorsqu'elle est complète, deux aspects qui ne sont pas exclusifs l'un de l'autre : un aspect ésotérique et purement métaphysique, qu'une élite intellectuelle est seule capable d'envisager, et un aspect exotérique proposé à tous et que tous, y compris les

[5] *L'Islam, religion et communauté*, Desclée De Brouwer, 1970, pp. 56 et 57.
[6] L'unicité divine est affirmée en arabe par un mot (*ahad*) qui est sémantiquement identique au *ehad* hébreu de *Deutéronome* VI, 4 : « Ecoute, Israël, YHVH, notre Dieu, est Un. » La Révélation nous apprend que cet Un est trine.

ésotéristes, doivent respecter : un exotériste peut ignorer l'ésotérisme de sa tradition, mais l'inverse n'est pas concevable, car l'exotérisme est à l'ésotérisme qui lui correspond ce que les fondations d'un édifice sont à cet édifice lui-même. L'exotérisme d'une tradition n'est pas forcément religieux. Dans la tradition extrême-orientale, par exemple, l'aspect exotérique est représenté par le confucianisme et l'aspect exotérique par le taoïsme ; mais si celui-ci est bien métaphysique, celui-là est purement social et non point religieux. Dans la classification des traditions, où le bouddhisme est négligé par Guénon, il y a donc lieu d'écarter préalablement l'hindouisme et la tradition extrême-orientale, le premier parce qu'il échappe à la distinction que l'on voit ailleurs entre exotérisme et ésotérisme ; la seconde parce qu'elle n'est aucunement religieuse. Que reste-t-il alors ? Il reste, parce qu'il ne saurait être question de prendre en considération des traditions éteintes ou qui n'existent plus qu'à l'état de trace, le judaïsme, le christianisme et l'islamisme, les *traditions abrahamiques*. Chacune d'elles, c'est certain, présente un aspect religieux, donc exotérique ; mais si l'une d'elles, et c'est le cas du christianisme dans son état actuel, ne présente pas aussi un aspect initiatique, il faudra conclure, dit Guénon, qu'elle est incomplète ; et, en ce cas, la meilleure hypothèse à formuler est que, pour des raisons qu'il restera à donner, le christianisme, dans le passé, a perdu son ésotérisme. Mais si une des trois traditions susdites, et c'est à coup sûr le cas de l'islamisme, présente les deux aspects, on dira que, d'une part, elle propose l'adoration d'un Dieu personnel et qu'elle conduit *au salut* religieux et que, d'autre part, elle propose la connaissance du Soi impersonnel et qu'elle conduit alors à la *Délivrance métaphysique*, la Délivrance étant supérieure au salut dans la mesure où le Soi impersonnel est supérieur au Dieu personnel.[7]

5(b) Bien que, comme nous l'avons dit plus haut, les investigations de Guénon restent limitées (le domaine, ce nonobstant, est immense) à la tradition extrême-orientale, à l'hindouisme, parfois au bouddhisme, enfin aux trois traditions abrahamiques, il arrive à notre auteur de porter son examen sur l'hermétisme et sur ce qu'on appelle les « petits mystères » et les « grands mystères » qui sont un héritage que la Grèce nous a légué. C'est alors que l'on voit l'ésotérisme initiatique empiéter sur ce qu'ailleurs l'on considère comme la partie propre à l'exotérisme. À bien lire certaines pages de Guénon, on constate que la distinction entre religion et initiation ne coïncide pas toujours exactement avec la distinction entre exotérisme et ésotérisme. Tout se passe comme si, dans certains cas, la voie initiatique englobait ce qui, ailleurs, est attribué à l'exotérisme, de sorte que, alors, la seule initiation suffit à conduire au salut, puis ensuite, dans les plus favorables des cas, à la Délivrance. Nous aurons sans doute l'occasion de revenir sur ce point, lorsque nous aurons exposé ce qui est relatif, chez Guénon, aux notions d'*Homme édénique* (ou primordial) et d'*Homme universel*. Quoi qu'il en soit de ces dernières considérations, nous

[7] Dieu est « personnel » en raison même de ce fait que la Réalité unique et suprême est une trinité de Personnes.

devons surtout retenir ce qui suit. L'islamisme est une tradition qui présente une face religieuse, exotérique, et une face initiatique, ésotérique. Le christianisme, au contraire, est purement religieux et exotérique, thèse que nous n'acceptons en aucune façon car, s'il y a lieu malgré tout de faire une distinction entre l'exotérisme et l'ésotérisme, nous ne saurions voir tout au plus en ces deux qu'une différence de degré dans la spiritualité, et non une différence de nature. La fonction de René Guénon aura été, tout bien pesé et considéré, de contribuer intellectuellement à la « renaissance islamique » (*nahda*) et à favoriser la diffusion de l'islam dans des cercles occidentaux de plus en plus larges – cercles chrétiens de droit. J'y vois, pour ma part, un « signe des temps » d'une sorte que Guénon n'a pas prévue – ou qu'il n'a pas voulu mettre en évidence.

6. L'affirmation guénonienne que seuls le judaïsme, le christianisme et l'islamisme présentent un aspect religieux et exotérique implique que ces mêmes traditions offrent, en même temps, un aspect initiatique, ésotérique et métaphysique, tout à fait distinct du premier : question qu'il nous faudra examiner de près ; car s'il existe un ésotérisme islamique (le soufisme), rien de tel ne se voit, nous l'avons déjà dit, dans le christianisme. Le certain est que les trois *religions* que nous venons de rappeler postulent un Dieu créateur. Dans le soufisme, et au moins dans un certain soufisme, l'aspect créateur de Dieu disparaît dans la mesure où ce soufisme est métaphysique et non plus religieux ; au contraire, cet aspect créateur de Dieu est constant dans le christianisme. La raison de cette différence s'explique par le fait que le christianisme pose un Verbe opérationnel de même nature que le Principe sans principe qui l'engendre de toute éternité, tandis qu'il n'en est pas ainsi dans l'islamisme, où le Verbe est lui-même créé. C'est pourquoi le soufisme le plus radical rejoint finalement, dans l'esprit de Guénon, sinon en fait, la doctrine de la non-dualité de Shankarâchârya. Quant au judaïsme, le problème se pose autrement parce que cette tradition est axée sur l'idée de révélation, ici-bas, d'un Dieu créateur se manifestant à son peuple ; et que les Juifs aient refusé de voir dans le Christ cette révélation ne modifie pas la perspective fondamentale de la spiritualité juive qui, de ce fait, échappe à la séduction de la non-dualité. La Kabbale juive est née le jour où les Juifs ont rejeté le Christ ; toutefois, les Juifs sont demeurés dans l'attente du *Mâchiah*, du Messie, de l'Oint, du Roi d'Israël, c'est-à-dire de celui-là même dont la nature divine permet de concevoir l'idée de création. De ce fait, s'il existe bien une Kabbale juive, cette Kabbale n'est pas un pur ésotérisme métaphysique se distinguant nettement, comme parfois dans l'islamisme, de la religion sur laquelle il est fondé. Il arrive aussi que le soufisme soit teinté de religiosité ; mais ce n'est pas le cas du soufisme guénonien qui établit un hiatus entre l'Un sans second et la manifestation, de sorte que le spirituel, dans ces conditions, ne peut que s'anéantir en cet Un, en réalisant qu'il ne jouit pas d'un *esse* propre et distinct de l'*Ipsum Esse* divin ou,

en d'autres termes, que son acte d'être, comme toute la manifestation, est foncièrement illusoire. C'est parce que le christianisme conçoit que Dieu est une Trinité de Personnes qu'il est résolument créationniste et que, d'autre part, il n'y a pas lieu de distinguer en lui un exotérisme et un ésotérisme. Mais c'est parce que l'islamisme rejette l'idée de la Trinité des Personnes divines qu'il se présente, d'un côté comme un exotérisme religieux, ce qui postule un Dieu créateur et, d'un autre côté, mais à la limite, comme un ésotérisme où le Dieu créateur de l'exotérisme s'efface au profit du Soi métaphysique : telle est la pensée de Guénon. Le soufisme guénonien reprochera donc au christianisme l'idée de Trinité, et il aboutira ésotériquement à la non-dualité absolue ; le christianisme fera à ce soufisme le reproche inverse en maintenant que tout homme est une création de Dieu et demeure une telle création, si étroite que puisse être son union à Dieu par le Christ médiateur, vrai homme et vrai Dieu. Jamais il n'y aura, pour un chrétien, Identité suprême par extinction du *moi* au profit du « Soi ». La conception de certains soufis, à savoir que, sous un aspect, le spirituel est créature et que, sous un autre, il est incréé, n'est elle-même pas recevable pour quiconque se réclame du Christ, car le chrétien n'est Dieu que par la médiation du Christ (mais alors, en vertu de cette médiation qui fait de lui un frère du Christ, il est bien réellement divinisé).

7. La notion de création nous est proposée par la *Genèse* en son début : « *In principio*, Dieu créa le ciel et la terre », c'est-à-dire, comme l'ajoute le *Credo*, « toutes choses visibles et invisibles ». C'est là une *révélation*, car la notion de création, comme on le voit par exemple chez Aristote, n'est pas naturelle à l'homme pour qui créer est toujours faire à partir de quelque matière à laquelle une forme est donnée. Or la création, dans la tradition judéo-chrétienne, n'est évidemment pas cela. Il n'y a rien qui soit devant Dieu, ou à côté de Dieu, et à quoi Dieu donnerait une forme ; d'autre part, l'acte créateur n'a pas eu lieu « à un moment donné », puisque le temps est lui-même chose créée. Voyons donc ce qu'à ce sujet nous dit saint Thomas d'Aquin[8].

Saint Thomas commence par établir que l'on doit dire nécessairement que tout être, de quelque façon qu'il ait l'être, est *causé* par Dieu ; et il note que Platon et Aristote ont eu cette pensée que tout être est causé par un premier Être qui, lui, *est* en toute plénitude. Dieu ne reçoit l'être d'aucun principe qui lui serait supérieur. Si donc Dieu est, c'est qu'il est l'être même, *Ipsum Esse*, tandis que tout autre être que lui, étant marqué par la contingence, n'est pas cet Être. En termes d'existence, nous dirions, si impropre que soit cette expression : Dieu seul *existe* dans toute la force de ce verbe ; tout autre être *a* l'existence et la tient nécessairement de Dieu. Aucun être n'est l'Être. C'est cela qu'on entend lorsque l'on dit que tout être, hors Dieu, est causé, et que Dieu est la cause suprême de tous les êtres, en même temps que lui-même n'a pas de cause. Les

[8] *Somme théologique*, 1a, quest. 44 et 45.

choses sont causées par Dieu et puisqu'il en est ainsi, les choses ont en Dieu leur principe suprême ; elles sont, dans l'intelligence divine, les Idées, les Exemplaires, les Archétypes des choses. Cela ne revient pas à introduire en Dieu une multiplicité : les Idées ne sont réellement que l'Essence divine, qui est une, mais que nous concevons obligatoirement comme ayant une multitude d'aspects. Et cette Idée divine essentielle – mais saint Thomas ne le dit pas dans le passage cité – n'est autre que le Verbe. Gardons-nous bien ici de dire simplement que le Verbe est ce que le Principe sans principe (le Père) connaît, car alors, au lieu de la Trinité des personnes divines, nous aurions en vue la triade « connaissant, connu, connaissance » ; disons plutôt que le Principe sans principe, *en se connaissant*, engendre un autre que lui, qui est l'Idée divine, le Verbe. « On accorde que Dieu connaît par sa propre essence et lui-même et toutes choses ; mais, entre ces deux cas, il y a une différence. L'essence de Dieu est à l'égard des créatures un principe opérant ; elle ne l'est pas pour Dieu même, et c'est pourquoi cette essence divine prend le caractère d'Idée. » On en revient à la notion révélée de Trinité de Personnes : le Principe sans principe est tel que, de toute éternité, il engendre un autre que Lui-même et ainsi ce Principe ne va jamais seul ; il est toujours accompagné d'une Sagesse autre que lui ; et l'on donne le nom d'Esprit-Saint à l'unité du Principe et du Verbe, le Verbe étant *genitum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt* comme dit le *Credo* du premier concile de Nicée (325) complété au concile de Constantinople (381)[9].

8. Saint Thomas se demande ensuite : « créer est-ce faire quelque chose de rien ? » Dans sa conclusion saint Thomas utilise le mot *emanatio*. Dans notre esprit, quand une chose émane d'une autre chose, cette chose qui émane est autre que la chose dont elle émane. Mais à moins d'introduire une idée de dualité inacceptable, nous ne pouvons dire que le créé émane de Dieu – si, à un tout autre plan, nous pouvons dire que l'Idée divine émane éternellement du Principe sans principe (mais alors l'émanation est une génération). Émaner, c'est *manare ex* quelque chose, à la façon de la lumière ou du son qui émanent d'une source lumineuse ou sonore. Mais rien « ne sort » de Dieu pour se répandre dans un ailleurs que Dieu. Cette réserve faite, suivons saint Thomas d'Aquin :

> « Il n'y a pas lieu seulement de considérer l'émanation de quelque être particulier par rapport à sa cause particulière ; mais aussi l'émanation de tout l'être procédant de l'agent universel, qui est Dieu ; et c'est cette

[9] Pour la tradition islamique et en tout cas chez Ibn 'Arabî, la forme individuelle d'un prophète est contenue dans le Verbe (*al-Kalimah*) qui est la réalité essentielle et divine de ce prophète : tout prophète, et par conséquent le Christ, est une détermination immédiate du Verbe éternel, qui est l'énonciation primordiale de Dieu. Il y a donc un Verbe adamique, un Verbe de Seth, un Verbe de Noé, et ainsi de suite jusqu'au Verbe de Jésus et au Verbe de Mohammed. Tout prophète correspond ainsi à un « Verbe », tandis que pour nous Jésus-Christ, et lui seulement, est *le* Verbe du Principe sans principe, sa Sagesse. Quant à l'Esprit-Saint, il est assimilé à l'ange Gabriel, dont certains disent qu'il est l'ange de la connaissance et de la révélation.

> dernière sorte d'émanation qu'on désigne sous le nom de création. Or ce qui procède d'autre chose par manière d'émanation n'est pas présupposé à cette émanation et par exemple, là où un homme est engendré, auparavant il n'y avait point d'homme ; mais l'homme vient de ce qui n'est point homme, comme le blanc vient de ce qui n'est point blanc. Si donc on envisage l'émanation de tout l'être universel par rapport au premier principe, *il est impossible qu'un être quelconque soit présupposé à une telle émanation*. Or, dire *rien*, c'est la même chose que de dire : *aucun être*. Comme donc la génération d'un homme a pour point de départ ce non-être particulier qu'est le non-être humain, ainsi la création qui est une émanation de tout l'être a pour terme antérieur le non-être qui est le rien. »[10]

9. Ce texte un peu obscur peut être compris de la façon suivante. Si l'on dit que le monde est une émanation procédant de Dieu, néanmoins – puisqu'il s'agit de tout l'être émané – il n'y a pas un être qui puisse recevoir cette émanation comme par exemple la matière ou seulement l'espace. Par là que l'émané a pour cause Dieu, l'émané « sort » de Dieu ; mais par là qu'il est impossible qu'un être quelconque soit présupposé à une telle émanation, l'émané, en réalité, ne « sort » pas de Dieu. Tout le mystère de la création tient dans la formulation simultanée de ces deux affirmations : la création est en Dieu et cependant elle n'est pas Dieu quand elle se considère. Arguer que cette double affirmation comporte une contradiction insoutenable et, de ce fait, la rejeter en déclarant la création illusoire, c'est verser dans une autre contradiction, comme nous allons le dire dans un instant. Posons, pour le moment, que la création n'est ni réelle, ni irréelle, parce qu'elle n'est irréelle que du point de vue de Dieu et qu'elle n'est réelle que du point de vue de la créature. Mais n'est-ce pas suffisant puisque la créature n'est pas ce que Dieu est et que, d'autre part, la Révélation nous affirme que Dieu est créateur ? Nous devons donc confesser que la création est un mystère qui est tout entier entre les mains de la Toute Puissance divine : Dieu peut créer (de rien) une création à laquelle il accorde le privilège de se dire réelle, à la condition qu'elle se rapporte à lui. Voilà ce que Dieu peut. C'est en cela qu'il est créateur, au sens le plus profond du terme, et que lui seul est créateur : créer, c'est faire quelque chose de rien, non point que le rien soit « quelque chose » dont quelque chose puisse provenir – c'est impossible ; mais parce que ce qui émane de Dieu par voie de création ne se répand en rien qui ne soit Dieu. Et, cependant, ce qui émane ainsi n'est pas Dieu. Dieu, lorsqu'il crée, agit à partir de rien, et sans mouvement de sa part, car il n'y a rien « en dehors » de Dieu. Voici alors les conséquences de tout cela. La création pose quelque chose dans le créé, et ce quelque chose est une relation, bien réelle, du créé au créateur, comme au principe de son être. Seulement, en Dieu même, cette relation n'est pas chose réelle. Activement

[10] *Somme théologique*, 1a, quest. 45, art. 1, *respondeo*.

prise, c'est-à-dire vue du côté de Dieu, la création n'est rien que le créateur. Passivement prise, la création est dans le créateur et elle est réelle[11]

10. Aussi longtemps que la créature demeure créature reliée à Dieu, elle existe réellement parce que la relation qui l'unit à Dieu est réelle. En nous basant sur la Révélation, nous ajouterons encore ceci que jamais la créature ne cesse d'être créature. Cet ajout peut paraître superflu ; il est au contraire nécessaire parce que, dans un certain contexte de spiritualité « naturelle »[12], où la notion de création (« faire de rien ») est aussi absente que celle du Verbe *per quem omnia facta sunt*, il arrive que la logique d'abord, l'expérience ensuite, conduisent à penser que la création « passivement prise » est une pure illusion. Nous avons vu cela chez Shankarâchârya. Il s'est identifié au Soi ; il est donc l'Absolu. En même temps, le monde est devenu parfaitement illusoire, c'est-à-dire dénué d'existence. Et puisque le monde n'existe pas, c'est la doctrine de la non-dualité qui l'emporte, le « point de vue de Dieu » (celui de la création « activement prise »). Si la logique de Shankarâchârya et ce que lui a révélé son expérience sont la vérité absolue, alors, bien certainement, les paroles de l'Écriture sont vaines : « *In principio*, Dieu créa le ciel et la terre. » Qui a raison ? Shankarâchârya qui s'appuie sur les *Vêdas* ou saint Thomas d'Aquin qui s'appuie sur la *Genèse* ? Il n'est pas douteux que c'est saint Thomas. Et pourquoi ? Parce que saint Thomas était éclairé par la foi qui, de toutes les façons possibles, dit que la création est réelle et non point une gigantesque illusion ? Oui, peut-être, mais la réponse est insuffisante. La vérité est bien plutôt que la position de Shankara est intenable. Qui expose à d'autres que lui que le monde est illusoire est inconséquent avec ce qu'il sait ou croit savoir : ne s'adresse-t-il pas à des êtres illusoires ? Quel sens, dans ces conditions, peut avoir un échange entre celui qui expose et celui qui écoute, tous deux illusoires ? C'est bien ce qui avait été objecté à Shankarâchârya :

> « Comment un *jivânmukta* est-il possible ? Vous, maître Shankara, vous dites que vous avez l'intuition de l'Identité divine et cependant nous vous voyons vivre dans l'état corporel parmi nous. Shankarâchârya avait déjà tenté précédemment de justifier une position qui semblait frappée de contradiction interne (…). Mais finalement, après avoir tenté – en vain, nous le pensons – de convaincre ses contradicteurs[13], il se tourne, disent les commentateurs, vers ses disciples fidèles[14] qui s'abandonnent à la voix de leur maître, et s'écrie : "Il n'y a pas lieu de discuter si le corps de celui qui connaît *Brahma* continue d'exister pendant quelque temps ou non ;

[11] *Somme théologique*, 1c, quest. 45, art. 3.
[12] Je n'aime pas cette expression, pas plus d'ailleurs que celle de « mystique naturelle ». Je ne les aime pas parce qu'elles donnent à supposer qu'il s'agit de choses où Dieu (qui est la Surnature) n'intervient pas, l'homme étant laissé à ses propres forces. Or il n'en est évidemment jamais rien. Je ne vois pas, cependant, par quel autre terme remplacer le mot « naturel ». Je l'emploie donc, mais avec toutes les réserves qui s'imposent.
[13] Quels contradicteurs, puisque tout le manifesté est illusoire pour celui qui est le Soi ?
[14] Quels disciples, puisque tout le manifesté est illusoire au regard du Soi ?

car comment un homme peut-il contester qu'un autre possède la connaissance de *Brahma* attestée par la conviction de son cœur et en même temps poursuivre l'existence corporelle !" »[15]

11. Ce n'est évidemment pas une réponse logique que d'en appeler à la conviction du cœur. En s'adressant à des contradicteurs, Shankara atteste qu'ils existent, que le monde existe, et il se contredit lui-même. Mais nous ne pouvons mettre en doute sa bonne foi. Nous pensons donc que sa doctrine est véridique mais qu'elle ne dit pas toute la vérité, faute d'un élément capital auquel il ne pouvait faire appel et qui est le Verbe opérateur connu par la Révélation. Shankara a bien vécu l'expérience de l'irréalité du monde envisagé en lui-même et, cependant, il poursuit son existence comme si son individualité était réelle et par conséquent comme si le monde où s'inviscère cette individualité était réel aussi. La conclusion à tirer est que Shankara, réalisateur du Soi, ne s'est nullement identifié à Celui que nous appelons Dieu. Le Soi shankarien n'est pas Dieu, non plus que le reflet du soleil dans un miroir n'est le soleil ; mais si le miroir pouvait parler, ne dirait-il pas, quand le soleil l'inonde de sa lumière, qu'il est le soleil ? C'est ainsi que Shankara peut dire qu'il est *Shiva* lui-même (le nom *Shiva* désignant l'Absolu) dans les « six stances sur le *nirvâna* « (*Nirvânashatkam*) :

« *Je suis Intelligence et Félicité pures,*
Je suis Shiva, je suis Shiva. »[16]

12. Il existe un degré d'union à Dieu qui est si élevé que celui qui y accède est *semblable* à Dieu[17]. Shankara s'est trouvé uni à Dieu à ce degré où il est connu que, du point de vue de Dieu, la création « activement prise » est une relation irréelle, mais où il n'est pas connu, en l'absence de la Révélation, qu'il demeure, pour celui qui fait cette expérience, que la création exige d'être « passivement prise », de sorte qu'en dépit de tout, elle est réelle, parce qu'elle n'est pas une illusion que se forge le Soi. Pour que le miroir reflète le soleil avec une intensité telle qu'il ne se distingue pas du soleil, il faut que le miroir existe, et la seule manière de rendre compte de son existence est de reconnaître qu'il est créé. Créé « de rien », mais à l'image d'une Idée divine. Résumons-nous. « Activement prise », la création est une relation irréelle, et c'est le point de vue de Dieu, pour autant que nous puissions le concevoir et le faire nôtre. De ce point de vue, la création n'existe qu'autant que Dieu veut bien qu'elle pense exister. Mais comme, selon la Révélation, la création n'est pas la manifestation, à la fois nécessaire et illusoire, d'un Absolu métaphysique et

[15] R.P. G. Dandoy, *Ontologie du Vêdantâ*, op. cit., p. 129.
[16] Le poème tout entier est reproduit page 27 de l'étude de Paul Martin-Dubost, *Shankara et le Vêdânta*, édition du Seuil, collection « Maîtres spirituels », 1973.
[17] Dans le sens où saint Jean (*Première Epître*, III, 2) dit que « nous serons semblables à Dieu car nous le verrons tel qu'il nous voit ». Cette similitude n'est pas une identité.

qu'elle est, au contraire, l'œuvre libre d'un Dieu vivant, cette création demande, et avec raison, à être « passivement prise » : elle élève une prétention à l'existence qui n'est pas vaine et sa relation à Dieu est réelle de par la volonté même de Dieu.

13. Nous disons donc que, du point de vue de Dieu, la relation de la création au créateur est irréelle, tandis que, du point de vue de la création, cette relation est réelle : de ce point de vue, la créature est *autre* que Dieu. L'altérité par rapport à Dieu, voilà ce qui fait que la créature est ce qu'elle est et qu'elle ne cesse jamais d'être, si élevé que soit le degré de spiritualité qu'elle puisse atteindre. Le point de vue de la créature est le seul que la créature puisse envisager, même lorsque le degré de sa spiritualité est si élevé qu'elle réalise qu'elle est *semblable* à Dieu. Même alors elle n'en demeure pas moins créature parce que son union à Dieu, qui la fait semblable à Dieu, a été opérée par la vertu médiatrice du Christ, vrai homme et vrai Dieu, que le Christ soit confessé, comme c'est le cas dans le christianisme, ou qu'il ne puisse être confessé, la Révélation étant absente. Néanmoins, il est alors connu « dans le secret ». Si la créature déclare qu'elle est elle-même, identiquement, le Principe suprême – le Soi – c'est que la manifestation s'est révélée à elle totalement illusoire ; et, dans ce cas, le Délivré ne soutient plus aucune relation avec elle : il n'est plus un « moi » individuel, il est le Soi absolu. Mais c'est ce qu'on ne voit pas. Shankara a beau être « délivré » (*mukta*), il n'en continue pas moins à instruire des disciples, à réfuter des contradicteurs, à combattre des hérétiques, tout comme si ces choses continuaient à être réelles et à avoir de l'importance à ses yeux. Or, si elles n'ont plus aucune importance, justement parce qu'il est un Délivré ayant réalisé le Soi, comme dit Guénon, ce comportement est contradictoire ; et si ce comportement n'est pas contradictoire, c'est qu'il y a autre chose que Shankara n'a pas dit, parce qu'il était dans l'incapacité de le dire, à savoir que malgré son inexistence foncière[18], la manifestation existe cependant bien réellement[19]. La manifestation – nous dirons : la création – est au fond justifiée dans le sentiment tenace qu'elle a d'exister, et cela non point parce qu'elle est divine, mais parce que Dieu, tout à la fois, la transcende et est immanent à elle. Dieu est « en haut » et « en bas » et cela ne se conçoit pleinement qu'à partir du moment où l'on sait que le Verbe de Dieu est tout à la fois « en gloire » au plus haut des cieux et immergé dans la création. Shankara ne pouvait, dans ses exposés doctrinaux, alléguer cette transcendance et cette immanence qui s'harmonisent dans le Verbe divin fait homme ; mais il n'est pas douteux, comme le montre son comportement que, ce Christ, il le connaissait « dans le secret ».

[18] En tant que la création est en Dieu une relation irréelle.
[19] En tant que la création est, du point de vue de la créature, une relation *réelle* à Dieu.

CHAPITRE VIII : CRÉATION ET MANIFESTATION

1. En l'absence du Christ médiateur qui justifie l'existence de toute créature comme telle, celle-ci peut, dans la mesure même où elle sait que Dieu est l'*Ipsum Esse* absolu, réaliser le caractère foncièrement illusoire de son existence et être cependant apte à supporter ce dévoilement par la vertu du Christ agissant « dans le secret ». Ce cas est celui de Shankarâchârya qui peut alors dire : « Je suis *Shiva* » puisqu'il est devenu semblable à Dieu (par la vertu du Christ, mais il ne le sait pas) ; c'est aussi celui du soufi ayant accédé à la perfection ; et c'est pour cela qu'il est dit elliptiquement que « le soufi n'est pas créé ». René Guénon nous le dit en arabe : *Aç-çufi lam yukhlaq*. C'est que le soufi, en effet, a réalisé qu'il participe de l'éternité divine, sans savoir que cette participation n'est concevable que par le Christ. Il est évident au soufi que d'un certain point de vue il est *semblable* à Dieu, comme nous l'avons exposé plus haut, et cela en raison du caractère intime de son union à Dieu ; mais d'autre part, ce même soufi se comporte comme une créature. Le soufi qui a réalisé l'Identité suprême, pour parler comme Guénon, n'en est donc pas moins créé dans la mesure, cette fois, où malgré l'intimité de son union à Dieu, il demeure le serviteur (*`abd*) de Dieu. La contradiction, si tant est qu'il y en ait une, vient tout simplement du fait que le soufi, en dépit de son élévation spirituelle, ignore le Verbe incarné (bien que le Christ agisse en lui dans le secret) en qui se concilient et s'harmonisent immanence et transcendance, humanité et divinité, servitude et seigneurie. Si le soufi connaissait le Christ comme il doit être connu, je veux dire : s'il confessait que le Christ, et lui seul, est vrai homme et vrai Dieu, il ne tiendrait pas le même langage ; il se dirait « frère du Christ » et « fils de Dieu » par adoption. Mais pour le musulman, le Christ n'est qu'un Envoyé (*Rasûl*) et Mohammed, le dernier des cinq principaux « envoyés » (ou apôtres selon le grec) est plus grand que Jésus-Christ, puisqu'il est le « Sceau de la prophétie », *Khâtim an-Nubuwwah*, le prophète dernier qui récapitule tous les

autres, Noé, Abraham, Moïse et Jésus, celui-ci étant le « Sceau de la sainteté », *Khâtim al-Wilâyah*.

2. Nous avons maintenant à examiner les notions de manifestation et de création et, pour commencer, la manière dont Guénon envisage l'idée de création. Pour le comprendre sur ce point, nous devons anticiper tout d'abord sur ces considérations qui seront amplement développées plus tard. L'Absolu, le Suprême, c'est, selon Guénon, l'Infini métaphysique qui est le Soi. Très exactement :

> « Le "Soi" est le principe transcendant et permanent dont l'être manifesté, l'être humain par exemple, n'est qu'une modification transitoire et contingente, modification qui ne saurait d'ailleurs affecter le principe (…) . Le Soi, en tant que tel, n'est jamais individualisé et ne peut pas l'être car devant être toujours envisagé sous l'aspect de l'éternité et de l'immutabilité (…) il n'est évidemment susceptible d'aucune particularisation qui le ferait être "autre que soi-même". Immuable en sa nature propre, il développe seulement les possibilités indéfinies qu'il comporte en soi-même (…) à travers une indéfinité de degrés (…). Ce développement n'en est un, à vrai dire, qu'autant qu'on l'envisage du côté de la manifestation. »[1]

Ce n'est que dans *Les États multiples de l'être* que nous comprenons, en rapprochant certains textes, que le Soi est l'Infini métaphysique, de sorte que réaliser le Soi c'est, pour un être humain, réaliser l'Infini métaphysique ; et, après avoir posé celui-ci, il n'y aurait plus qu'à se taire si celui qui fait de cet Infini l'objet de sa méditation n'en discernait un aspect, qui est la Possibilité universelle, c'est-à-dire *l'ensemble, en nombre infini, des possibilités de manifestation et de non-manifestation*. Cette nouvelle distinction signifie qu'il y a des possibles qui « se réalisent » en mode manifesté et d'autres qui se réalisent en mode non manifesté. Les premiers sont les possibilités de réalisation existentielles, qui relèvent de l'Être principiel lui-même non manifesté. Ainsi, l'être principiel *n'est simplement que l'ensemble de toutes les possibilités de manifestation* ; et puisqu'il est cela, et rien que cela, il est fini. Nous reviendrons, je le répète, sur ces points qui sont d'une importance capitale dans la synthèse guénonienne, n'ajoutant pour le moment que ceci : ce que les religions exotériques appellent Dieu, c'est l'Être principiel, rien de plus. Au-delà donc de l'Être principiel fini, il y a l'Infini métaphysique qui est le Soi. Ce que l'Être est au Soi, la religion l'est à la métaphysique et, par conséquent aussi, la connaissance exotérique religieuse à la connaissance ésotérique initiatique.

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 35 et 36.

3. Cela dit, venons-en à la notion de création chez Guénon, telle qu'il l'expose dans *Création et manifestation* (1937), article paru dans les *Études traditionnelles* et repris dans le recueil posthume *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme* (1973). Il n'y a pas, nous dit Guénon, contradiction entre l'idée de création et l'idée de manifestation. Nous comprenons aisément pourquoi : l'idée de création est une idée religieuse qui ne se rencontre que dans les trois traditions dont l'ancêtre est Abraham : le judaïsme, le christianisme et l'islamisme. Ailleurs que dans ces trois religions, exotériques par définition, le mot « création » ne convient pas, c'est le mot « manifestation » qu'il faut employer. En effet, l'Infini métaphysique est la Possibilité universelle même, c'est-à-dire la multitude de tous les possibles qui doivent nécessairement se « réaliser ». Qu'est-ce alors que se réaliser pour un possible ? Est-ce « se manifester » ? Non, puisqu'il y a des possibilités de non-manifestation qui se réalisent en mode non existentiel. Oui, si nous n'envisageons que les possibilités de manifestation qui relèvent de l'Être. Nous essayerons plus tard d'éclaircir à fond la notion guénonienne de réalisation. En attendant, retenons deux choses. La première est que les possibilités de non-manifestation *se réalisent* en mode non manifesté ; la seconde, que les possibilités de manifestation *se réalisent* en mode manifesté. (De telles affirmations sont de pures tautologies.) Nous verrons en outre qu'il n'y a, pour Guénon, aucune différence entre un possible et le réel qui lui correspond quand ce possible se réalise, ce qui veut dire que, bien qu'il soit de la même famille que le mot « réalité », le verbe « se réaliser » n'a aucune signification. Pourtant, notre auteur pose péremptoirement : « Le possible et le réel sont métaphysiquement identiques »[2] ; et s'ils diffèrent cependant de quelque façon, ce n'est qu'en apparence et illusoirement. Mais même en entendant les choses de cette façon, la « réalisation d'une possibilité de non-manifestation » est une énonciation dépourvue de tout contenu intelligible ; et quant « aux possibilités de manifestation », dont on peut concevoir, à la rigueur, qu'elles se réalisent en mode manifesté, souvenons-nous de cette autre affirmation, de multiples fois répétées, qu'au regard du Principe, l'Infini métaphysique ou le Soi, la manifestation tout entière est « rigoureusement nulle »[3].

4. Ici, arrêtons-nous un instant. Cette assertion que la manifestation est nulle au regard du Principe et que, par conséquent, elle est fondamentalement illusoire, recoupe évidemment ce que saint Thomas d'Aquin affirme de son côté ; la création est une simple relation, et cette relation « activement prise », c'est-à-dire du point de vue de Dieu, est irréelle. Il y a donc beaucoup de vrai dans ce que dit Guénon. Mais nous avons vu aussi que, selon saint Thomas, cette même relation « passivement prise », était réelle, et nous nous sommes attaché à comprendre la signification de ce deuxième point : notre conclusion a été que la

[2] *Les États multiples de l'être*, p. 127.
[3] Page 99, par exemple, du livre dont le titre a été cité plus haut.

création est un mystère (et c'est pourquoi c'est un article de foi) et que, d'autre part, la créature humaine était en droit de s'affirmer réellement existante, en tant, justement, qu'elle est une créature. C'est cela que Guénon néglige de prendre en considération, insistant, par contre, sur d'autres aspects de la question que nous allons passer en revue.

5. D'abord Guénon dénonce deux erreurs jumelles. La première est religieuse, la seconde est anti-religieuse. C'est une première erreur de penser que là où l'idée de création est absente – et c'est dans toutes les doctrines orientales, l'islamisme excepté – la doctrine est incomplète ou défectueuse. C'est là l'erreur que commettent les esprits religieux en Occident ; mais c'est bien là ce que, tout bien considéré, nous affirmons contre Guénon. La seconde erreur est d'estimer, inversement, que l'idée de création est le signe d'une mentalité inférieure, comme le croit le matérialisme athée ; et, ici, nous sommes bien d'accord ; car ce refus de l'idée de création est, dans son essence, anti-religieux, quoi qu'il faille finalement penser de l'esprit religieux lui-même.

Ces considérations amènent Guénon à examiner la notion de panthéisme. Il refuse le panthéisme avec la dernière énergie et dénonce, non moins énergiquement, l'accusation portée à ce sujet par les occidentaux modernes contre les doctrines orientales où l'on ne voit aucune idée de création. C'est là, dit-il, une nouvelle confusion où se retrouvent ceux qui repoussent le panthéisme en raison de leur point de vue religieux, et ceux qui le revendiquent parce que le refus du panthéisme est religieux. La position de Guénon est ici très claire : le panthéisme est une doctrine anti-métaphysique. Cela est vrai ; mais il faut bien noter que le panthéisme que repousse Guénon est la pseudo-doctrine qui enseigne que toute la manifestation, considérée comme réelle, est Dieu. Ce panthéisme-là est, si l'on veut, le panthéisme grossier et il n'a aucune consistance métaphysique. Mais il en est un autre, que l'on peut qualifier de subtil, selon lequel Dieu (ou le Principe) est toute la manifestation, dans la mesure où celle-ci est parfaitement illusoire. Si, en dernière analyse, la manifestation est « rigoureusement nulle » aux yeux du Principe, c'est encore un panthéisme mais subtil parce que la manifestation n'est qu'un rêve que se forge le Soi, de sorte que la seule, l'unique réalité est le Soi.

6. Cette question du panthéisme en introduit une autre : celle de la création ou de la manifestation considérée comme une « émanation ». Nous avons déjà rencontré et discuté cette idée, et il est inutile de répéter ce qui a été dit plus haut à ce sujet. Bien évidemment, Guénon repousse l'idée d'émanation, qui suppose quelque *autre*, (espace, temps, etc.) que le Principe et qui serait apte à « recevoir » l'émané ; et, dans l'ensemble, nous ne pouvons être que de l'avis de Guénon :

> « L'idée d'*émanation* est proprement celle d'une *sortie* ; mais la manifestation ne doit en aucune façon être envisagée ainsi, car rien ne peut réellement sortir du Principe ; si quelque chose en sortait, le Principe, dès lors, ne pourrait plus être infini, et il se trouverait limité par le fait même de la manifestation ; la vérité est que hors du Principe, il n'y a et il ne peut y avoir que le néant. Si même on voulait considérer l'émanation non pas par rapport au Principe suprême et infini (l'Infini métaphysique) mais seulement par rapport à l'Être, principe immédiat de la manifestation, ce terme donnerait encore lieu à une objection qui, pour être autre que la précédente, n'est pas moins décisive : si les êtres sortaient de l'Être pour se manifester, on ne pourrait pas dire qu'ils sont réellement des êtres, et ils seraient proprement dépourvus de toute existence, car l'existence, sous quelque mode que ce soit, ne peut être autre chose qu'une participation à l'Être ; cette conséquence, outre qu'elle est visiblement absurde en elle-même, comme dans l'autre cas, est contradictoire avec l'idée même de la manifestation. »[4]

7. Ce texte appelle des commentaires. En premier lieu, et pour des raisons qui ont été données ailleurs[5], mais que nous réexaminerons plus loin, il n'y a pas lieu de considérer l'Être principiel (Dieu) comme fini. De soi, l'Être principiel de la création (ou de la manifestation en langage guénonien) est infini. Ensuite, il n'y a pas lieu non plus de substituer à l'idée de création celle de manifestation, parce que nous ne pensons pas que les choses réelles sont au fond identiques aux possibles qui leur correspondent. Nous pensons au contraire que ces choses, et précisément parce qu'elles sont *créées*, sont autres que les idées divines qui sont leur modèle ; nous retrouvons ici l'idée thomiste de création « passivement prise » qui est une relation réelle des créatures au créateur. Cependant, il reste bien vrai que si la création *contient Dieu* (le Verbe incarné), d'une autre façon elle est *contenue en Dieu* ; aussi convient-il, comme nous l'avons déjà donné à entendre plus haut, de n'utiliser le terme « émanation » qu'avec la plus grande circonspection.

8. L'idée de manifestation et l'idée de création, dit Guénon, ne s'opposent pas ; elles peuvent même coexister comme dans l'islamisme. Elles ne s'opposent pas parce qu'elles se réfèrent à des niveaux ou à des points de vue différents : l'idée de création est religieuse, celle de manifestation est métaphysique. Mais si elles ne s'opposent pas, elles doivent être hiérarchisées, parce que le point de vue métaphysique est supérieur au point de vue religieux. Il est évident que cette manière de concevoir les choses dépend de l'idée que l'on se fait de l'Être, principe de toutes les choses créées ou, comme dit Guénon, manifestées. L'Être principiel guénonien est fini. Dès lors que l'on a des raisons décisives de

[4] « Création et manifestation », *in Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, pp. 92 et 93.
[5] *L'Illumination du Cœur*, pp. 236 à 249.

repousser la conception selon laquelle l'Être principiel est fini, l'idée de création réapparaît avec force. La création est un mystère, avons-nous dit ; nous ajouterons qu'elle est un mystère parce que *créer* appartient à l'Être infini, et à lui seul, précisément parce qu'il est infini. *Seul l'Être infini peut vouloir et faire qu'existe une création finie, et qu'elle existe de la manière que nous avons dite plus haut.*

9. Après cela, les développements de Guénon sont plutôt secondaires. On a dit que « créer » c'était « faire quelque chose de rien » et que cette assertion contenait en elle cette certitude que Dieu seul est créateur ; en effet, un homme d'art que l'on dit créateur a toujours besoin d'une matière extérieure à lui – serait-ce seulement les mots de la langue qu'il parle – où il projette des « formes » qui sont les idées qui l'habitent. Au contraire, Dieu n'a nul besoin d'une « matière » pour créer, car la *materia prima* elle-même est créée, comme le temps, l'espace et les *formes* qui sont des reflets des Idées divines coextensives au Verbe. « Faire quelque chose de rien », dit Guénon à son tour, « signifie que le Principe, pour être créateur, se suffit à lui-même et n'a pas besoin de recourir à quelque chose qui serait en dehors de lui et aurait une existence plus ou moins indépendante. » Cela devrait suffire, mais Guénon croit utile d'insister : le « rien » n'est aucunement une sorte de « principe négatif » qui interviendrait dans l'acte de création ; le « rien » n'a aucune espèce de réalité : le Principe n'a pas de « dehors » sinon le néant qui, n'étant pas, n'est pas un « dehors »[6]. Sur quoi Guénon conclut que l'Infini métaphysique est le « Tout » universel et absolu[7], et il prend bien soin d'ajouter que le « Tout » ne doit aucunement être assimilé à un ensemble composé de parties qui seraient avec lui dans un rapport défini, ce qui revient à dire que *rien de ce Tout n'existe pour lui* ou, encore, que quoi que ce soit qui n'est pas le Tout lui-même n'a de réalité. « En d'autres termes, le fini, même s'il est susceptible d'extension indéfinie, est toujours *rigoureusement nul* au regard de l'Infini ». Cela, dit encore Guénon, réfute l'idée erronée du panthéisme. Sans doute le panthéisme grossier est-il écarté, mais non le panthéisme subtil, comme l'indique le fait que le « Tout » universel est, pour Guénon, un synonyme de l'Infini[8].

10. Finalement, quelle différence y a-t-il entre l'idée de création et l'idée de manifestation ? Il y a cette différence que l'idée de création est religieuse et exotérique, l'exotérisme religieux étant incapable de s'élever au-delà de la notion d'Être principiel, lequel Être principiel est fini. Bien qu'elle soit

[6] Le néant *est-il* le néant ? Le néant est le « non-être-qui-n'est-pas », car un certain « non-être-qui-est » est concevable ; par exemple, justement, la *materia prima*, tandis que le néant n'est à aucun degré et d'aucune façon (Cf. *L'Illumination du Cœur*, « Logique tétramorphique de l'être », pp. 250 et suiv.).
[7] *Les États multiples de l'être*, p. 19, avec la note 1.
[8] Qu'on le veuille ou non, le mot panthéisme dérive de deux mots grecs, dont l'un signifie « tout » et l'autre « Dieu ».

légitime au plan de l'exotérisme religieux, la notion de création n'en est pas moins insuffisante dans l'exacte mesure où cette notion est exotérique. Le métaphysicien, c'est-à-dire l'ésotériste, a une vision des choses incomparablement plus profonde. Pour lui, l'Être principiel, et c'est pourquoi cet Être est fini, *n'est que* l'ensemble des possibilités de manifestation. Par conséquent, l'Être principiel n'est qu'une partie, si l'on peut ainsi dire, de la Possibilité universelle qui, elle, est identique à l'Infini métaphysique[9]. Puisque donc l'Être principiel n'est pas autre chose que le Dieu créateur des religions, la notion de création n'est plus d'application lorsque, de cet Être fini, si « divin » soit-il, on passe à la considération de l'Infini métaphysique, qui est le Soi. L'Infini métaphysique n'est pas créateur ; il *manifeste* seulement ses possibilités de manifestation qui, avec les possibilités de non-manifestation, constituent la Possibilité universelle, – identique à cet Infini. Métaphysiquement, la manifestation procède de la Possibilité parce que celle-ci, envisagée totalement, comprend la multitude innombrable des possibilités de manifestation *et* de non-manifestation, lesquelles sont contenues à l'état permanent et de toute éternité dans le Principe. Sur tout cela, Guénon s'étend longuement, sans nous dire toutefois ce qui distingue un « possible » (de manifestation ou de non-manifestation) de sa « réalisation » (en mode manifesté ou en mode non manifesté). Au fond, la question est à ses yeux dépourvue de sens puisque, d'une part, toute « réalisation » est illusoire et, de l'autre, comme nous l'avons noté plus haut, « le possible et le réel sont métaphysiquement identiques ».

[9] *Les États multiples de l'être*, p. 21 : « Si l'on parle corrélativement de l'Infini et de la Possibilité, ce n'est pas pour établir entre ces deux termes une distinction qui ne saurait exister réellement, etc. »

CHAPITRE IX : L'INFINI ET LA POSSIBILITÉ

1. L'Infini métaphysique, et c'est le Soi, est la notion la plus primordiale de toutes, et c'est pourquoi elle ne s'atteint que négativement. Pour garder au terme « infini » son sens propre, écrit Guénon au début des *États multiples de l'être*, il faut en réserver l'emploi à la désignation de ce qui n'a absolument aucune limite, à l'exclusion de ce qui est seulement soustrait à certaines limites particulières, tout en demeurant soumis à d'autres limitations en vertu de sa nature même. Ni l'espace ni le temps, auxquels il nous est difficile d'assigner des limites, ne sont proprement infinis. Il n'y a pas non plus de nombre infini. Les mathématiciens le savent depuis les travaux de Cantor, et c'est par négligence sans doute qu'il leur arrive encore de parler de quantités infinies ; le terme « transfini » est bien meilleur puisque les quantités qu'il désigne sont susceptibles d'être ordonnées de la plus petite à la plus grande, encore qu'aucune d'elles, en rigueur de terme, ne puisse être considérée comme finie[1]. Dans *Les principes du calcul infinitésimal* (1946), Guénon se donne une peine inutile pour mettre en évidence l'impossibilité d'une quantité infinie et, par voie de conséquence, d'un univers infini en étendue. Nous retiendrons donc seulement que, pour Guénon, c'est abusivement que l'on qualifie d'infini ce qui, quantitativement, n'est que transfini ou, comme il dit, indéfini, l'indéfini, en dernière analyse, n'étant qu'un aspect du fini :

> « Nous disons que l'indéfini ne peut pas être infini, parce que son concept comporte toujours une certaine détermination, qu'il s'agisse de l'étendue, de la durée, de la divisibilité ou de quelque autre possibilité que ce soit ; en un mot, l'indéfini, quel qu'il soit et sous quelque aspect qu'on l'envisage, est encore du fini et ne peut être que du fini. Sans doute, les

[1] Il est hors de notre sujet de traiter la question des transfinis. On peut se reporter à R. Le Masson, *Philosophie des nombres*, Desclée De Brouwer, Paris, 1932 (collection « Questions disputées »), chap. IV notamment.

> limites en sont reculées jusqu'à se trouver hors de notre atteinte (…) ; mais elles ne sont nullement supprimées par là même. »[2]

D'ailleurs, en admettant que les limitations d'un certain ordre puissent être supprimées, il suffit à la thèse qu'il en subsiste encore d'autres qui tiennent à la nature même de ce que l'on considère, « car c'est en vertu de sa nature, et non pas simplement de quelque circonstance plus moins extérieure et accidentelle, que toute chose particulière est finie, à quelque degré que puisse être poussée effectivement l'extension dont elle est susceptible ».

2. Ce qui précède peut encore être exprimé ontologiquement de la façon suivante : toute chose, quelle qu'elle soit, est CE qu'elle est, et rien d'autre ; étant CE qu'elle est, elle est déterminée par là qu'elle n'est pas ce qui est en dehors d'elle. Toute essence créée est finie dans la mesure où elle est déterminée par tout ce qu'elle exclut de sa compréhension. Seul l'être pur, étant universel et désignant absolument toutes choses, est infini ; mais cet infini est logiquement vide, n'ayant point une essence particulière qu'il serait possible de lui prédiquer[3]. Lorsque, de l'être logique, nous passons à l'Être infini divin, nous pouvons bien connaître qu'il existe en acte et qu'il existe infiniment (il est l'*Ipsum Esse*) ; mais son Essence nous demeure inconnue, sauf ce que nous en dit la Révélation. Ce n'est point que l'Être divin soit « vide » comme l'être logique ; c'est, au contraire, parce qu'il est plénitude inexprimable, si bien que nous devons nous borner à dire qu'en Dieu essence et existence sont une seule et même réalité. Bien entendu, Guénon ne saurait admettre une telle façon de voir les choses puisqu'il tient que l'Être, n'étant que le principe de la manifestation, comporte déjà en lui-même une détermination, de sorte qu'il ne peut aucunement être identifié à l'Infini[4]. Pour nous, au contraire, l'être pur ne saurait être limité par aucune notion qui lui soit extérieure, ce qui nous conduit immédiatement à le considérer comme infini[5]. C'est au plan logique que nous plaçons cette considération ; mais ainsi située, elle suffit en l'occurrence ; car finalement Guénon récuse l'ontologie quand il disserte de l'Infini métaphysique : il ne sort pas d'un logicisme étriqué, d'un logicisme qui fait illusion.

3. Saint Thomas d'Aquin avait établi la distinction qu'il faut faire entre l'*infinitum absolutum* et l'*infinitum secundum quid*, en insistant fortement sur le fait que le terme « infini » pris absolument ne convient qu'à Dieu. L'infini « en quelque chose » n'est pas cet infini absolu, et on le trouve dans la création : « L'être divin est absolument indépendant et non reçu, non déterminé par quoi que ce soit d'autre, vu que Dieu est son propre être subsistant (*ipse sit suum*

[2] *Les Principes du calcul infinitésimal*, p. 19.
[3] *L'Illumination du cœur*, annexe, chap. IV, « La logique tétramorphique de l'être », pp. 250 et suiv.
[4] *Les États multiples de l'être*, p. 22.
[5] *L'Illumination du Cœur*, pp. 236 et suiv.

esse subsistens). Il est donc manifeste que Dieu, ce Dieu identique à son être, est à la fois infini et parfait.» « Il n'y a pas d'obstacle à ce que l'infini intervienne dans l'œuvre de Dieu ; mais il s'agira toujours d'un infini relatif, d'un infini en quelque chose (*infinitum secundum quid*) ; l'infini absolument parlant (*simpliciter, infinitum absolutum*) y est impossible. »[6]

Guénon connaît cette distinction mais la juge insuffisante, car « dire que quelque chose est infini sous un certain rapport seulement, ce qui est la signification exacte de l'expression *infinitum secundum quid*, c'est dire qu'en réalité elle n'est pas infinie[7]. Cette mise au point est tout à fait indispensable à sa conception de l'Infini métaphysique qui est aussi, nous le savons, Possibilité universelle, « Tout universel ». Guénon continue en ces termes :

> « Ce n'est pas parce qu'une chose n'est pas limitée en un certain sens ou sous un certain rapport qu'on peut légitimement en conclure qu'elle n'est aucunement limitée, ce qui serait nécessaire pour qu'elle fût vraiment infinie ; non seulement elle peut être en même temps limitée sous d'autres rapports, mais même nous pouvons dire qu'elle l'est nécessairement, dès lors qu'elle est une certaine chose déterminée et qui, par sa détermination même, n'inclut pas toute possibilité, car cela même revient à dire qu'elle est limitée par ce qu'elle laisse en dehors d'elle ; si, au contraire, le Tout universel est infini, c'est précisément parce qu'il ne laisse rien de dehors de lui. Toute détermination, si générale qu'on la suppose d'ailleurs et quelque extension qu'elle puisse recevoir est donc nécessairement exclusive de la véritable notion d'infini. »

4. Il ne s'agit pas, pour Guénon, d'une discussion de terminologie ; ce qui est sa préoccupation essentielle est de distinguer sans la moindre équivoque l'Infini métaphysique de tout ce qui, n'étant pas ce Tout universel, est « rigoureusement nul » au regard de celui-ci[8]. Il y a donc, d'un côté, l'Infini qui est tout et, d'un autre, le non infini, c'est-à-dire le fini, qui n'est rien. Il sera cependant légitime, dans l'ordre du fini, de distinguer le fini proprement dit de l'indéfini. L'indéfini procède du fini dont il n'est qu'une extension ou un développement, et est toujours réductible au fini et n'a vraiment aucune commune mesure avec le véritable Infini.

Une chose déterminée, d'où que vienne la détermination, est une chose de quelque façon limitée ; elle est limitée par ce qui est en dehors de sa notion. L'Infini, au contraire, pour être vraiment tel, ne peut admettre aucune restriction, ce qui suppose qu'il est absolument inconditionné. Toute

[6] *Somme théologique*, 1a, quest. 7, art. 2, *respondeo*, et art. 3, *respondeo*.
[7] *Les Principes du calcul infinitésimal*, p. 19, note 1.
[8] *Les États multiples de l'être*, p. 19, note 1.

détermination, quelle qu'elle soit, est forcément une limitation, c'est-à-dire une négation : « Poser une limite c'est nier, pour ce qui y est enfermé, tout que cette limite exclut. Si donc l'Infini exclut absolument toute limite, il est la négation de toutes les négations possibles ; par suite, l'idée de l'Infini est la plus affirmative de toutes. » Ainsi conclut Guénon.

5. Ce qui est remarquable dans cet exposé est que Guénon n'y fait à aucun moment appel à la notion universelle d'être. Si l'Infini métaphysique de Guénon était l'Être infini, nous pourrions sans trop de difficulté, et moyennant quelques corrections, identifier l'Infini métaphysique à Dieu. Saint Thomas d'Aquin ne nous dit-il pas que Dieu est l'Être infini ? Mais la pensée de Guénon, sur ce point, est tout à fait différente parce qu'il tient que la notion d'être comporte déjà en elle-même une limitation. C'est ici le venin mortel qui empoisonne toute l'œuvre de notre auteur. Puisque la notion d'être comporte déjà une limitation, l'Être, principe de la manifestation et, en tant que tel, désigné comme Seigneur (*Ishwara*) par la tradition hindoue, sera, dans la synthèse guénonienne, un principe fini et Dieu ne sera que cet Être principiel, Être que l'Infini métaphysique, le Soi, transcendera – et pouvons-nous dire, transcendera absolument. Car si, comme dit Guénon, le fini, même s'il est susceptible d'extension indéfinie, est toujours « rigoureusement nul au regard de l'Infini » et si, d'autre part, Dieu n'est que l'Être fini, il s'ensuit nécessairement que Dieu est lui-même rigoureusement nul au regard du Soi. Le Soi, *Âtmâ-Brahma*, transcende absolument *Ishwara*, la « Personnalité divine » comme dit Guénon[9].

6. Il semble qu'ayant ainsi posé l'Infini métaphysique au-dessus de l'Être principiel, tout soit dit et qu'il n'y ait plus qu'à se taire. C'est ce que voudrait la sagesse. Mais Guénon ne s'est pas retiré dans une forêt pour réaliser le Soi (après initiation, bien entendu) à force de concentration méditative. Guénon écrivait des livres et, d'une manière ou d'une autre, il lui fallait se détacher de son Infini métaphysique pour tenir des discours. Autrement dit, si tout est illusoire, à l'exception de cet Infini métaphysique, quelque démon l'incitait à demeurer dans l'illusoire pour expliquer l'illusion à des lecteurs illusoires. À quoi bon prêcher l'illusion universelle ? « La fin d'un monde n'est jamais et ne peut jamais être autre chose que la fin d'une illusion. »[10] Laissons cela et voyons comment Guénon est en mesure de continuer son exposé sur les états multiples de l'être.

7. « Ce que nous venons de dire du Tout universel dans son indétermination la plus absolue, écrit Guénon, s'y applique encore quand on l'envisage sous le point de vue de la Possibilité. » Devons-nous comprendre que la Possibilité

[9] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 37 à 39.
[10] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, dernière phrase du livre, p. 272.

universelle est à l'Infini métaphysique ce que le Verbe est au Principe sans principe ? S'il en était ainsi, nous pourrions encore comprendre Guénon, parce que l'Infini et la Possibilité constitueraient une relation au sein même du Un divin et que – le Verbe étant le *pouvoir* opérationnel du Principe sans principe – la relation « Infini – Possibilité » serait comme un décalque de la relation « Principe sans principe – Verbe », c'est-à-dire de la relation « Père – Fils ». Mais il faudrait que l'Infini et la Possibilité fussent deux Personnes – deux Personnes de l'Être infini en trois Personnes ; or nous sommes ici au-delà de l'Être principiel, considéré comme fini et, par ailleurs, il n'est pas vrai que *autre* soit l'Infini métaphysique et *autre* la Possibilité universelle – ce que l'on dit du Père et du Fils. La Possibilité n'est pas *autre* que le Tout universel (l'Infini métaphysique) : elle n'est même pas une détermination de cet Infini absolument indéterminé :

> « Ce que nous venons de dire du Tout universel, dans son indétermination la plus absolue, s'y applique encore quand on l'envisage sous le point de vue de la Possibilité ; et, *à vrai dire, ce n'est pas là une détermination, ou du moins c'est le minimum de détermination qui soit requis pour nous le rendre actuellement concevable* et surtout exprimable à quelque degré[11]. »

Guénon se trouve ici en face d'une difficulté formidable qu'il s'efforce d'éluder ; mais y arrive-t-il ? Outre le fait que l'objet de sa réflexion est au-delà de l'Être principiel – ce qui est déjà difficile à concevoir puisque ce dont il parle transcende la notion universelle d'être – que signifie métaphysiquement, et en dehors de toute révélation, une « détermination qui, *à vrai dire*, n'en est pas une » et qui, en même temps, est le minimum de détermination qu'il y ait lieu d'envisager ? Ne voit-on pas que Guénon interprète cette vérité théologique que le Verbe (la Possibilité) procède du Principe sans principe (l'Infini métaphysique) et qu'ainsi *autre* est le Verbe et *autre* le Principe sans principe, bien que le Verbe et ce Principe soient consubstantiels, ce qui veut dire que ces deux ne divisent ni l'Essence divine, ni l'*Ipsum Esse* divin ? Mais cela n'est point ce qu'expose Guénon, qui use de toute son habileté dialectique pour nous amener à concevoir que, sans qu'il y ait nulle génération d'un Verbe (par cela seul que le Principe sans principe, en se connaissant, engendre l'Idée totale de ce qu'il est et de ce qu'il peut), la Possibilité est distincte de l'Infini tout en ne l'étant pas. Il s'agit, dit notre auteur, d'un certain aspect de la Réalité unique et, à vrai dire, il ne s'agit d'un aspect que de notre point de vue humain[12] ; car il doit être évident que quiconque réalise le Soi réalise du même coup la

[11] *Les États multiples de l'être*, pp. 19 et 20. Souligné par moi.

[12] « La Possibilité totale n'est que ce que nous pouvons appeler un aspect de l'Infini, dont elle n'est distincte en aucune façon ni dans aucune mesure. » « Quand nous disons que la Possibilité universelle est infinie ou illimitée, il faut entendre par là qu'elle n'est pas autre chose que l'Infini même, envisagé sous un certain aspect, *dans la mesure où il est permis de dire* qu'il y a des aspects dans l'Infini (*Les États multiples de l'être*, p. 20 – souligné par moi). »

Possibilité universelle qui, à cette hauteur, ne s'en distingue pas. Au reste, Guénon ne s'attarde pas sur ce point délicat. Il enchaîne aussitôt pour retrouver l'idée d'infini dans la Possibilité universelle :

> « Une limitation de la Possibilité totale est une impossibilité, puisque, devant comprendre la Possibilité pour la limiter, elle ne pourrait y être comprise, et ce qui est en dehors du possible ne saurait être autre qu'impossible ; mais une impossibilité, n'étant rien qu'une négation pure et simple, un véritable néant, ne peut évidemment limiter quoi que ce soit, d'où il résulte immédiatement que la Possibilité universelle est nécessairement illimitée. »

8(a). Il ne faut point assimiler les possibles de Guénon aux idées divines de la théologie chrétienne, bien qu'en un certain sens ces idées puissent également être appelées des possibilités. Il y a autant de différence entre les possibles guénoniens et les idées divines qu'il y en a entre l'idée de manifestation et l'idée de création ou, encore, entre le Soi et l'Être infini. Pour nous en rendre compte, nous allons rapidement analyser les questions 14 et 15 de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, *prima pars*, sans entrer toutefois dans le détail des problèmes que ces questions soulèvent.

Ayons d'abord bien dans l'esprit que le Dieu de saint Thomas – notre Dieu – n'est pas le Dieu de Guénon. Le Dieu de Guénon n'est que l'Être fini, principe de la manifestation au-delà duquel se trouve le Soi, tout à la fois Infini métaphysique et Possibilité universelle ; le Dieu de saint Thomas est l'Être infini et en ce Dieu est la science la plus parfaite parce que la science de Dieu est son Essence même ; elle est Acte pur. Dieu se connaît donc (tandis que le Soi de Shankarâchârya, pur témoin, ne se connaît pas) et par là qu'il se connaît, Dieu est le lieu d'une génération éternelle, celui qui engendre étant, en Dieu, le Principe sans principe, et celui qui est engendré étant, en Dieu, le Verbe, l'Idée divine. Ces deux sont l'Essence divine, l'Acte pur ; et l'Esprit-Saint est l'unité de l'Essence, comme il est celle de l'*Ipsum Esse*.
Dieu se connaît donc lui-même et par lui-même, et il ne connaît que lui. S'il connaît des êtres « autres que lui », c'est encore en se connaissant qu'il les connaît comme « autres » ; et ainsi cette connaissance n'ajoute rien à sa connaissance, pas plus que l'être des êtres « autres que lui » n'ajoute à son être, qui est infini. C'est pourquoi, s'il faut affirmer que la toute-puissance divine crée des êtres « autres que Dieu », il est nécessaire d'ajouter que la relation de Dieu à ces êtres est irréelle, sans toutefois que la relation à Dieu de ces êtres créés soit, elle, irréelle de leur point de vue. C'est précisément l'effet de l'acte créateur que la relation à Dieu des « autres que Dieu » soit réelle. Cependant, puisque la relation de Dieu à ses créatures est irréelle, il faut dire que Dieu, qui se voit lui-même en lui-même, ne voit pas les êtres « autres que lui » en eux-

mêmes ; il les voit en lui-même selon que l'essence *en laquelle* Dieu voit est en même temps l'Essence *par laquelle* il produit les êtres « avec tous leurs caractères, y compris leur individualité la plus intime, y compris leur durée, y compris leurs activités, les résultats de ces activités, etc. »[13]. Les créatures, et en particulier la créature humaine, sont « autres » que Dieu ; mais c'est en lui que Dieu voit, *en la produisant*, cette altérité. Si nous ne savions cela, les êtres que Dieu voit de cette façon, en lui comme « autres que lui », seraient en eux-mêmes parfaitement illusoires. Dieu connaît que les êtres « autres que lui » sont en lui ; il les connaît aussi – puisque sa connaissance est créatrice – tels qu'ils sont en tant que « autres que lui ». Lorsque Dieu crée, il crée des êtres qui sont tels qu'ils peuvent dire qu'ils sont « autres que lui » ; et, cela même, Dieu le connaît. Moi-même, sachant tout cela, je sais en conséquence que les êtres manifestés ne sont pas illusoires.

8(b). Que Dieu connaisse toutes choses non en elles-mêmes, mais en lui-même, dans l'unité de sa propre essence qui les lui représente en tant qu'elle en est le principe créateur, ne signifie donc pas que Dieu en a une connaissance ni propre ni distincte. Au contraire, il connaît la créature de façon à savoir ce qu'elle est, proprement et distinctement. Une connaissance seulement générale et confuse, et non particulière et distincte, ne serait pas une connaissance de toute manière parfaite et il suivrait de là que l'Être divin ne serait pas de toute manière parfait. Ceci oblige donc à affirmer que Dieu connaît les choses « autres que lui », dont il est le créateur, d'une connaissance propre et précise.

Mais il connaît de cette façon les êtres « autres que lui » par là même qu'il les produit. Avant – antériorité logique, non chronologique – que les choses soient créées (n'oublions pas que de toute façon l'acte créateur est éternel, bien qu'il ne soit ni nécessaire ni contingent, puisque c'est un acte libre) avant donc que les choses soient créées, elles ne sont en Dieu que des possibles qu'il amène ou n'amène pas à l'existence selon sa libre volonté. Toutes les choses, en ce sens, préexistent en Dieu, non seulement quant à ce qui est commun à toutes, mais encore quant à ce qui les distingue. Est-ce introduire une multiplicité en Dieu ? Saint Thomas répond : Dieu contenant en soi toutes les perfections, l'essence de Dieu entretient avec les essences de toutes choses non un rapport comparable à celui de l'unité aux nombres, mais de l'Acte parfait aux actes imparfaits. Qui connaît le plus connaît le moins. Par l'Acte parfait, en Dieu, sont connus les actes imparfaits, non en général et d'une manière confuse, mais d'une connaissance propre et distincte, et c'est par cette vue qu'on peut en arriver à poser en Dieu des idées divines, chacune d'elles n'étant pas la « partie » d'un certain Tout, mais un aspect de ce Tout, lequel est l'Idée divine, le Verbe, que le Principe sans principe conçoit et engendre de toute éternité. Dieu, en lui-même,

[13] A.-D. Sertillanges, O.P., note 86 à la *Somme théologique*, dans l'édition « Société saint Jean l'Evangéliste », Desclée et Cie, 1933.

connaît toutes les choses « autres que lui », que l'acte créateur amène à l'existence, et il les connaît d'une connaissance propre et distincte ; et c'est pourquoi la nature d'un être quelconque n'a de consistance que selon que, créée, elle participe en quelque manière à la perfection de l'Essence divine. Dieu ne se connaîtrait point parfaitement s'il ne connaissait toutes les manières dont sa perfection peut être participée par d'autres, lorsqu'il crée ces autres. Voilà pourquoi l'Essence divine, qui est une, et suréminente par rapport à toutes les créatures, peut se prendre comme exprimant les essences de toutes choses créées.

8(c). Après avoir montré que la science de Dieu ne peut être discursive, mais qu'au contraire, Dieu, voyant tous ses effets en lui-même comme en leur cause (sa connaissance étant lui-même), voit d'un seul et éternel regard tout ce qui est, saint Thomas établit que la science de Dieu est la cause des choses créées de même que la science de l'artisan est la cause de ses oeuvres. Les choses « autres que Dieu » (de leur point de vue) sont telles par cela seul que Dieu les connaît en connaissant sa propre essence, mais non point pour cela seul ; car la science de l'artisan l'incline sans doute à produire mais pour produire il faut encore vouloir produire. En d'autres termes, à la connaissance que Dieu a, en Sa propre Essence, des êtres qui peuvent être amenés à l'existence, doit s'ajouter la volonté créatrice. La connaissance n'est pas cause indépendante de la volonté, ce qui revient à dire que les possibles qui sont dans l'intelligence divine ne se réalisent pas de manière à donner des êtres « autres que Dieu » (de leur point de vue) par le jeu d'une nécessité aveugle[14]. C'est là, au contraire, la thèse de Guénon : les possibles guénoniens se réalisent avec nécessité, par cela seulement qu'ils sont des possibles ; et cette thèse conduit Guénon à affirmer l'identité foncière des possibles et des réels, toute « réalisation », n'étant pas une libre création, étant d'ailleurs illusoire. L'élément qui fait défaut à la thèse de Guénon est la volonté divine créatrice, laquelle est motivée par l'amour. La conséquence de cet enchaînement d'idées est que, si la science de Dieu est cause créatrice des choses en la manière dont ces choses sont en elle, il n'est pas inclus dans l'idée que nous nous faisons de cette science que les choses créées soient éternelles. La science de Dieu est éternelle, mais les créatures n'existent pas depuis toujours. Si le monde était éternel (ce qui n'exclurait nullement qu'il ait une cause, non créatrice mais sans doute finale) ou bien ce monde, avec sa cause, constituerait une dualité, ce qui est insoutenable, Dieu étant l'Être infini, ou bien il ne serait qu'une apparence parfaitement illusoire, à dissiper pour trouver Dieu. La réalité que le monde peut revendiquer et revendiquer devant Dieu vient de ce qu'il est créé par un Dieu amoureux de sa création au point de

[14] « Dieu n'agit pas par nécessité de nature » : tel est le titre du chapitre XXIII du livre deuxième de la *Somme contre les Gentils*. Au par. 2 : « Beaucoup de choses sont au pouvoir de Dieu qui pourtant n'existent pas dans la nature. » Dieu n'agit pas par nécessité de nature, mais par volonté. De même dans la *Somme théologique*, 1a, quest. 14, art. 9 : « Des choses non existantes en acte sont au pouvoir de Dieu, et cependant ni ne sont, ni ne seront, ni n'ont jamais été. »

s'être fait homme pour pénétrer en elle et la sauver en élevant les créatures humaines jusqu'à les faire participer à son éternité.

8(d). Nous en sommes ainsi arrivés à la fin de l'article 8 de la question 1a, 14 de la *Somme théologique*, laquelle question en compte le double ; mais nous en savons déjà assez pour éclaircir le problème des idées divines, dont la difficulté est, d'une part que l'Essence divine est une et, d'autre part, qu'il est nécessaire de supposer des idées dans l'esprit de Dieu, comme dit saint Thomas au début du *respondeo* de l'article 1 de la question 15. Puisque l'Essence divine est une et indivise, nous devons formellement exclure la conception selon laquelle il existerait dans l'Intelligence divine une collection quelconque d'idées sur le modèle desquelles les choses ont été créées ; et cependant, dit encore saint Thomas au *respondeo* de l'article 2 de la même question, il y a nécessité de supposer des idées multiples. N'y a-t-il pas là une contradiction ? Au fond, le problème a déjà été résolu quand il nous a été dit que Dieu contenant en soi toutes les perfections, l'Essence divine entretient avec les essences de toute chose créée non un rapport comparable à celui de l'unité aux nombres, mais de l'Acte parfait aux actes imparfaits. L'acte parfait, qui est l'Acte d'être infini de l'Essence divine, est connu de Dieu ; et par la connaissance de cet Acte parfait, Dieu connaît les actes imparfaits, d'une connaissance propre et distinctive. Voyons cependant comment saint Thomas, en la question 15, expose ce qui a trait aux idées divines, dont il commence par nous dire, comme nous l'avons noté plus haut, qu'il est nécessaire de poser leur pluralité. Comme le monde n'est pas le fait du hasard, mais procède de Dieu qui agit par son intelligence, il est nécessaire, tout d'abord, de supposer en Dieu *une* forme (*forma*, *eidos*, Idée) à la ressemblance de laquelle soit créé le monde. On accorde d'ailleurs que Dieu connaît par sa propre Essence et lui-même et toutes les choses « autres que lui », c'est-à-dire celles qui ne sauraient avoir que des actes imparfaits ; et, à l'égard de celles-ci, cette connaissance est un principe opérant (créateur) pour autant du moins que la volonté divine y consente. Il y a nécessité de supposer des idées divines éternelles sur le modèle desquelles est créé tout ce qui est « autre que Dieu » dans la mesure où Dieu a premièrement l'*Idée* d'*un* ordre universel créable et où les éléments de ce monde créable sont ordonnés les uns aux autres de manière à faire un tout revêtu d'unité. Pour autant qu'il en soit ainsi, ces éléments constituent autant d'aspects de ce monde et c'est à ces aspects coordonnés que correspondent, dans l'Esprit divin, des aspects de l'unique Idée divine. Il y a en Dieu une pluralité d'idées ; et cela ne répugne pas à la simplicité divine, car il n'est pas contraire à cette simplicité qu'elle conçoive beaucoup de choses, mais seulement que plusieurs formes prétendent déterminer l'Intelligence créatrice en s'imposant à elles comme une multiplicité d'idées séparées les unes des autres, ce qui était, semble-t-il, la conception de Platon, contre laquelle Aristote s'est élevé. On a dit que Dieu ne peut penser en réalité que lui-même ; mais en lui-même, il peut tout concevoir en la

dépendance de son Essence qui, en son unité parfaite, lui représente tout. Autrement dit, il y a dans l'esprit divin une multiplicité d'idées, mais à titre d'objets connus de lui ; et cette multiplicité est une, de l'unité même de l'Idée divine, de sorte que chacune de ces idées n'est au fond qu'un aspect de l'unique Idée divine[15].

8(e). Il a été dit plus haut que Dieu se connaît et qu'il se connaît par lui-même. Ce que nous enseigne la foi est que ce que le Principe sans principe connaît en se connaissant est le Verbe engendré – non pas créé – de toute éternité par ce Principe. Le Verbe est l'Idée divine, et cette Idée comporte une multitude innombrable d'aspects. Toute idée divine est coextensive au Verbe indivis et, inversement, le Verbe est le « lieu de toutes les idées divines » qui sont aussi des possibles, des possibles qui ne sont pas appelés nécessairement à se réaliser par voie de création, mais seulement autant que Dieu le veut. Et dans la mesure où il le veut, il est impossible que Dieu fasse quoi que ce soit autrement que par le Verbe. C'est pourquoi saint Augustin, dans son *Commentaire de saint Jean*, chapitre I, leçon 2, nomme le Verbe l'« Art divin rempli de toutes les idées des vivants » sans que, pour cela, la création soit pour Dieu une nécessité, encore que le Verbe ait été engendré de toute éternité. Et Dieu – la divine Trinité – quand il crée – et son acte créateur n'est situé dans aucune durée – produit le monde à la ressemblance de l'Idée divine aux innombrables aspects. Cela d'ailleurs ne fait aucun obstacle au fait que, dans le temps, le monde se développe ; au contraire, le récit de la *Genèse* nous invite à le penser, qui résume ce développement en le réduisant à six phases ou « jours ».

9(a). Le Principe sans principe, en se connaissant, engendre un Verbe autre que lui qui est l'Idée divine englobant dans son unité tout ce que Dieu peut[16] ; et comme le Verbe n'est pas créé, mais engendré de toute éternité, nous disons que le Principe sans principe est le Père et que le Verbe est le Fils. Et comme aussi le Verbe est autre que le Père et le Père autre que le Fils dans cette unité divine que nous appelons Esprit-Saint, le Père connaît le Fils et le Fils connaît le Père, qui est son principe. Il y a lieu de remarquer, après saint Thomas[17] que la Trinité des Personnes divines, où le Fils exprime la connaissance divine et l'Esprit-Saint l'amour divin, n'est nullement comparable à la triade connaissant, connu, connaissance, ou encore à la triade amant, aimé, amour, parce que ces triades sont simplement des relations d'identité : en Dieu, connaissant et connu

[15] Une œuvre d'art est d'autant plus parfaite que les éléments qui concourent à sa production sont unifiés. L'artiste a donc l'idée d'une certaine œuvre dont les éléments sont ordonnés et il la réalise sur la toile ou dans le marbre. L'idée de l'artiste est unique, mais elle a autant d'aspects que l'œuvre achevée comprendra d'éléments concourant harmonieusement à sa création.

[16] Souvenons-nous que « Dieu connaît par sa propre Essence et lui-même et toutes choses ; mais entre ces deux cas, il y a une différence. L'Essence de Dieu est à l'égard des créatures un principe opérant ; elle ne l'est pas pour Dieu même, et c'est pourquoi cette Essence divine prend le nom d'Idée (*Somme théologique* ; 1a, quest. 15, art. 1, *ad primum*). »

[17] *Somme théologique*, 1a, question 28, art. 4, *ad primum*.

ne font absolument qu'un et il en est de même d'amant et d'aimé ; tandis que si les trois Personnes sont bien Dieu, chacune d'elles étant toute l'Essence divine et tout l'Acte d'être divin, néanmoins autre est le Père, autre le Fils, autre l'Esprit-Saint : mystère de foi, qui échappe à la raison naturelle[18] et qui nous a été communiqué par la Révélation. Quant au Verbe, nous devons dire que, Sagesse incréée du Père, resplendissent en lui, comme en un miroir (le Verbe est l'« image » du Père) le mystère du Père et de son premier-né, le Fils, ainsi que l'œuvre entière de la création, les richesses du Christ et le dessein éternel de notre salut : le Verbe est Dieu tout entier, renfermant en lui tout le contenu de la pensée divine, toute la « substance » de la divinité[19].

9(b). La Personne du Verbe est l'effet d'une génération éternelle qui a son principe dans le Père ; à leur tour, ces deux Personnes, à la manière d'un seul principe, sont l'origine d'une troisième, qui est l'Esprit-Saint. C'est en se connaissant soi-même et le Fils et le Saint Esprit et tous les autres objets compris dans sa science, que le Père conçoit son Verbe, si bien que, dans le Verbe, c'est la Trinité entière qui est dite : *ut sic tota Trinitas Verbo dicetur*. « La seule Personne qui *dit* en Dieu est celle qui *dit* le Verbe, bien que chacune des Personnes connaisse et soit connue et par suite *soit dite* dans le Verbe. »[20] Et plus loin : « Le Fils de Dieu connaît au même titre qu'il est Dieu : car en Dieu, connaître est un attribut essentiel. Or le Fils, c'est Dieu l'Engendré et non pas Dieu l'Engendrant. Il connaît donc non pas en produisant un Verbe, mais à titre de "Verbe procédant" ». Et plus loin encore : « En se connaissant, Dieu connaît toute créature (…). Dieu connaît en un seul Acte soi-même et toutes choses ; son unique Verbe n'exprime donc pas seulement le Père mais encore les créatures. » La Pensée divine, à l'endroit de Dieu, est connaissance pure ; à l'endroit des créatures, elle est Idée divine, connaissance et cause. Dieu connaît les créatures d'un savoir qui ne provient pas des créatures (qui seraient pour Lui comme autant d'*objets* de connaissance) ; il les connaît par sa propre Essence.

10. Les choses créées sont suspendues aux idées divines, n'étant, comme dit saint Thomas[21], « qu'une certaine expression réelle, qu'une certaine représentation de tout ce qui est embrassé dans la conception du Verbe » ; et jamais les créatures ne s'identifieront à elle. Aucun homme, jamais, n'approchera Dieu autrement que par une participation à la double nature du Christ (confessé ouvertement ou connu dans le secret) ; et, dans ce cas encore, il ne sera pas Dieu et demeurera créature. Mais si les idées divines sont les modèles archétypiques des choses créées et si la création est l'œuvre de Dieu opérant par son Verbe, la création n'était pas pour Dieu une nécessité. Dieu pouvait se passer de nous ; la création ne l'enrichit pas, lui qui est la suprême

[18] *Ibid.*, quest. 32, art. 1, *respondeo*.
[19] *Initiation théologique* par un groupe de théologiens, éditions du Cerf, 1955, tome II, p. 190.
[20] *Somme théologique*, 1a, quest. 34, 1.
[21] *Contre les Gentils*, livre IV, chap. XLII.

richesse ; Dieu aurait pu ne pas créer les choses dont il avait connaissance qu'il était en son pouvoir de les créer en nantissant la création, représentée par l'homme, du sentiment de soutenir avec son créateur une relation réelle (alors que la relation de Dieu à la création est une relation irréelle). Si, cependant, Dieu a voulu qu'une création existât, c'est par une surabondance d'amour, et là est le mystère. Selon un *hadith qudsî* (parole d'inspiration divine de Mohammed), Dieu dit : « J'étais un trésor caché ; j'ai voulu être connu et j'ai créé le monde. » La création est un mystère d'amour et un mystère de foi. Sa notion qui dépasse l'intelligence humaine est étroitement liée à la notion de la Trinité des personnes divines. C'est pourquoi, si la tradition islamique, sous sa forme exotérique, enseigne la création, cette même tradition, dans les cercles d'initiés au soufisme, tient souvent cette notion pour une approche qui suffit à la multitude des simples croyants mais non pas à ceux qui, un tant soit peu, s'élèvent au-dessus de cette multitude. Ceux-là dissolvent cette notion dans une vision rigoureusement « monistique » de la Réalité suprême ; et l'ésotérisme islamique rejoint ainsi l'hindouisme vêdantin. La tradition islamique, qu'elle soit ésotérique ou exotérique, ignore, et veut ignorer, que Dieu est une Trinité : comment Dieu aurait-il un Fils ? Ou pour mieux dire, comment Dieu serait-il Père et Fils et Esprit-Saint ? Nous voyons ainsi que les deux *dogmes* fondamentaux du christianisme sont liés : Dieu est une Trinité de Personnes, et cette Trinité est créatrice. C'est à recevoir comme une double vérité révélée et nous sommes ainsi renvoyés au Christ, vrai Dieu et vrai homme, l'*alpha* et l'*oméga* de toute connaissance : celui qui est, qui était et qui vient[22]. «… Avant que je fusse créé, Dieu me connaissait dans l'idée qu'il avait de moi ; - mais je n'existais pas encore ; et l'idée que Dieu avait de moi était un aspect de son Verbe, tous les aspects du Verbe lui étant coextensifs. » Comme dit Maître Eckhart, toutes choses sont égales en Dieu[23]. Mais alors elles n'existent pas encore. Et exister, pour la création que résume l'homme, c'est soutenir avec Dieu une relation réelle, bien que la relation de Dieu à l'homme soit irréelle dans l'Intelligence divine. C'est cette relation réelle, qui pose la créature comme telle, que Dieu a voulue ; et aucun homme ne retournera à son archétype, bien que tout homme ne s'unisse à Dieu que par son archétype, qui est un aspect de l'Idée divine, du Verbe.

11. On voit l'immense distance qu'il y a entre le Verbe « lieu des possibles » et la conception guénonienne de la Possibilité universelle. Cette Possibilité se distingue de l'Infini sans s'en distinguer réellement, de sorte qu'elle est, en fin de compte, identiquement l'Infini lui-même – dont on ne peut dire : « *Il est* »[24]. L'Infini métaphysique guénonien est donc la Nécessité puisque les possibles se

[22] *Apocalypse*, I, 8.
[23] Sermon n° 12 *Qui audit me non confundetur*.
[24] Parce que, chez Guénon, l'être ne commence qu'avec l'Être principiel, d'où procède la manifestation et qui n'est que l'ensemble des possibilités de celle-ci. D'où vient que Guénon pose que l'Être principiel est fini, puisque la Possibilité universelle le transcende.

réalisent nécessairement (un possible qui ne se réaliserait pas, écrit Guénon, serait un *impossible*) ; il est la Nécessité même. Mais cela dit, il faut aussitôt dire l'inverse. Tous les possibles sont dans la nécessité de se réaliser – mais comme ces réalisations sont en dernière analyse illusoires, l'Infini métaphysique ne réalise en réalité rien du tout (et comme, en outre, il est la Réalité suprême, il n'y a aucune différence entre le possible et le réel – puisqu'il n'y a rien qui ne soit cette Réalité). Ce que Guénon appelle l'Identité suprême détruit la Nécessité en révélant le caractère parfaitement illusoire de tout ce qui est. L'Infini métaphysique – le Soi – a pour synonyme non pas même l'Un, parce que l'Un est l'Être et que nous sommes ici au-delà de l'Être, mais la Non-Dualité absolue (*adwaita*) ; et « là où il n'y a pas de dualité, il n'y a nécessairement aucune contrainte »[25]. Au prix donc de tout ce que le Soi n'est pas, et qui s'évanouit dans l'illusoire à l'instant de l'Identité suprême, le Soi n'est pas nécessité mais au contraire liberté ; c'est du point de vue de ce que le Soi n'est pas que celui-ci paraît contraint de développer ses possibilités. En réalité, le Soi est de toute éternité « non agir » (le *wou-wei* de la tradition extrême-orientale) ; et en lui-même, il n'a jamais cessé et ne cessera jamais d'être cela puisqu'il est éternel.

12. Le couple « Infini métaphysique – Possibilité universelle » correspond au couple *Brahma-Shakti* admis par certaines écoles hindouistes mais refusé par Shankara, comme nous avons eu l'occasion de le voir. Guénon dirait, lui aussi, que dès l'instant où l'on pose en face de *Brahma* un principe qui lui est distinct, à savoir la *Shakti*, *Brahma* n'est plus le Suprême au sens shankarien de ce mot et dans le contexte de la doctrine de la Non-Dualité absolue, et il en est effectivement ainsi. C'est pourquoi Guénon identifie la Possibilité universelle à l'Infini métaphysique. Désignant celui-ci par l'expression « Tout universel »[26], il écrit – nous l'avons déjà signalé – que ce que l'on peut dire de ce Tout dans son indétermination la plus absolue, s'y applique encore quand on l'envisage sous le point de vue de la Possibilité ; et, à vrai dire, ajoute-t-il aussitôt, ce n'est pas là une détermination, ou du moins c'est le minimum de détermination qui soit requis pour nous le rendre actuellement concevable et surtout exprimable à quelque degré[27]. L'Infini métaphysique est – pour nous – enveloppé d'un impénétrable mystère ; il est inconcevable et indicible à ce point même que dans *Les États multiples de l'être* Guénon serait dans l'incapacité de dire le moindre mot de cette Réalité suprême – qui cependant est le Soi ! – s'il ne se licence de recourir à la notion de Possibilité universelle pour étayer son discours. Cette Possibilité est en même temps identique à l'Infini métaphysique et, de quelque

[25] *Les États multiples de l'être*, p. 127.
[26] Le Tout, en ce sens, précise Guénon, ne doit aucunement être assimilé à un tout particulier et déterminé, c'est-à-dire à un ensemble composé de parties qui seraient avec lui dans un rapport défini. Le Tout est sans parties, ce qui revient à dire qu'elles n'existent pas pour lui, ou encore que le fini, même s'il est susceptible d'extension indéfinie, est toujours rigoureusement nul au regard de l'Infini.
[27] *Les États multiples de l'être*, pp. 19 et 20.

obscure façon, distincte de lui. À l'origine même de la synthèse guénonienne, il y a une contradiction qui ne peut être surmontée qu'en posant, à la lumière de la Révélation, que, dans l'Unité divine, le Verbe, la *Shakti*[28], est une Personne autre que la Personne du Père, *Brahma*. Voilà la solution du problème, parce que si la création est bien l'œuvre commune aux trois Personnes, néanmoins c'est par le Verbe que tout a été fait, de sorte que le Verbe est le « Pouvoir opérationnel » de Dieu. Bien entendu, cette solution qui, à notre avis, s'impose, entraîne de multiples mises au point. En particulier, les idées divines ne sont nullement des possibles qui se réalisent en manière telle que l'on puisse conclure que « le possible et le réel sont métaphysiquement identiques »[29]. Par voie de conséquence, le monde n'est nullement une « manifestation », mais une création. Il reste bien entendu, que *Brahma* est au sein de l'Être divin infini le Principe, lui-même sans principe, du Verbe.

13. Le lecteur doit être immédiatement averti que Guénon n'évacue pas absolument la notion de Trinité des Personnes divines ; seulement, il la pose au niveau subalterne de l'être fini, principe de la manifestation. Comme nous jugeons impossible que l'Être principiel puisse être fini, nous serons conduit à assimiler les « Pôles » de cet Être (c'est l'expression de Guénon) – c'est-à-dire *Purusha* et *Prakriti* – à *Brahma* et à la *Shakti*, respectivement. Mais nous n'insisterons pas, pour le moment, sur ces assimilations ; nous soulignerons plutôt, une fois de plus, que l'Absolu divin est une Trinité de Personnes au-delà du Soi, ce qui est exactement l'inverse de ce que Guénon soutient. Le Soi, dont Guénon fait l'Absolu, est seulement le fond (ou le sommet) de la subjectivité humaine, fond (ou sommet) réalisé dans le dévoilement métanoétique, ainsi que je l'ai exposé dans *L'Illumination du Cœur*, et immédiatement existencifié par un rayon de l'*Ipsum Esse* divin. La distinction que l'hindouisme fait entre *Ishwara* (le Seigneur) et le suprême *Brahma* est liée à celle que l'on doit maintenir entre Dieu dans son aséité inexprimable et *le même* Dieu en tant que producteur (créateur) d'un monde qui soutient avec lui une relation réelle – encore que, du point de vue de Dieu, cette relation ne le soit pas. Qui est identique à Dieu ? Personne. Il y a seulement des esprits humains qui, tout en demeurant produits (créés) s'élèvent assez haut pour vérifier que, du point de vue de Dieu, la relation est irréelle, ce qui n'abolit pas le fait que du point de vue de celui à qui il est donné de réaliser cette connaissance, la relation est toujours réelle. Ce qu'est la créature, Dieu l'est, mais la créature n'est pas Dieu. Et cela n'est pas dire qu'elle est néant, puisque sa relation à Dieu est réelle ; et c'est cette réalité qui est exprimée par le dogme de la création. Ne craignons pas d'utiliser le mot « dogme » puisque la notion de création nous vient de la Révélation.

[28] Nous avons déjà signalé aussi que le mot « *Shakti* » pouvait se traduire par « pouvoir opérationnel ».
[29] *Les États multiples de l'être*, p. 127.

14. Dieu est Acte d'être infini. Nous devons bien comprendre par là que Dieu n'est pas *un* être de la manière dont toute créature est un être et, comme telle, déterminée par les catégories aristotéliciennes. L'expression *Ipsum Esse* tend à dire ce qui, à vrai dire, est indicible. L'on se souviendra que l'être, chez Aristote même, est « hors catégories ». Mais n'allons pas dire, pour mieux donner à comprendre ce que l'Être divin a d'ineffable, que Dieu est Non-Être, ce qui irait à l'encontre de la Révélation faite à Moïse : *Ego sum qui sum*[30]. Le mieux est encore, puisque Dieu n'est rien de la manière dont les choses sont (et elles sont toutes finies) d'énoncer que Dieu, et lui seul, est l'*Être infini*.

Exister infini, Dieu est aussi Essence, c'est-à-dire pour parler humainement, Dieu est CE qu'il est. Mais qu'est-il essentiellement ? Nous ne le savons point et, ici-bas, nous ne pouvons le savoir. Nous ne pouvons distinguer CE que Dieu est de son Acte d'être. Ainsi disons-nous qu'en Dieu Exister (Acte d'Être) et Essence sont une seule et même réalité. Seulement nous pouvons ajouter, à la lumière de la Révélation, que Dieu est une Trinité de Personnes et que chaque Personne est toute l'Essence divine et tout l'Acte d'Être infini, car ni l'Acte ni l'Essence ne se laissent diviser. Le Verbe est donc toute l'Essence divine comme le Principe sans principe qui l'engendre et comme l'Esprit-Saint. C'est ce Dieu, Un et Trine, que l'hindouisme appelle *Brahma* suprême et il l'oppose à *Brahma* non suprême (*apara)* comme le non qualifié (*nirguna*) au qualifié (*saguna*), lequel est *Ishwara* et, pour Guénon, l'Être fini, principe de la manifestation[31]. Dans le contexte d'une authentique pensée chrétienne, cet Être principiel est infini, car c'est le même qui, sous un aspect absolu, réside en lui-même dans sa gloire et qui, sous un autre aspect, sans changer ni être aucunement affecté, opère la création, acte qui n'est pas inclus avec nécessité dans la compréhension de son Essence, de sorte que nous disons que le nom de créateur n'est pas un nom divin essentiel : Dieu aurait pu ne pas créer ; la création est un acte libre qui n'a d'autre motif que la surabondance de l'amour divin[32].

15. Nous répéterons que lorsqu'il arrive à Guénon de rencontrer l'idée de Trinité, c'est au plan de l'Être fini qu'il la situe. Parlant des aspects de l'Être fini « qui se distinguent les uns des autres », il fait cette remarque : « Ceci peut s'appliquer dans la théologie chrétienne à la conception de la Trinité : chaque Personne divine est Dieu, mais elle n'est pas les autres Personnes. »[33] Il est donc parfaitement clair que l'idée de la Trinité, si elle n'est pas exclue par Guénon, est rabaissée par lui au plan de l'Être fini. En conséquence, si le

[30] *Exode*, III, 14.
[31] *L'Homme et son devenir selon le vêdantâ*, p. 30, p. 90 et p. 105.
[32] Saint Thomas d'Aquin, *Contre les Gentils*, livre IV, chap. XX : « L'amour dont il (Dieu) aime sa propre bonté est la cause de la création des choses. » D'où il se tire que puisque l'Esprit-Saint procède par voie d'amour, de l'amour dont Dieu lui-même s'aime, que l'Esprit-Saint est aussi principe de la création, mais non son principe opératif.
[33] *L'Homme et son devenir selon le vêdantâ*, p. 228, note 1.

couple formé par l'Infini métaphysique et la Possibilité universelle est un décalque du couple hindou *Brahma-Shakti*, il ne correspond nullement, pour Guénon, au couple théologique du Principe sans principe et du Verbe, qui sont un dans l'unité de l'Esprit-Saint, ce que l'on exprime en disant que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils comme d'un seul principe. Au contraire, pour nous, le couple *Brahma-Shakti* est une « approche intuitive » du couple théologique formé par le Principe sans principe et le Verbe ; mais comme on ne voit pas, dans l'hindouisme, comment ces deux Personnes sont le principe d'où procède le troisième, qui les unifie, cette approche est forcément débile, et c'est cette débilité qui a conduit Shankara à finalement soutenir que l'hypothèse de la *Shakti* est irrecevable. Tandis donc que le couple *Brahma-Shakti* est une approche intuitive de l'idée théologique de génération éternelle du Verbe à partir du Père, le Principe sans principe, ce même couple est le modèle que Guénon suit quand il pose l'Infini et la Possibilité, principes qui ne se distinguent l'un de l'autre qu'en mode illusoire.

CHAPITRE X : L'ÊTRE PRINCIPIEL, CAUSE DE LA MANIFESTATION

1. L'Infini métaphysique, ou le Tout universel, est une notion vide. Elle est même si vide qu'en toute rigueur on ne peut en parler ou que, du moins, on ne peut en parler sans utiliser contradictoirement le verbe « être ». Cette difficulté n'a évidemment pas échappé à Guénon, qui l'aborde même directement dans l'avant-propos aux *États multiples de l'être*. Le verbe « être » ou le substantif « être » ne peut plus s'appliquer dans son sens propre, reconnaît-il, « quand il s'agit de certains états de non-manifestation (…) qui sont au-delà du degré de l'Être ». L'embarras est évidemment fort grand, mais Guénon assure que l'on peut passer outre. « Nous sommes obligés, en raison de la constitution même du langage humain, de conserver ce terme (« être ») à défaut d'un autre plus adéquat, mais en ne lui attribuant plus alors qu'une valeur purement analogique et symbolique, *sans quoi il nous serait tout à fait impossible de parler d'une façon quelconque de ce dont il s'agit*[1]. Guénon s'accorde donc la licence de parler de l'être total, quand il s'agit de l'Infini métaphysique ; de cette façon, il lui est effectivement possible de discourir sur l'Infini métaphysique, alors qu'en réalité, dans la mesure où l'Infini métaphysique transcende absolument l'Être principiel, il est impossible d'en dire quoi que ce soit. L'argument de l'analogie dont Guénon fait usage est spécieux, car un rapport analogique est toujours fondé sur la notion universelle d'être ; il vaut donc lorsqu'il est question d'essayer de dire ce que l'Être infini est à partir de ce que nous savons des êtres finis ; il n'a plus de signification dès lors qu'il s'agit, à partir de l'Être fini, de dire ce qu'*est* cela qui transcende l'Être fini, proposition en elle-même

[1] Souligné par moi. Voir aussi *Le Symbolisme de la croix*, p. 20, où Guénon s'était déjà expliqué là-dessus à peu près dans les mêmes termes.

contradictoire et absurde. D'ailleurs, il faut consentir à reconnaître que lorsque nous établissons une analogie entre les être finis et l'Être infini, celui-ci toujours nous échappe de quelque façon, car nous savons bien que Dieu est, certes, mais nous ne savons pas *ce* qu'il est, en dehors de ce que nous en dit la Révélation. Ainsi, faute de savoir positivement ce que l'Être infini est, il est judicieux d'entrer dans la voie négative qui nous permet d'affirmer ce que l'Être infini n'est pas. Mais ce faisant, nous ne nions nullement que Dieu soit l'Être infini, l'*Ipsum Esse*, bien au contraire.

> « Dans son état présent, l'homme tire ses concepts de la connaissance sensible ; or on ne peut arriver à partir de là jusqu'à voir l'essence divine, ce qu'il faudrait cependant pouvoir faire pour avoir une connaissance positive de ce qu'est Dieu. Mais les choses sensibles sont les effets de Dieu ; nous pouvons donc nous appuyer sur elles pour chercher à le connaître indirectement, comme leur cause. Nous l'avons fait en prouvant son existence à partir du monde sensible[2], on doit donc pouvoir aussi le faire pour prouver non plus qui il est mais ce qu'il est. Le problème qui se pose alors est pourtant de savoir si même en nous engageant dans cette deuxième voie, nous pouvons espérer savoir autre chose sur lui que ce qu'il n'est pas[3].

2. Puisqu'il est cause première des choses, Dieu doit posséder, à un degré éminent, toutes les perfections qui se trouvent dans ces choses. Les noms qui désignent ces perfections doivent donc lui convenir. Mais il n'est pas difficile de montrer que toutes ces perfections ne se trouvent pas en Dieu de la même manière que dans la créature, précisément pour cette raison que Dieu est l'Être infini et que toute créature est un être fini. Saint Thomas d'Aquin établit que le rapport dont les perfections sont dans les créatures à ce qu'elles sont en Dieu n'est ni purement *équivoque*, ni *univoque*, mais *analogique*. Nous ne parlons pas de Dieu *secundum puram aequivocationem* ; pourtant l'homme n'est pas condamné à ne rien dire de Dieu *nisi pure aequivoce* ou *omnia aequivoce*. Cette manière pas tout à fait équivoque de parler de Dieu, c'est précisément ce que saint Thomas nomme l'analogie, laquelle permet au métaphysicien de disserter de Dieu sans tomber à chaque instant dans l'équivoque pure, et par conséquent dans le sophisme. Pour éviter l'équivoque pure, il faut s'appuyer sur le rapport qui relie tout effet à sa cause, car l'univoque, en l'occurrence, doit être tout à fait écartée. L'analogie repose sur l'idée de rapport, et puisque la relation de la créature à Dieu est réelle, il existe un rapport analogique de la créature à Dieu, comme de l'effet à sa cause ; et c'est en vertu de ce rapport que

[2] Ce sont les cinq preuves de l'existence de Dieu développées par saint Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*, 1a, quest. 2, art. 3, parce que l'existence de Dieu n'est pas évidente ; tout au plus pouvons-nous en avoir naturellement un sentiment confus.
[3] E. Gilson, *Le Thomisme*, librairie J. Vrin, Paris, 1947 (cinquième édition), chap. V, II, pp. 150 à 159.

nous pouvons parler de Dieu, disant de lui qu'il est bon, qu'il est sage, et ainsi de suite.

> « Nous savons en toute certitude que tout ce qui compte quelque perfection positive, Dieu l'est ; mais nous savons aussi qu'il l'est comme l'effet est à sa cause, selon un mode d'être nécessairement déficient. Affirmer ainsi de Dieu la perfection des créatures, mais selon un mode qui nous échappe, c'est se tenir entre l'univoque pure et l'équivoque pure. »[4]

3. Tout revient en somme à dire ceci : l'Essence de Dieu est inconnaissable ici-bas. Néanmoins, Dieu est la cause créatrice du monde. Il y a donc, entre les perfections que nous voyons dans les choses et celles de l'Essence divine qui est une et indivise, une analogie, ou une proportion, qui nous permet de parler des perfections divines en évitant l'univocité et la pure équivocité. Ce qui est clair est que cette analogie se prend des rapports de l'être fini à l'être infini, et que sa notion, difficile à saisir, est étroitement liée au fait que si la relation des choses créées à Dieu est réelle, l'inverse n'est pas vrai. *Ce* que Dieu est véritablement nous échappera toujours avant la vision béatifique, la vision de *ce* que Dieu est. Nous verrons alors – si nous en sommes dignes – comment en lui-même et non à la façon dont le conçoivent les créatures, Dieu est véritablement bon, juste, sage et miséricordieux, de sorte que ces perfections se retrouvent analogiquement dans les choses.

4. Ce qui vient d'être dit de l'analogie indique assez clairement, je crois, que c'est à tort que Guénon établit un rapport analogique entre l'Être et ce qui est au-delà de l'Être et à quoi on est forcé de donner le nom de Non-Être, comme Guénon le fait d'ailleurs de la manière la moins discutable[5]. Il n'y a aucun rapport analogique entre l'Être et le Non-Être. L'analogie se prend de l'Être infini et des êtres finis et jamais de l'Être et du Non-Être, parce que, si les mots ont un sens, le Non-Être est le contraire inconcevable de l'Être. Mais s'il n'y a pas analogie entre l'Être (absolu) et le Non-Être (absolu), il n'y a aucun rapport entre ces deux, et en résumé, et pour en revenir au début de ce développement, on ne peut accorder à Guénon, sous prétexte qu'il y a analogie, le droit de parler en termes d'être de ce qui, parce qu'il transcende l'Être, n'est pas, quand bien

[4] « Equivoque » : qui a plusieurs sens, en parlant des mots ou des expressions. Au contraire, « univoque » se dit d'un mot qui a le même sens dans deux emplois différents. A vrai dire, entre ce qui est équivoque et ce qui est univoque, il n'y a pas de milieu logique. Mais l'analogie thomiste n'est pas un milieu entre l'équivoque et l'univoque ; elle procède d'un jugement qui n'est *ni* purement équivoque *ni* univoque.

[5] Il nous dira, nous verrons cela, que le Non-Être n'est en aucune façon le contraire de l'Être principiel. Mais alors qu'est-ce que le Non-Être ? Ou, en décomposant : « Quoi EST ce qui N'EST PAS ? » Evidente absurdité, qui vient de ce que Guénon veut que l'Être principiel soit fini.

même il ajoute que l'Être est une détermination de ce Non-Être. Tout est, et le problème est plutôt de comprendre comment peut « être » l'être fini en face de l'Être infini. Tout est. L'être est l'*ultima ratio*, même s'agissant de Dieu, pour cette raison que nous ne sommes que parce qu'il est. *Il n'y a rien* dont il soit question ou dont il puisse être question, si fugitive ou si allusive que soit la mise en question – qui par là même – *ne soit* de quelque manière ou sous quelque mode.

5. Distinguons, pour commencer, l'être logique de l'être ontologique. L'être logique est un simple objet de pensée, qui se traite par les lois de l'esprit raisonnable ; l'être ontologique est une réalité en dehors de la pensée, ce que tout le monde accordera, sauf certains idéalistes aux yeux de qui ce que nous appelons les êtres ontologiques sont simplement des représentations de l'esprit pensant ou des modes de la pensée.

La notion d'être pur est logiquement vide de tout ce que l'on veut, mais elle n'est pas vide d'être. Si l'on prétend aller au-delà de l'être, il faut nécessairement user de la négation. L'objet de la pensée est alors le non-être et, d'une manière plus précise, le « non-être-qui-n'est-pas » comme la *materia prima*[6], ou, au contraire, des « êtres-qui-ne-sont-pas » de quelque façon, et ce cas est précisément celui de tout être qui, étant essentiellement un certain « ceci » *n'est pas* un certain « cela »[7]. L'être logique est dénué de détermination dans la mesure même où son emploi convient à tout absolument : l'être est universel. Lorsque l'on a épuisé toutes les déterminations, on aboutit à l'être pur, notion parfaitement indéterminée, support de toutes les déterminations. Qu'Hegel ait fondé sa logique sur l'identité de l'être et du non-être, c'est là une question que nous ne discuterons pas ici, malgré son caractère destructeur. Il nous suffira d'observer que si la notion logique d'être est vide, elle n'est point vide d'être, ce qui est l'évidence même, et que passer de l'être au non-être, c'est passer de l'affirmation pure à la négation pure, puisque le non-être est absolument le contraire de l'être. En effet, lorsque je pose la notion « non-homme », ce que j'exclus possède un contenu, car les notions « plante », « pierre », « eau », etc. indiquent chacune selon sa nature des réalités qui sont également non humaines ; tandis que lorsque je pose la notion « non-être », prise absolument, ce que j'exclus est tout ce qui n'est pas « être », y compris le « non-être » qui est de quelque façon ; et, ainsi, le non-être absolu est une notion vide d'être. Inversement, j'inclus dans ce que j'exprime tout ce qui est de quelque façon lorsque je pose la notion universelle « être ».

[6] « On a tort (…) de nier l'être de tout non-être ; rien n'empêche qu'un certain non-être soit, non pas le non-être absolu », etc. (Aristote, *Physique*, I, 3, 187. En elle-même, la *materia prima* est puissance pure, « non-être-qui-est ».

[7] Voir le chapitre « Logique tétramorphique de l'être » dans *L'Illumination du Cœur*.

6. S'agissant de l'être ontologique, il suffit qu'un tel être soit essentiellement quelque chose pour qu'il ne soit rien de ce que ce quelque chose exclut ; et c'est par là que tout être, hormis Dieu, est fini, car l'être qui est « ceci » est limité par son essence : il n'est pas ce qu'est un être autre que lui. Mais si l'on pense ontologiquement l'être qui est non fini ou in-fini, ce qui ne veut pas dire indéfini comme l'étendue ou la durée[8], ce à quoi l'on pense est Dieu, parce que Dieu est virtuellement toutes choses[9]. Tout ce qui existe vient nécessairement de lui. Ainsi, il n'y a rien au-dessus ou au-delà de Dieu. Le propre de l'Être infini est d'être l'être et non pas de l'avoir. Toute chose qui n'est pas Dieu a l'être ; ou bien : tout être qui n'est pas Dieu a l'être. S'il s'agit d'un accident déterminant une substance (individuelle par définition), l'affirmation ne fait pas problème, car l'accident « est » par là que la substance qu'il détermine « est » elle-même. On dit alors que l'accident « est dans » la substance (*in est*). S'il s'agit d'une substance, l'affirmation se heurte à la difficulté suivante ; pour que quelque chose ait l'être, il est nécessaire que de quelque manière elle soit préalablement, afin d'être un sujet apte à recevoir l'être. Il y a ici une distinction à faire entre un sujet qui « est » seulement et le même sujet qui, recevant l'être, existe ou « est en acte d'être ». C'est une question que nous examinerons de plus près le moment venu. Puisque nous en sommes à parler de la substance, rappelons que toute substance est une unité d'existence, mais que la substance n'existe pas « par soi », en ce sens, du moins, qu'elle n'aurait pas de cause. Dieu seul existe sans cause et, de ce fait, n'est pas une substance[10]. On dit cependant qu'une substance individuelle existe « par soi », mais on entend alors que ce qu'elle est lui appartient en vertu d'un acte unique d'exister et s'explique immédiatement par cet acte, raison suffisante de tout ce qu'elle est[11]. La substance « a » donc l'être par là qu'elle reçoit l'exister de la cause suprême.

7. Lorsque nous disons que le propre de l'Être infini est d'être l'être qu'il est et non de l'avoir, nous entendons que Dieu est l'*Esse subsistens*, l'être subsistant, l'*Ipsum Esse*. L'occasion nous est donnée ici de distinguer « subsistant » de « subsistent ». Le verbe « subsister » a métaphysiquement deux sens. C'est d'abord être à l'état de suppôt et, dans cet état, recevoir l'acte d'être existencificateur. Ceci est la *subsistence* dont nous reparlerons dans un autre chapitre, ainsi que nous l'avons déjà annoncé. Et comme nous l'avons déjà dit aussi, « recevoir » l'être ou « avoir » l'être et exercer cet être comme acte (et, dès lors, c'est exister) exige un sujet qui reçoit l'être, qui l'a, et qui, par conséquent, d'une manière ou d'une autre, « est » déjà avant que de recevoir l'exister qui le fait passer à l'acte. Un tel être appelé à passer à l'acte est un

[8] C'est une thèse recevable de Guénon que l'indéfini, partout où on le trouve, ressortit du fini, dont il est une modalité, et non de l'infini.
[9] Saint Thomas d'Aquin, *Contre les Gentils*, II, chap. XV, 3.
[10] E. Gilson, *Le Thomisme*, op. cit., p. 45, note 2.
[11] *Ibid.*, p. 27.

suppôt en état de subsistence – non d'existence – lequel suppôt n'est pas «en acte » mais n'est déjà plus purement en puissance, car s'il était puissance pure, il serait la *materia prima* elle-même, « non-être-qui-est ». Ensuite, le verbe « subsister » signifie « persister » dans l'être en acte et, s'agissant de Dieu, « être infiniment ». Et ceci est la *subsistance*, d'où vient que l'on dit que Dieu est l'Être suprêmement subsistant ou plus courtement l'Être subsistant. L'expression, de toute façon, est équivoque en raison de la particule *sub* qui donne à penser que l'Être subsistant « siste » *sous* quelque chose, ce qui est vrai de la substance individuelle aussi longtemps qu'elle persiste à être ce qu'elle est sous les accidents. On remarque une imperfection analogue lorsque l'on parle de l'existence de Dieu, puisque le verbe « ex-sister » implique que ce qui « siste » siste *à partir* (*ex*) de quelque chose. Nous ne disposons point de terme adéquat pour parler de Dieu. Nous dirons donc, le plus souvent, que Dieu est *Ipsum Esse* et nous comprendrons par là que Dieu Est, qu'il ne reçoit l'être d'aucune façon, qu'il est sans cause et, en un mot, qu'il existe infiniment, si insuffisant que soit en l'occurrence le verbe exister.

8. Au regard de la métaphysique de l'Infini (qui transcende l'Être principiel), l'ontologie, ou science de l'être en tant qu'être, est pour Guénon de peu de poids. Mais, à cet égard, sa pensée, dont le point de départ est l'Infini métaphysique, est un logicisme creux. Guénon n'accepte pas que le point de départ de toute réflexion métaphysique soit l'être. S'étant donc arrangé, vaille que vaille, pour nous parler de l'Infini et de la Possibilité universelle sans en appeler à la notion universelle d'être – encore q'il lui soit évidemment impossible de disserter là-dessus sans en user – Guénon en vient à l'Être principiel qu'il conçoit limitativement. Puisque l'Être principiel n'est pas l'Infini, n'étant que l'ensemble des possibilités de manifestation, l'Être principiel est fini. Il faut, à propos de Guénon, répéter sans cesse la même chose, à savoir que, selon notre auteur, l'Infini métaphysique transcende l'Être de sorte que l'Infini métaphysique échappe à l'être. C'est ce que nous contestons pour cette raison que s'il en était ainsi, on ne pourrait même pas énoncer : « l'Infini est » et qu'il faudrait dire plutôt : « l'Infini n'est pas ». Mais dès lors que l'on saisit comme il se doit que l'Infini métaphysique, sous peine de n'être rien, est l'Être infini, nous retrouvons ce que saint Thomas d'Aquin dit dans *Contre les Gentils*, livre premier, chapitre XLIII : « Dieu est infini ». Il est évident que tout au contraire, pour Guénon, Dieu est fini et par conséquent relatif puisqu'il identifie Dieu à l'Être principiel. C'est ce qu'il nous dit fort clairement : « Le terme sanskrit qui peut être traduit le moins inexactement par *Dieu* n'est pas *Brahma* mais *Ishwara*. »[12] Or, continue-t-il, *Ishwara* n'est qu'une détermination en tant que principe de la manifestation et par rapport à celle-ci : la considération d'*Ishwara* est déjà un point de vue relatif. Le Dieu de saint Thomas d'Aquin, au nom de la doctrine de la Non-Dualité absolue de

[12] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 30.

Shankara, est donc irrévocablement mis à sa place, au plan de l'Être principiel, et très en dessous du Soi ; car quelle commune mesure y a-t-il entre le fini et l'Infini ? On ne peut même pas dire que Dieu existe, puisque l'existence ne commence qu'avec la manifestation, laquelle procède de l'Être principiel fini[13].

9. L'Être est fini parce qu'il n'est, au sein de la Possibilité universelle (qui, elle-même, nous le savons, est identique à l'Infini métaphysique) que l'ensemble des possibilités de manifestation. (Nous savons aussi que « manifestation » et « création » sont deux termes qui désignent au fond la même réalité.) Voici un texte de Guénon où cette affirmation est énoncée peut-être avec la plus grande netteté :

> « Le degré de l'Être pur, qui est au-delà de toute existence au sens propre du mot, c'est-à-dire de toute manifestation tant informelle que formelle[14], implique pourtant encore une détermination qui, pour être primordiale et principielle, n'en est pas moins déjà une limitation (…). L'Être subsiste par soi-même ; il détermine tous les états dont il est le principe, et n'est déterminé que par soi-même ; mais se déterminer soi-même, c'est encore être déterminé, donc limité en quelque façon de sorte que l'Infinité ne peut être attribuée à l'Être qui ne doit aucunement être regardé comme le Principe suprême[15]. On peut voir par là l'insuffisance des doctrines occidentales, nous voulons dire de celles mêmes dans lesquelles il y a pourtant une part de métaphysique vraie. Nous ne faisons donc allusion qu'à des doctrines philosophiques de l'antiquité ou du moyen âge. »[16]

L'Être, principe de la manifestation, est fini. C'est la base de la doctrine guénonienne. Détruire cette base, ou en montrer l'inanité, c'est ruiner toute la synthèse sur laquelle elle repose. Or il est aussi absurde de refuser l'être à l'Infini que de refuser l'Infinité à l'Être principiel[17]. Ces deux erreurs jumelles conduisent à identifier Dieu à l'être fini et à placer le Soi au-dessus de Dieu. Nous avons déjà dit que Guénon avait trouvé son inspiration première dans l'hindouisme. Or celui-ci fait une distinction entre le Suprême parfaitement inconditionné et indéterminé – c'est *Brahma nirguna* (non qualifié) – et le Suprême qualifié de quelque façon – c'est *Brahma saguna* ou *Iswara*, le

[13] *Le Symbolisme de la croix*, p. 18, note 1. « Rigoureusement parlant, l'expression vulgaire *existence de Dieu* est un non-sens », etc. Nous avons noté plus haut l'insuffisance du verbe « exister », insuffisance en soi relative, mais que Guénon exploite à fond. Saint Thomas évite l'écueil en énonçant que Dieu est l'*Ipsum Esse* et qu'il est infini.

[14] La manifestation supra individuelle (nous dirions : angélique) est pour Guénon *informelle* ; seule la manifestation individuelle, grossière et subtile, est formelle. Nous disons, au contraire, que les anges sont des formes intelligibles, douées d'existence.

[15] J'avoue ne pas comprendre que l'Être soit déterminé par lui-même. S'il en est ainsi parce que l'Être est fini, nous sommes dans un cercle : l'Être est déterminé par lui-même parce qu'il est fini, mais il est fini parce qu'il se détermine lui-même.

[16] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 225.

[17] *L'Illumination du Cœur*, Annexe, pp. 229 à 259.

Seigneur. Cette distinction n'est nullement inconnue de saint Thomas d'Aquin qui, pour autant, n'en conclut pas que Dieu n'est pas l'Être infini, l'Acte d'être infini, mais seulement que son essence nous est inconnaissable et que le nom de créateur que nous donnons à Dieu n'est pas un nom essentiel :

> « Être se dit de deux façons, d'une part pour signifier l'acte d'exister (*actum essendi*), d'autre part pour marquer le lieu d'une proposition, œuvre de l'âme joignant ensemble un prédicat et un sujet. Si l'on entend l'être de la première façon, l'être de Dieu nous est inconnu, au même titre que son Essence. Nous n'atteignons l'être de Dieu que dans le second sens. C'est-à-dire qu'ayant formé cette proposition : "Dieu est", nous savons que cette proposition est vraie, et nous le savons par les effets de Dieu. »[18]

10. Non seulement nous savons que Dieu est, ou existe comme on le dit communément, mais nous savons, de plus, qu'il est l'Être infini, et le seul qui le soit. Mais jusqu'à ce qu'il nous soit accordé de le voir intellectuellement Face à face, nous ne savons pas *ce* qu'Il est en réalité ; nous ne pouvons qu'approcher ce mystère par l'analogie en nous appuyant, par ailleurs, sur la foi qui nous enseigne que Dieu est une Trinité de Personnes. Or, ce révélé n'est pas connu de l'hindouisme pour lequel Dieu est, en lui-même, véritablement *absconsus*. À plus forte raison donc l'hindouisme est-il incapable de *qualifier* ce que Dieu est essentiellement. C'est cela, et cela seulement, que signifie l'adjectif *nirguna* ajouté au mot *Brahma*. Cependant, comme Dieu est connu par ses effets, il est aussi appelé *Ishwara*, le Seigneur. C'est là une connaissance incomplète, qui nous fait atteindre Dieu par sa qualité de créateur (cet attribut n'est d'ailleurs pas *essentiel*) ou, du moins, de cause de la manifestation ; et voilà ce que signifie l'expression *Brahma saguna*. Cette distinction n'a aucune influence sur le fait que Dieu est « être-même », *Ipsum Esse*. C'est Guénon qui, refusant que l'Infini soit l'Être infini, abaisse Dieu au rang d'Être principiel fini. Guénon, en ces matières, use d'une sorte d'argument d'intimidation. Chacun, dit-il, comprend les choses selon la mesure d'intelligence qui lui a été impartie. Certains sont incapables de s'élever jusqu'à la contemplation de l'Infini ; ceux-là s'arrêtent donc à l'Être, *Ishwara*, cause (*kârana*) et racine (*mûla*) de la manifestation et l'exotérisme leur suffit. D'autres, au contraire, et Guénon est du nombre, ont le bonheur de comprendre l'Infini métaphysique. Et qui admettrait avoir l'intelligence trop étroite pour ne pas au moins comprendre Guénon ?

11. La première hypostase de Plotin est le Un ; l'Être, qui est aussi l'Intelligence, ne vient qu'après, seconde hypostase. Saint Augustin, déjà, n'admettait le Un de Plotin qu'en l'identifiant à l'Être. Pour Guénon aussi l'Être est le Un, mais avec cette immense différence que l'Être est fini. L'Infini

[18] *Somme théologique*, 1a, quest. 3, art. 4, *ad secundum*.

métaphysique n'est donc pas plus le Un qu'il n'est l'Être : nous verrons qu'il est le *Zéro métaphysique* et que « l'unité primordiale n'est pas autre chose que le Zéro affirmé »[19]. De ce que le degré de l'Être non manifesté, principe de la manifestation, est inférieur au degré suprême de l'Infini, il suit que celui-ci, en sa qualité de Tout universel, n'est ni manifesté ni non manifesté ; mais il suit aussi qu'il n'est rien, car si l'on maintient que l'Être est le Un, il faudra bien admettre aussi que l'Infini se laisse décomposer en deux éléments, dont l'un est fini et dont l'autre ne peut pas être fini, car deux finis ne donnent pas l'Infini. C'est que, dans l'Infini, le Un est nul[20]. L'Infini métaphysique, Principe absolu et suprême, annule donc l'Être lui-même. Cependant, l'Infini réside au cœur de tout être, quel qu'il soit. Et en tant qu'il réside ainsi en tout être, il est le Soi, *Âtmâ*[21]. La plus grande erreur que l'on puisse faire est naturellement de confondre ce Soi avec le « soi » psychologique. On dira donc, pour éviter toute équivoque, que le Soi est l'*Âtmâ* suprême, *Paramâtmâ*, identique à *Para-Brahma* ou *Brahma nirguna*.

12. Dans une note au bas de la page 105 de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, Guénon résume la doctrine des deux *Brahmas*, le Suprême et le Non Suprême. Il n'est peut-être pas inutile de mettre ce passage sous les yeux du lecteur, encore qu'il ait certainement déjà compris en quoi tient la différence :

> « C'est en tant que *nirguna* que *Brahma* est *kârana* (cause) et en tant que *saguna* qu'il est *kârya* (effet) ; le premier est le "Suprême" ou *Para-Brahma* et le second est "non suprême" ou *Apara-Brahma* (qui est *Ishwara*) ; mais il n'en résulte point que *Brahma* cesse en quelque façon d'être "sans dualité" (*adwaita*), car le "non suprême" lui-même n'est qu'illusoire en tant qu'il se distingue du "suprême", comme l'effet n'est rien qui soit vraiment et essentiellement différent de sa cause. »

Autrement dit, l'Être fini et non manifesté dont Guénon nous dit qu'il est le Dieu des religions (christianisme inclus) n'est qu'illusoire lorsque l'esprit religieux l'envisage comme l'Absolu, puisque alors ce « non suprême » est distingué du « suprême ». Que dire alors de la manifestation !

13. On aura bien remarqué que Guénon, de même qu'il identifie le réel et le possible, comme nous l'avons déjà fait remarquer à diverses reprises, affirme que « l'effet n'est rien qui soit vraiment et essentiellement différent de sa cause ». Ceci nous ramène au R.P. Dandoy et à sa critique de la synthèse de Shankarâchârya. Il écrit en effet :

---

[19] *Les États multiples de l'être*, p. 46.
[20] *Ibidem,* p. 32. Guénon argumente en cet endroit en termes d'Être et de Non-Être, comme nous le verrons plus loin.
[21] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 37.

> « On peut rendre à l'*adwaita* cette justice que c'est une synthèse parfaitement cohérente. Une fois admis le premier principe sur lequel il est basé, nous estimons qu'on est obligé de la suivre jusqu'en ses extrêmes conséquences. *Si l'on admet que les effets ne sont que leur cause modifiée* et que, par suite, le monde, si monde il y a, n'est qu'une modification du Suprême, on est forcé d'arriver à cette conclusion que le monde n'est pas. »[22]

La question étant ainsi formulée du point de vue de la causalité, c'est la causalité qu'il nous faut étudier, comme le fait le R.P. Dandoy. Celui-ci se soucie fort peu de distinguer un Être fini de l'Infini métaphysique comme le fait Guénon ; pour lui, et à juste titre, l'Infini est l'Être infini, et voilà le Suprême. Il a donc parfaitement raison d'envisager ontologiquement la doctrine de la Non-Dualité absolue. Cela posé, le R.P. Dandoy montre le défaut de la conception de la causalité chez Shankarâchârya : « Le genre de causation que l'*adwaita* prend pour type, c'est la transformation accidentelle de substances corporelles. » Ce genre de transformations laisse la substance intacte et ne change que ses modalités. Si l'on admet comme modèle suffisant ce que les sens nous font connaître, on s'en tient donc aux causes secondes et l'on incline à penser qu'une chose, la crème par exemple, n'est qu'une modification accidentelle d'une autre chose, le lait, ou encore que le pot n'est que de l'argile modifiée. Si nous transposons, nous dirons qu'un être quelconque ne peut être que la modification accidentelle de l'Être absolu. Or nous savons que l'Être absolu est immuable. « C'est la gloire de l'*adwaita* d'avoir, seule de toutes les écoles vêdantâs, soutenu, même au prix de la réalité du monde, la notion exacte de l'immutabilité absolue de l'Être subsistant et de l'absence en Lui de modes ou d'accidents. » Même au prix de la réalité du monde : c'est qu'en effet Shankarâchârya – non le voyant, mais le logicien – se trouve devant cette contradiction : les êtres manifestés, s'ils existent, ne peuvent être que des modifications de l'Être absolu, comme la crème n'est que le lait modifié. Or l'Être absolu échappe à toute modification. Donc les êtres manifestés ne sont que des illusions produites par l'ignorance. Ainsi, ailleurs et en un autre temps, Zénon d'Élée montrait-il, non sans doute que nous ne constatons point de mouvement, mais que le mouvement, à la lumière de l'Être, est inintelligible.

14(a). Il y a deux aspects de la question que nous devons bien distinguer l'un de l'autre. Premièrement, la pensée conçoit que, s'ils ne sont que des modifications de l'Être subsistant, les êtres manifestés n'ont aucune réalité existentielle et, parmi ces êtres, il faut compter l'être individuel humain qui se forge cette pensée : lui-même est illusoire, ce qui exclut tout idéalisme de modèle occidental. Lorsque la pensée conçoit ce qui vient d'être dit, l'être humain qui a cette pensée se trouve en présence d'une contradiction. Tout en déclarant que la manifestation est illusoire, il continue à la constater, selon le

[22] *L'Ontologie du Vêdantâ*, *op.cit.*, pp. 139 et suiv. Souligné par moi.

témoignage de ses sens. Il y a donc une contradiction qui afflige l'esprit pensant. En second lieu, nous devons considérer le cas de celui qui a réalisé ce que l'on appelle l'Identité suprême. Celui-là n'a pas seulement pensé que les choses manifestées (et lui-même en tant qu'individu pensant) sont illusoires, dépourvues de toute réalité existentielle, parce qu'elles ne sauraient être considérées comme existantes en face de l'*Ipsum Esse* absolu. Shankara n'a pas seulement pensé, en logicien, la contradiction dont nous parlions plus haut ; bien au-delà de cette pensée, il a vu, par une vision *métanoétique*, que les choses qui ne sont pas le Suprême sont, au regard du Suprême auquel il s'est identifié, effectivement irréelles et illusoires et, comme dit Guénon, rigoureusement nulles. Cette expérience a été faite par certains soufis qui, du même coup, ont anéanti la cloison que l'Islam dresse ordinairement entre le croyant et Dieu réputé en lui-même absolument inconnaissable. Citons Louis Gardet :

> « Voici qu'à partir d'ibn 'Arabî (peut-être même ibn al-Farid), l'union mystique devient, tend à devenir, une identification où la personnalité empirique du soufi est comme volatilisée au profit d'un "Je" divin – écho en quelque sorte du "toi, tu es cela" indien. Et par un mouvement de pure introversion (…) le soufi, au terme de sa quête d'absolu, découvrira que son âme ou esprit (*rûh*) qui maintenant coïncide avec l'Esprit universel, avec la sphère du divin, n'a jamais été autre que seule, unique, *wahida*. »[23]

14(b). C'est à cette identification que Guénon en appelle sans cesse et qui est pour lui le dernier mot de la sagesse. Effectivement, ici, le soufi rejoint Shankara. Mais pourquoi en est-il ainsi ? Parce qu'au soufi comme à Shankara il manque, entre l'Absolu et lui-même en tant qu'esprit connaissant, le Verbe incarné médiateur, le Christ qui lève toute espèce de contradiction. Car il faut bien voir, et je répète ici un propos que j'ai déjà tenu, que l'attitude de Shankara (le « voyant ») aussi bien que celle de tel ou de tel soufi akbarien, présente une autre sorte de contradiction puisque, ayant *vu* par l'œil de l'esprit ou l'œil du cœur que le monde est une pure illusion, il se donne, ce nonobstant, la peine de le dire et de l'écrire. Mais pour qui ? La manifestation n'est-elle pas maintenant « rigoureusement nulle » à ses yeux ? Ainsi, la vision ordinaire des choses, la vision « profane », est une vision plus qu'imparfaite, puisqu'elle ignore le caractère absolument contingent de la manifestation tout entière ; mais la vision « métanoétique » naturelle est encore une vision imparfaite, puisqu'elle ignore, elle, que Dieu *s'est manifesté* en Jésus-Christ et qu'ainsi la manifestation (la création) existe réellement dans la mesure même où l'Absolu est descendu en elle. Dieu « contient » en lui la création en ce sens qu'en Dieu la création ne soutient pas une relation réelle avec Dieu ; mais la création, à son

[23] *Islam, religion et communauté*, Desclée De Brouwer, 1970, p. 239.

tour, contient Dieu, et voilà pourquoi, en dernière analyse, la création existe réellement. Shankara a *vu* qu'en Dieu est irréelle la relation de Dieu à la création. Il n'a pas *vu* – il ne pouvait le voir – que néanmoins la relation de la création à Dieu est réelle[24] et que cette réalité ne fait plus aucun doute dès l'instant où l'on sait – par la Révélation – que le Verbe créateur – qui n'est pas *mon* verbe, ni *ton* verbe – est immergé dans la création. La Révélation christique rétablit l'équilibre d'une balance qui naturellement oscille entre deux contradictions ; et c'est alors qu'il apparaît que le Soi de Shankara et de Guénon n'est pas le Suprême ; il n'est que l'empreinte du Suprême sur la créature – et c'est là ce que j'ai essayé d'exposer, mais combien faiblement (!) dans l'*Illumination du Cœur*[25].

[24] *Somme théologique*, 1a, quest. 45, art. 3.
[25] Notamment chapitre XIII de la deuxième partie.

CHAPITRE XI : L'ÊTRE ET LE NON-ÊTRE

1. La Possibilité universelle est infinie ; elle n'est pas autre chose que l'Infini envisagé sous un certain aspect, « dans la mesure où il est permis de dire qu'il y a des aspects de l'Infini », ajoute Guénon. Étant entendu que la Possibilité universelle est l'ensemble illimité des possibles, Guénon distingue les possibilités de manifestation (à partir de l'Être principiel fini) des possibilités de non-manifestation :

> « Toute possibilité qui est une possibilité de manifestation doit *nécessairement* se manifester par là même ; inversement, toute possibilité qui ne doit pas se manifester est une possibilité de non-manifestation (…) . Si l'on demande (…) pourquoi toute possibilité ne doit pas se manifester, c'est-à-dire pourquoi il y a à la fois des possibilités de manifestation et des possibilités de non-manifestation, il suffirait de répondre que le domaine de la manifestation étant limité par là même qu'il est un ensemble de mondes ou d'états conditionnés (d'ailleurs en multitude indéfinie) ne saurait épuiser la Possibilité universelle dans sa totalité ; il laisse en dehors de lui tout l'inconditionné, c'est-à-dire précisément ce qui, métaphysiquement, importe le plus. »[1]

Le domaine des possibilités de manifestation en tant qu'elles se réalisent, c'est l'Existence universelle qui comporte une multitude indéfinie de degrés, chacun de ces degrés comportant une multitude indéfinie d'états[2]. Ce sur quoi notre attention doit préalablement se porter est, d'une part, qu'il y a des possibilités de manifestation qui se réalisent dans le domaine de l'Existence universelle et des possibilités de non-manifestation ; et, d'autre part, que les possibilités de

[1] *Les États multiples de l'être*, p. 26. Souligné par moi.
[2] Nous avons vu que l'indéfini, chez Guénon, est une modalité du fini.

manifestation doivent nécessairement se manifester, c'est-à-dire se réaliser en mode existentiel. Nous allons d'abord examiner ce second point.

2. Qu'est-ce qu'un possible, sinon une chose qui peut se réaliser, mais non point nécessairement ? Il est effectivement dans la nature d'une possibilité de manifestation de *pouvoir* se réaliser, c'est-à-dire, comme dit Guénon, de se manifester, et c'est l'évidence même ; mais il n'est pas inclus dans la notion de possibilité que celle-ci doive se réaliser avec nécessité. Tel n'est point cependant l'avis de Guénon pour qui la Possibilité universelle (autre nom de l'Infini métaphysique) est une sorte de machine condamnée à produire, avec nécessité, des êtres manifestés. Pourquoi cela ? Pour cette raison, nous dit-il, qu'une possibilité qui ne se manifesterait pas dans un domaine quelconque de l'existence universelle[3] serait purement et simplement une impossibilité. Or c'est l'impossible, et l'impossible seul, qui est un pur néant. Sur la base de sa distinction (qui, à vrai dire, n'en est pas une) de l'Infini métaphysique et de la Possibilité universelle, la conclusion de Guénon paraît assez logique. On peut objecter cependant que le propre d'une *possibilité* est de se réaliser *ou* de ne se réaliser point ; et, ainsi, ce n'est pas à ce qui est impossible que doit être opposé ce qui est possible, mais à ce qui est nécessaire. Ce qui est nécessaire advient fatalement quelque part et en quelque temps ; ainsi, il est nécessaire qu'un pommier productif produise des pommes et non des poires ; mais il n'est pas nécessaire, mais simplement possible qu'un homme et une femme aient un ou plusieurs enfants. Dès lors que nous concevons que l'Infini métaphysique de Guénon est l'Être infini, c'est-à-dire Dieu, et il est nécessaire logiquement de le concevoir, nous croyons l'avoir montré, dès lors aussi il est nécessaire, si l'Être infini est créateur, et librement créateur[4], d'attribuer à Dieu la liberté de vouloir que se réalisent certains possibles et que d'autres ne se réalisent pas. Dieu, comme créateur, est souverainement libre dans ses opérations et dans le mode de ses opérations. Est libre celui accomplit sa propre volonté, non celle d'un autre. Or Dieu est doué de volonté[5]. Il est donc souverainement libre de vouloir qu'une chose, dont il a l'idée dans son Verbe, soit créée ou qu'elle ne le soit pas. « La volonté divine, écrit saint Thomas, ne tend pas par nécessité vers les êtres dont elle est la cause. »[6]

[3] Nous avons dit que l'Existence universelle, selon Guénon, comportait une indéfinité de « mondes », mais nous ne pouvons, pour le moment, insister sur ce point.
[4] Il n'y avait pas, pour Dieu, nécessité de créer, nous l'avons dit. C'est librement que Dieu a créé. Dieu est encore libre dans les dons qu'il fait par grâce, ainsi que dans les œuvres surnaturelles telles que l'Incarnation du Verbe.
[5] *Contre les Gentils*, livre premier, chap. LXXII.
[6] *Contre les Gentils*, livre premier, chap. LXXXIII. Cette thèse est d'ailleurs nuancée par saint Thomas : bien que, en ce qui concerne les êtres dont il est la cause, Dieu ne veuille rien d'une *nécessité absolue*, on peut tenir qu'il le veut d'une *nécessité de supposition*. Nous ne développerons pas ce dernier point. Il nous suffit de voir que créer, pour Dieu, n'était pas une nécessité absolue.

Certes, la volonté de Dieu veut, d'un seul et même acte, et lui-même et les autres êtres. Mais tandis que le rapport de la volonté de Dieu à Dieu lui-même est un rapport nécessaire et de nature, le rapport de la volonté de Dieu avec les autres êtres est un rapport de convenance qui n'est pas nécessaire : c'est un rapport *volontaire*. Aucune espèce de nécessité n'impose à la bonté divine de produire les choses.

3. À la thèse de Guénon que toutes les possibilités de manifestation doivent nécessairement se réaliser chacune selon sa nature, ce qui à cet égard identifie la Possibilité universelle à la Nécessité, nous opposons celle qui se fonde sur la Toute Puissance divine, laquelle est inépuisable ; et ces considérations nous conduisent à examiner incidemment ce qu'il en est de la perfection de ce monde. Contrairement à l'opinion de Leibniz, ce monde n'est pas le plus parfait de tous les mondes possibles ; et d'ailleurs Dieu n'est jamais tenu à produire le plus parfait. Dieu aurait pu faire une création plus parfaite ; et sur le point de savoir pourquoi il a fait celle-ci plutôt qu'une autre, on peut répondre qu'il n'a de compte à rendre à personne ; mais c'est là un aveu d'ignorance plutôt qu'une réponse. Un théologien s'exprime de la manière suivante :

> « Si Dieu est libre dans ses opérations, comment ne le serait-il pas dans le mode de ses opérations ? Si Dieu était tenu au plus parfait, le monde actuel serait le plus parfait possible. S'il était le plus parfait possible, la Toute Puissance de Dieu serait épuisée, ce qui est absurde ; donc ce monde n'est pas le plus parfait. Mais la fin de l'univers est très parfaite, puisque c'est Dieu lui-même ; et les moyens de l'atteindre sont excellents puisqu'ils ont été établis par la souveraine Sagesse. Le monde est donc parfait en un sens, quoi qu'il ne soit pas le plus parfait de tous. »[7]

4. Il est nécessaire que la manifestation guénonienne, qui a l'Être fini pour origine, soit ce qu'elle est, sans qu'il y ait à faire intervenir des considérations relatives au bon, au meilleur, au moins bon ou au parfait ; elle est parfaite, si l'on veut, et par conséquent la meilleure de toutes, en ce sens qu'il ne lui manque rien et qu'elle ne saurait avoir ni plus ni moins que ce qu'elle a ; mais telle qu'elle est, elle est soumise à la nécessité, car les possibilités de manifestation doivent nécessairement se manifester, chacune selon sa nature, sinon les possibles seraient des impossibles, ce qui est contradictoire. Et ainsi vue, la manifestation est un mal pour le Soi qui y est prisonnier et aspire obscurément à la délivrance. La manifestation tout entière épuise nécessairement les possibilités dont l'Être principiel fini est le tout. Au contraire, il n'est pas nécessaire que la création, qui a l'Être infini pour origine, soit parfaite, sinon dans sa fin, qui est l'Être infini lui-même ; et, d'une certaine

[7] R.P. J. Berthier, M.S., *Abrégé de théologie*, librairie catholique Emmanuel Vitte, Lyon-Paris, par. 334 et 394. À noter que tout ce qui est éternel est nécessaire.

façon, cela est même impossible, car un monde absolument parfait, si tant est que nous puissions concevoir un tel monde, épuiserait la Toute Puissance divine. Or celle-ci, étant infinie, est inépuisable. Bien entendu, cela n'est pas à dire que, sortie des mains de Dieu – et avant la déchéance imputable au péché originel – la création n'était pas bonne et même très bonne[8]. Mais il y a entre la bonté de Dieu, qui est la raison de l'acte créateur, et la bonté du monde créé, la même distance qu'entre l'Être infini et l'être fini.

5. Outre les possibilités de manifestation, Guénon envisage les possibilités de non-manifestation. Il le faut bien, puisque l'ensemble des premières constitue l'Être principiel fini et que la Possibilité universelle est infinie. On ne doit point cependant considérer la Possibilité universelle comme divisible ; la Possibilité universelle, c'est l'Infini métaphysique[9], « et ce qu'il faut éviter surtout, c'est de concevoir le Tout universel à la façon d'une somme arithmétique, obtenue par l'addition de ses parties prises une à une et successivement[10] ». La multitude infinie des possibilités ne forme pas une somme totale, laquelle serait la Possibilité universelle elle-même. Il y a ici quelque chose qui ressemble à ce que nous avons dit plus haut des idées divines qui ne divisent pas le Verbe. La Possibilité universelle est un décalque du Verbe et, *mutatis mutandis*, l'on peut concevoir les possibles, au sein de la Possibilité totale, à la manière dont les idées sont contenues dans l'Idée divine. Seulement, ce qu'il faut voir est que, dans la synthèse guénonienne, à côté de l'aspect de la Possibilité universelle comme ensemble infini des possibles, ce qui est une chose, apparaît, ce qui est tout autre chose, une nette bipartition : d'une part les possibilités de manifestation qui épuisent l'Être fini, de l'autre les possibilités de non-manifestation, qui sont au-delà de l'Être et qui, par conséquent, relèvent du Non-Être ; et cette coupure marque, une nouvelle fois, la différence profonde qu'il y a entre le Verbe de Dieu et la Possibilité universelle. Comme celle-ci est infinie et que les possibilités de manifestation sont finies, le problème est évidemment celui de concevoir comment on peut, de la Possibilité universelle infinie, soustraire les possibilités de manifestation dont la multitude est finie. Ce problème peut s'énoncer en termes d'être et Guénon n'hésite pas à le formuler :

> « Dès lors qu'on oppose le Non-Être à l'Être, ou même qu'on les distingue simplement, c'est que ni l'un ni l'autre n'est infini puisque de ce point de vue, ils se limitent l'un l'autre en quelque façon ; l'infinité n'appartient qu'à l'ensemble de l'Être et du Non-Être, puisque cet ensemble est identique à la Possibilité universelle. »[11]

[8] *Genèse*, I, 31.
[9] *Les États multiples de l'être*, p. 21.
[10] *Ibidem*, p. 19, note 3.
[11] *Ibidem*, p. 32. Et p. 45, on lit : « Si nous parlons des états de non-manifestation, ce n'est pas pour établir dans l'expression une sorte de symétrie avec les états de manifestation, qui serait injustifiée et tout à fait artificielle ;

Soit. Mais comme l'Être est fini, on est obligé de conclure qu'il ne compte pour rien dans l'infinité de la Possibilité universelle, ce qui revient à dire qu'au regard du Soi, qui est identiquement l'Infini métaphysique, lequel ne se distingue pas de la Possibilité, l'Être principiel lui-même est rigoureusement nul.

6. D'un côté, les possibilités de manifestation, de l'autre les possibilités de non-manifestation. Une autre difficulté est de concevoir ce que peut signifier une possibilité de non-manifestation. Une possibilité n'est-elle pas, de toute façon, une chose qui *peut* se réaliser par définition même ? Et comment une possibilité de non-manifestation pourrait-elle se réaliser, puisque la non-manifestation est au-delà de l'Être fini ? L'expression « possibilité de non-manifestation » n'est-elle pas creuse, dépourvue de contenu ? Qu'on l'accepte sur l'autorité de Guénon, et tout le reste vient sans peine ; mais peut-on l'accepter ? Relisons le texte que nous avons cité plus haut : « Toute possibilité qui ne doit pas se manifester est une possibilité de non-manifestation. » Que veulent dire ces mots ? Une possibilité de non-manifestation est une possibilité *de quoi* ? N'est-ce pas, à vrai dire, une possibilité *de rien* ? Pourtant Guénon nous offre un exemple de possibilité de non-manifestation et c'est le vide[12]. Le vide, dit-il, est une possibilité de non-manifestation parce que « c'est un non-sens de prétendre qu'il peut y avoir du vide dans ce que comprend la manifestation universelle, sous quelque état que ce soit ». Il se peut ; mais s'il en est ainsi, le vide – et l'on comprend bien qu'il ne s'agit pas du vide des atomistes grecs[13] – le vide est un concept entièrement négatif ; il est l'absence de tout être (et de tout non-être qui, comme la *materia prima*, « est » de quelque façon). Le vide appartient donc à la non-manifestation dans la mesure où il est (si l'on peut dire) non-être absolument. Comment ce non-être serait-il une *possibilité* ? Ici encore Guénon propose à son lecteur des considérations qui sont dénuées de sens car, nous dit-il encore, si le vide est absence de tout être, « il n'est pas non plus le Non-Être, mais seulement ce que nous pouvons appeler un de ses aspects, c'est-à-dire une possibilité qu'il renferme et qui sont autres que les possibilités comprises dans l'Être, donc en dehors de celui-ci, même envisagé dans sa totalité, ce qui montre bien encore que l'Être n'est pas infini ». Guénon tourne dans un cercle puisqu'il a commencé par poser que l'Être est fini.

---

mais c'est que nous sommes forcés d'y introduire de quelque façon de la distinction, faute de quoi nous ne pourrions pas en parler du tout. » C'est bien là ce qu'il faudrait faire, car le problème est un faux problème, qui découle de ce qu'on a décrété *ab initio*, que l'Être principiel est fini.

[12] *Les États multiples de l'être*, pp. 35 et 36.

[13] Celui-ci est le vide comme absence de toute matière dans une partie de l'espace, idée que repousse Leibniz. Ce vide-là, à supposer qu'il existe, n'est évidemment pas le vide de Guénon, puisque, en tout état de cause, l'espace fait partie de la manifestation.

7. Nous nous sommes demandé à la section précédente de ce chapitre ce que pouvait bien être une possibilité de non-manifestation. Possibilité *de quoi* ? Une telle question n'a plus de sens si l'on admet qu'une possibilité ne constitue pas un ordre différent de ce dont elle est le possible. Alors, en effet, le vide, comme possibilité de non-manifestation, ne se distingue pas de cette non-manifestation appelée « vide », dont il est le possible. Mais la règle doit être générale, et il faut qu'une possibilité de manifestation, elle non plus, ne constitue pas un ordre différent de ce dont elle est le possible. Autrement dit, et si l'on qualifie de *réel* ce dont une possibilité de manifestation est le possible, de sorte que sera considéré comme réel le possible *manifesté existentiellement*, l'ordre du possible et l'ordre du réel sont une seule et même chose. C'est ce que dit Guénon. La distinction du possible et du réel n'a aucune valeur métaphysique (encore que, cependant, Guénon utilise volontiers l'expression « se réaliser » lorsqu'il s'agit, pour une possibilité de manifestation, de se manifester précisément).

> « Tout possible est réel à sa façon, et suivant le mode que comporte sa nature. Ce que nous voulons dire par là, c'est qu'il n'y a pas lieu, métaphysiquement, d'envisager le réel comme constituant un ordre différent de celui du possible. »[14]

Cette affirmation revient à poser le caractère illusoire de toute la manifestation, qu'en raison de son *existence* nous tenons au contraire pour réelle. Si tout possible n'était pas réel à sa façon et suivant le mode que comporte sa nature, il y aurait, écrit Guénon, « des possibles qui ne seraient rien », ce qui est justement ce que nous avons dit plus haut ; « or dire qu'un possible n'est rien est une contradiction pure et simple ; c'est l'impossible et l'impossible seul qui est un pur néant ». C'est là précisément encore ce que nous soutenons : les possibilités de non-manifestation ne sont rien ; ce sont des chimères impossibles.

8. Tout ce qui concerne les possibilités de manifestation peut encore se dire en termes d'être et de non-être, comme nous l'avons déjà fait remarquer. L'Être (fini) étant le principe de la manifestation, l'au-delà de l'Être sera, pour Guénon, le Non-Être. L'Être ne coïncide pas avec la Possibilité totale :

> « L'Être, au sens universel, est le principe de la manifestation et, en même temps, il comprend par lui-même l'ensemble de toutes les possibilités de manifestation (…). En dehors de l'Être, il y a donc tout le reste, c'est-à-dire toutes les possibilités de non-manifestation avec les

[14] *Les États multiples de l'être*, p. 28, avec la note 1, où Guénon invite le lecteur à se rendre compte « que le mot *réel* est par lui-même assez vague, sinon équivoque ». Il ne l'est évidemment en aucune façon, et il n'y a pas lieu de dénoncer, comme le fait Guénon, une distinction « vulgaire » du possible et du réel, quand on comprend qu'un être réel est un être qui existe et qu'exister c'est exercer un acte d'être.

possibilités de manifestation elles-mêmes, en tant qu'elles sont à l'état non manifesté ; et l'être lui-même s'y trouve inclus car ne pouvant appartenir à la manifestation puisqu'il en est le principe, il est lui même non manifesté.»

9. Ainsi, en dehors de l'Être, il y a tout le reste qui inclut l'Être lui-même. Comment comprendre cela ? N'est-ce point une contradiction pure et simple ? L'Être peut-il être en dehors de l'Être ? Ou bien serait-ce que l'Être est une détermination de son contraire ? C'est cela, en effet. Comment désigner ce qui est en dehors et au-delà de l'Être ? « Nous sommes obligé, dit Guénon, *à défaut de tout autre terme*, de l'appeler Non-Être ; et, ajoute-t-il, cette expression négative n'est pour nous à aucun degré synonyme de *néant*[15]. » Ce qui est au-delà de l'Être est le Non-Être qui n'est pas le néant. Nous nous trouvons ici à l'extrême de la logique guénonienne, en présence d'on ne sait quoi, qui n'est pas l'Être et qui, par conséquent, est Non-Être sans être non-être, c'est-à-dire néant. Ce n'est pas la première fois que nous sommes ainsi acculés à un non-sens ou, nous dirait Guénon, à ce qui, pour vous, est un non-sens et est, pour moi, d'une grande évidence. Il le dit ; faut-il le croire ? Au nom de quoi ? Sommes-nous donc affligés d'une telle myopie intellectuelle que nous ne puissions comprendre que le Non-Être de Guénon ne soit ni l'Être ni le néant ? Et aurions-nous le malheur de faire partie de ceux qui nient « tout ce qui dépasse la mesure de leur propre compréhension individuelle, plus ou moins étroitement bornée »[16] ? Nous devons bien plutôt nous révolter contre des raisonnements qui cassent les reins à la raison et contre des affirmations gratuites qu'un style irréprochable veut nous imposer. Nous savons bien que les mystiques utilisent volontiers la négation pour désigner l'ineffabilité de Dieu. Mais si Dieu est ineffable, ce n'est point parce qu'Il *n'est pas* mais parce qu'Il *est infiniment*. Maître Eckhart l'affirmait déjà : « Quand j'ai dit que Dieu n'était pas un être et était au-dessus de l'être, je ne lui ai pas contesté l'être ; au contraire, je lui ai attribué un être plus élevé »[17]. Plus élevé que n'importe quel être créé et fini, cela va de soi ; et pour exprimer cette prééminence, point n'est besoin d'articuler contradictoirement : « Le Suprême est ce qui n'est pas » ; il suffit de dire : « Le Suprême est l'Être infini ». Et tout le reste est pure logomachie. Quant à savoir comment un être fini peut « être » au regard de l'Être infini, c'est la notion de création, *effet d'une cause infinie*, qui nous le dit.

10. René Guénon va intrépidement jusqu'au bout de son logicisme. L'Être principiel (qui se distingue aussi difficilement du Non-Être que le Un de l'Infini) est le Un métaphysique, principe de toute multiplicité. De ce fait,

[15] *Les États multiples de l'être*, p. 32. Souligné par moi.
[16] *Ibidem*, p. 23.
[17] Sermon *Quasi stella matutina*. Cf. *L'Illumination du Cœur*, Annexe, chap. III, « René Guénon », II.

l'antériorité du Non-Être sera signifiée par l'expression « Zéro métaphysique » utilisée pour désigner tout ce qui est au-delà de l'Être :

> « Dans le Non-Être il n'y a pas de multiplicité et, en toute rigueur, il n'y a pas non plus d'unité, car le Non-Être est le Zéro métaphysique auquel nous sommes obligés de donner un nom pour en parler et qui logiquement est antérieur à l'Unité. »[18]

L'Être et le Non-Être sont, d'autre part, les pôles d'une opposition illusoire dont le type nous est familier. Rappelons un texte déjà cité :

> « Dès lors qu'on oppose le Non-Être à l'Être, ou même qu'on les distingue simplement, c'est que ni l'un ni l'autre n'est l'Infini, puisque, à ce point de vue, ils se limitent l'un l'autre en quelque façon : l'infinité n'appartient qu'à l'ensemble de l'Être et du Non-Être puisque cet ensemble est identique à la Possibilité universelle. »

Nous voici revenus à notre point de départ. Nous ajouterons ce que Guénon ne dit pas, ici du moins : l'Infini métaphysique, le Tout universel « est proprement sans parties ». Il suit de là que l'Être pas plus que l'unité ne peut être une partie de l'Infini. L'Être s'efface définitivement, s'annule dans l'Infini. La métaphysique de Guénon, d'allure si rigoureuse, est une métaphysique du néant.

11. Tout homme qui est du Christ ne peut qu'éprouver de la répulsion pour ce nihilisme qui affirme qu'au regard de l'Infini métaphysique la manifestation tout entière est *rigoureusement nulle*[19]. La manifestation n'est pas rigoureusement nulle parce qu'elle est une création d'un Dieu amoureux de son œuvre.

C'est bien ce que Guénon ignore ou refuse ; et cette ignorance ou ce refus se sont très tôt manifestés chez lui. Dans un texte de jeunesse rapporté par Pierre Laurent (*Le Sens caché dans l'œuvre de René Guénon*), texte intitulé *Frontière de l'au-delà* et écrit tout de même en 1905 ou 1906, on lit ce qui suit :

> « Les âmes doivent retourner vers le Zéro absolu, puisque tout en est sorti ; et l'Absolu, c'est le Néant ! »

Dialectique abstraite du Tout et Rien (qui, assurément, n'a rien de commun avec la doctrine du *toto y nada* de saint Jean de la Croix) et que Guénon développera dans les œuvres de maturité, très spécialement dans *Les États multiples de*

[18] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 45 et suiv. S'il n'y a pas de multiplicité dans le Non-Être, pourquoi Guénon s'accorde-t-il le droit de parler *des états* de non-manifestation ?
[19] *Les États multiples de l'être*, pp. 19 et 101 ; *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 30 ; *Aperçus sur l'ésotérisme islamique*, pp. 41 et 44 ; et ailleurs encore.

l'être. On conçoit son mépris pour l'ontologie à laquelle il oppose sa métaphysique. Le R.P. Dandoy rapproche le *Brahma nirguna* adwaitin de l'Être infini subsistant ; pour Guénon, ce *nirguna* ne saurait être l'Être : c'est l'Infini métaphysique, c'est-à-dire Zéro, le néant.

L'œuvre de René Guénon, avec ses séductions intellectuelles et ses affirmations péremptoires[20] respire une négation fondamentale. Il ne suffit pas, çà et là – et presque toujours en note – d'affirmer que le Verbe en lui-même est l' « Homme universel »[21], c'est-à-dire celui qui a réalisé soit l'état d'Être principiel, soit le Soi (nous nous expliquerons plus tard à ce sujet) ; ces indications, au contraire, sont trompeuses dans la mesure où, étant connu ce que l' « Homme universel » est pour Guénon, et l'inadmissible prétention que cette expression comporte, elles visent à détruire la notion de Dieu fait homme pour lui substituer celle de « réalisation » initiatique. Ainsi donc, ces mentions du Christ sont de nature à affaiblir l'idée que nous nous en faisons. La vérité est que, pour Guénon, il n'existe aucun Dieu créateur, et même aucun Dieu puisque, nous dit-il, « l'expression vulgaire "existence de Dieu" est un non-sens »[22]. Ce que nous appelons Dieu est, pour notre auteur, non point le Suprême, mais l'Être principiel seulement et cet Être n'existe pas puisque l'Existence commence avec la manifestation qui dérive de cet Être. Toute l'œuvre de Guénon nie donc le Christ et sa Révélation du Père des Lumières. Finalement rien n'est, ni le manifesté parce qu'il est illusoire, ni le non manifesté parce qu'il s'abîme dans le Non-Être, le Zéro métaphysique.

[20] Lorsque, par exemple, notre auteur affirme qu'Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin appartenaient à une école hermétique (*Le Symbolisme de la croix*, p. 183, note 1). Si la chose est vraie, pourquoi ne pas la confirmer par une référence précise ?
[21] *Le Symbolisme de la croix*, p. 30, note 1 et p. 190, note 2, mais ailleurs aussi.
[22] *Ibidem*, p. 18.

CHAPITRE XII : LES TROIS MONDES ET LA TRANSMIGRATION DU « SOI »

1. René Guénon nous décrit l'univers comme un triple monde : manifestation « grossière » ou corporelle ; manifestation « subtile » ou purement psychique ; manifestation informelle enfin, qui n'est ni psychique ni (encore moins) corporelle. Ce sont les trois principaux degrés de la manifestation, au-delà de laquelle se tient l'Être fini qui est son principe non manifesté. La distinction principale est celle de l'universel et de l'individuel. L'universel comprend la non-manifestation et la manifestation informelle ; l'individuel, les états grossiers et les états subtils. À vrai dire, cette dernière distinction est loin d'être satisfaisante, car le monde qu'appréhendent nos sens n'est pas seulement corporel ; c'est un monde de corps dont, sans même parler de l'homme, un grand nombre sont animés psychiquement. (C'est pour cela que, plus haut, nous avons eu soin de préciser que la manifestation subtile est purement psychique.) Ainsi, « l'état subtil comprend d'une part les modalités extra corporelles de l'état humain, ou de tout être situé dans le même état d'existence et aussi, d'autre part, tous les états individuels autres que celui-là »[1]. Ce que Guénon appelle l'état grossier et l'état subtil ne répond pas à une division rigoureusement binaire, comme lui-même en fait d'ailleurs la remarque. Il semble donc qu'il soit préférable de distinguer trois sortes d'états individuels : l'état purement corporel qui est, par exemple, celui d'une pierre et, d'une façon générale, de toute chose comprise dans le règne minéral[2] ; puis l'état psycho-corporel de toute chose *vivante* entrant soit dans le règne végétal soit dans le règne animal ; enfin, l'état purement psychique et donc non corporel de tout être appartenant à la manifestation subtile proprement dite, pour autant, bien entendu, que des êtres purement psychiques, ni corporels, ni spirituels, existent. Tous les êtres que nous venons ainsi de distribuer en trois classes sont, nous dit

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 42.
[2] Le règne minéral englobant toutes les choses non vivantes, jusqu'à l'atome d'un élément chimique et même jusqu'aux particules constitutives de cet atome.

Guénon, individuels. Au-delà de ces êtres qui, parce qu'ils sont individuels, possèdent une forme, se situe ce que Guénon appelle la manifestation universelle et informelle. « Tout ce qui est dit théologiquement des anges peut aussi être dit métaphysiquement des états supérieurs de l'être. »[3] Il n'y aurait donc aucun inconvénient à appeler « anges » les êtres qui sont au-delà de la manifestation subtile, s'il ne se trouvait que les anges sont définis théologiquement comme des formes douées d'existence[4] et que, au surplus, les êtres angéliques sont des individus, ceci étant bien entendu que tout ange est, à soi seul, une espèce ayant une valeur d'individu : c'est, en effet, une véritable « unité » existentielle et indivisible, *indivisum in se*, en lui-même, complet et distinct de tout autre être. Au contraire, au sein de la manifestation sensible, tout individu est distingué par les accidents qui viennent de la *materia prima* et qui individualisent une forme spécifique.

2. En haut, le monde des anges ou, comme dit notre auteur, la manifestation informelle supra individuelle ; c'est encore, en un certain sens que nous préciserons mieux par la suite, le « monde du ciel » où le Christ a son trône soutenu par des anges[5]. En bas, le monde des choses corporelles et sensibles, dans toute son extension spatio-temporelle ; c'est la manifestation grossière de Guénon, le « monde de la terre », par opposition au « monde du ciel » et que nous devons concevoir, ainsi que nous l'avons dit plus haut, point seulement comme corporel, mais comme psycho-corporel. Entre ces deux mondes, Guénon nous invite à considérer un monde intermédiaire, qu'il appelle la manifestation subtile pour éviter le mot « psychique » comme il évite autant qu'il le peut le mot « matériel ». D'ailleurs, il ne s'est jamais longuement étendu sur la signification de l'expression « manifestation subtile » ; mais qu'il s'agisse là d'un monde ni corporel ni spirituel, mais purement psychique, et auquel on donnera symboliquement le nom de « monde de l'atmosphère », l'atmosphère séparant physiquement le globe terrestre du ciel constellé, la chose ne fait aucun doute, bien que Guénon répugne visiblement à l'exposer nettement. C'est ainsi que, dans *L'Erreur spirite*[6], il écrit :

> « Quand nous parlons d'un état subtil, c'est tout autre chose que nous voulons dire : ce n'est pas un corps de matière raréfiée, un aérosome, suivant le terme adopté par quelques occultistes ; c'est quelque chose qui

[3] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 108, note 2 ; *Les États multiples de l'être*, p. 98.
[4] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique,* 1a, quest. 50, art. 2, *ad tertium* : « Là où il n'y a pas de matière, où la forme subsiste indépendamment d'une matière, la forme est vis-à-vis de son *Ipsum esse* en rapport de puissance à acte. Et c'est une telle composition que l'on doit admettre dans les anges. »
[5] Sainte Hildegarde de Bingen (1098-1179) dans son *Scivias domini* (« Sache les voies du Seigneur ») voit le trône divin qui entoure le monde comme un cercle soutenu par huit anges. Là-dessus, cf. Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, p. 277. Sur sainte Hildegarde, M.-M. Davy, *Essai sur la symbolique romane*, Flammarion éditeur, Paris, 1955, p. 104. Le thème du trône divin soutenu par huit anges (ou quatre seulement) mériterait à lui seul une étude particulière.
[6] Page 112 de l'édition de 1923.

> est véritablement incorporel ; nous ne savons d'ailleurs si on doit le dire matériel ou immatériel et peu nous importe, car ces mots n'ont qu'une valeur très relative (…) Nous tenons à préciser que ce à quoi nous faisons allusion présentement est essentiellement un état de l'homme vivant, car l'être[7], à la mort, est changé bien autrement que par la simple perte de son corps. »

3. Ce qui rend difficile un exposé de la doctrine des trois mondes est qu'elle est étroitement liée à celle de la transmigration du Soi. Aussi longtemps qu'il ne s'est pas réalisé, autrement dit aussi longtemps que n'est pas réalisée l'Identité suprême, le Soi reste prisonnier de l'illusion universelle qui a pour effet de l'enfermer dans des enveloppes qu'il dépouille au fur et à mesure qu'il s'achemine plus avant dans la voie de la Délivrance. Ainsi, l'être qui est actuellement dans l'état humain s'est trouvé antérieurement – mais d'une antériorité logique, non chronologique, car le temps n'est qu'une modalité de l'état humain – dans un état inférieur, que l'on peut appeler, si l'on veut, sub-humain, mais qui n'est aucun des états du monde propre à l'homme. Le Soi vient d'on ne sait où, mais il nous est très nettement dit que ce n'est ni d'un état animal, ni d'un état végétal ni – s'il faut en faire l'hypothèse – d'un état minéral ; et après la mort de l'être humain, il n'y a pas réincarnation dans un autre état humain, et encore moins dans un état animal ou végétal. Ce qui oblige Guénon à penser tout cela, c'est sa théorie des états multiples de l'être à laquelle il fait allusion, sans la développer, dans *L'Erreur spirite*[8] :

> « La Possibilité universelle et totale est nécessairement infinie et ne peut être conçue autrement (…). Une limitation de la Possibilité, devant lui être extérieure, est proprement et littéralement une impossibilité, c'est-à-dire un pur néant[9]. Or supposer une répétition au sein de la Possibilité universelle, comme on le fait en admettant qu'il y ait deux possibilités particulières identiques, c'est lui supposer une limitation. »

Donc, conclut Guénon, au terme d'un développement trop long pour être reproduit, même en le résumant, et qui d'ailleurs tel qu'il est mené, est rien moins que convaincant, « le retour à un même état est une impossibilité ». Nul être ne peut repasser deux fois par le même état. La difficulté est ici de comprendre ce que Guénon entend par le mot « état », car il ne s'explique nulle part clairement là-dessus. Si nous comprenons qu'il s'agit de l'état humain,

[7] Il s'agit du Soi transmigrant, comme nous le verrons mieux par la suite. En rigueur de terme, on ne peut dire que le Soi, qui transcende l'Être principiel, soit un être, Guénon s'en rend bien compte et le dit (*Symbolisme de la croix*, p. 20), ajoutant qu'en raison de la constitution même du langage, « nous sommes obligé de conserver ce terme à défaut d'un autre plus adéquat ». Nous estimons, pour notre part, qu'il est impossible que quelque chose dont on parle ne « soit » pas de quelque façon.

[8] Pages 213 et suiv.

[9] Une limitation de la Possibilité totale impliquerait une possibilité de limitation extérieure à la Possibilité totale, ce qui est contradictoire.

nous comprenons aussi que la démonstration de Guénon vise à détruire toute conception réincarnationniste, ce qui est son but, en effet ; mais la démonstration écarte-t-elle, du même coup, la possibilité d'une rétrogradation à un état animal ou végétal ou autre encore ? Nous devons le penser si le mot « état » ne désigne pas seulement la condition humaine mais toute condition corporelle, quelle qu'elle soit. Et c'est bien ce que dit notre auteur :

> « Le monde corporel tout entier, dans le déploiement intégral de toutes les possibilités qu'il contient, ne représente qu'une partie du domaine de manifestation d'un seul état ; ce même état comporte donc *a fortiori* la potentialité correspondant à toutes les modalités de la vie terrestre, qui n'est qu'une portion très restreinte du monde corporel. Cela rend parfaitement inutile (même si l'impossibilité n'en était prouvée par ailleurs) la supposition d'une multiplicité d'existences à travers lesquelles l'être s'élèverait progressivement de la modalité la plus inférieure, celle du minéral, jusqu'à la modalité humaine, considérée comme la plus haute, en passant successivement par le végétal et l'animal. »[10]

4. En somme, au sein de la manifestation corporelle, il suffit d'être homme pour être, par le fait même, synthétiquement tout autre être corporel. Toutes les formes corporelles sont assumées par la forme humaine, l'homme étant le résumé et le sommet de toute la manifestation corporelle[11]. Mais si cette conclusion peut être tirée de la lecture des œuvres de Guénon, le mot « état » n'en est pas plus clair et il faut, finalement, se résoudre à l'accepter sans vraiment comprendre, avec une exactitude parfaite, ce qu'il désigne ; et du même coup, nous devons accepter toutes les équivoques auxquelles il peut donner lieu. À cet égard, c'est en vain qu'on lira et qu'on relira le début du chapitre IV des *États multiples de l'être* ; Guénon se borne à nous y dire que le Soi, dans sa totalité[12], comporte des états de manifestation et des états de non-manifestation. On ne sait toujours pas ce que signifie exactement le mot « état » ni, à plus forte raison, ce que veut dire une succession d'états (selon la causalité, non selon l'ordre chronologique) aboutissant au Soi réalisé. Au reste, nous reviendrons là-dessus ; et, en attendant, nous ferons du mot « état » l'usage que Guénon en fait.

5(a). Avant de revenir à la question des trois mondes (monde grossier et corporel mais aussi, comme nous l'avons dit plus haut, psycho-corporel, monde subtil du psychisme pur, monde des êtres angéliques) insistons à nouveau sur le

[10] *L'Erreur spirite*, p. 216.
[11] Ce que, par la suite, nous exprimerons en disant que l'état humain est un état « central ». Guénon, et ce n'est pas sa coutume, en appelle ici à la science moderne. L'embryologie montre que l'être que sera un homme passe effectivement par différents stades de la modalité corporelle.
[12] Lorsque Guénon nous parle de l' « être total », c'est du Soi qu'il s'agit. Voyez, par exemple, *Les États multiples de l'être*, p. 39, note 1.

fait que le Soi transmigre à travers ces trois mondes, l'état humain étant en somme fort peu de chose, et que le mouvement de cette transmigration est déterminé chaque fois par le degré de connaissance acquise au sortir d'un état. C'est identifier être et connaissance. « La métaphysique affirme l'identité foncière du connaître et de l'être, qui ne peut être mise en doute que par ceux qui ignorent ses principes les plus élémentaires. »[13] Guénon a beau en appeler à l'autorité d'Aristote, qui a déclaré que l' « âme est tout ce qu'elle connaît » – ce qui, d'ailleurs, devrait être examiné de près en se reportant au traité *De l'âme* d'où cette assertion est extraite et que Guénon cite vaguement[14] – nous maintenons que connaître suppose un être capable de connaissance, de sorte que du connaître et de l'être, c'est l'être qui est premier. Voilà du moins ce que nous devons dire nécessairement de tout être autre que Dieu, l'Être infini, parce que, en Dieu, l'Intellection est l'Acte même d'être, ce qui signifie, comme le note saint Thomas d'Aquin, qu'en Dieu être et connaître c'est tout un[15]. Mais cela ne peut se dire que de Dieu et jamais de la créature. Bien souvent, Guénon généralise abusivement une vérité qui ne s'applique qu'à Dieu. En l'occurrence, d'ailleurs, notre auteur va plus loin encore : le connaître est plus que l'être, puisque le Soi, transcendant l'Être fini, « n'est pas » l'Être fini, encore que, comme nous l'avons déjà remarqué, Guénon ne se gêne pas pour désigner souvent le Soi par l'expression « être total »[16].

5(b). Qu'advient-il à la mort d'un être humain ? Trois hypothèses peuvent être faites qui, toutes trois, selon Guénon, dépendent de la connaissance acquise antérieurement. Premièrement, l' « être transmigrant » (le Soi) a réalisé un degré de connaissance telle qu'il a définitivement dépassé le niveau de l'état subtil. Nous examinerons ce cas plus tard. En second lieu, l'être dont nous parlons est, pour toute la durée d'un cycle d'existence qui n'est pas précisé[17], stabilisé dans l'état humain en ce sens qu'après la mort, il demeure dans la condition individuelle humaine bien qu'il soit dépossédé de son corps. Dans cette condition spéciale, l'être (le Soi) ne transmigre plus, du moins à l'intérieur d'un certain cycle d'existence, au terme duquel la transmigration reprendra fatalement ses droits. Bien que ce deuxième cas doive également être examiné plus tard, il n'est pas mauvais de signaler dès maintenant que ce dont il s'agit est la réalisation en mode religieux où les « entraves individuelles » ne sont pas encore détruites :

---

[13] *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, pp. 156 et 157.

[14] Livre III, 8 : « L'âme est, en un certain sens, les êtres. Les êtres sont en effet ou sensibles ou intelligibles ; la science s'identifie en quelque sorte aux objets du savoir comme la sensation aux objets sensibles. » - Livre III, 5 : « Il y a, d'une part, l'intellect capable de devenir toutes choses, etc… »

[15] *Contre les Gentils*, Livre I, chap. XLVI ; livre IV, chap. VIII, 5.

[16] Chez les créatures, le connaître est subordonné à l'être ; en Dieu, être et connaître ne se distinguent pas. Mais nulle part l'être n'est subordonné au connaître. Voilà une thèse que nous ne pouvons développer ici.

[17] Est-ce une « humanité » (*manvantara*) ou la suite d'humanités appelée *kalpa* ? En tout cas, c'est un cycle, caractérisé par quelque extension de l'état individuel humain et mesuré par le temps.

> « C'est très exactement à ce point que s'arrêtent les conceptions que l'on peut dire proprement religieuses, qui se réfèrent toujours à des extensions de l'individualité humaine, de sorte que les états qu'elles permettent d'atteindre doivent forcément conserver quelque rapport avec le monde manifesté, même quand ils le dépassent, et ne sont point ces états transcendants auxquels il n'est pas d'autre accès que par la connaissance métaphysique pure. »[18]

Ceci s'applique notamment, continue Guénon, aux « états mystiques » ; et pour ce qui est des états posthumes, il y a précisément la même différence entre le « salut » entendu au sens religieux et la « délivrance » qu'entre la réalisation mystique et la réalisation métaphysique accomplie pendant la vie terrestre. On ne peut donc parler ici, en toute rigueur, que d' « immortalité virtuelle ». La véritable « immortalité » (*amrita*), l'immortalité au sens absolu, celle qui s'identifie à l'Éternité[19], est celle que la Délivrance, et elle seule, permet d'acquérir en libérant le Soi de toutes limitations, ce qui peut s'accomplir dès ici-bas ; tandis que l'immortalité qu'entendent les Occidentaux est simplement « une extension des possibilités de l'ordre humain, consistant en une prolongation indéfinie de la vie dans des conditions transposées d'une certaine façon, mais qui demeure toujours plus ou moins comparable à celles de l'existence terrestre. »

6. L'homme qui en a les aptitudes intellectuelles requises peut réaliser la Délivrance au cours de son existence terrestre ; il peut aussi faire son salut comme il vient d'être dit et, en ce cas, il a acquis non l'immortalité proprement dite, la Délivrance, mais l'immortalité virtuelle, le salut, ce que la tradition extrême-orientale appelle la « longévité » ; et ce deuxième cas comporte encore des distinctions dans le détail desquelles nous ne pouvons entrer pour le moment. Il suffit présentement de savoir que si la Délivrance est, pour le Soi, la réalisation de lui-même (l'Identité suprême), le salut n'est que le prolongement de l'individualité humaine pour une durée cyclique indéfinie mais logiquement déterminée par ceci qu'un état individuel est un état conditionné, et donc fini, perspective qui occupe peu de place dans les préoccupations intellectuelles de Guénon. Il n'est d'ailleurs, en aucune façon, question de la résurrection des corps telle qu'il nous est permis de la concevoir à partir de la résurrection du Christ, dont nous disons qu'il a vaincu la mort[20].

Reste, comme nous l'avons annoncé, un troisième cas, celui où non seulement la Délivrance mais le salut lui-même n'ont pas été réalisés. La mort est alors pour l'être (le Soi) qui se trouvait dans l'état humain, un changement d'état dans

[18] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 217.
[19] *Ibidem*, p. 186.
[20] Le Christ est le premier ressuscité et sa résurrection est cause de la nôtre. *Somme théologique*, supplément, quest. 76, art. 1, *respondeo*. Notons que la résurrection des corps est affirmée par la révélation coranique.

la manifestation subtile, le passage de l'état humain à un autre état qui, lui, n'est plus humain. Il faut entendre ceci. La mort est tout d'abord la désintégration du composé humain : le corps devient cadavre. Elle est ensuite (nous parlons toujours selon Guénon) la désintégration des éléments psychiques :

> « La dissociation qui suit la mort ne porte pas seulement sur les éléments corporels, mais aussi sur certains éléments que l'on peut appeler psychiques (…). Ces éléments (qui peuvent, pendant la vie, avoir été proprement conscients ou seulement « subconscients ») comprennent notamment toutes les images mentales qui, résultant de l'expérience sensible, ont fait partie de ce qu'on appelle mémoire et imagination : ces facultés, ou plutôt ces ensembles, sont périssables, c'est-à-dire sujets à se dissoudre parce qu'étant d'ordre sensible. Ils sont littéralement des dépendances de l'état corporel. »[21].

7(a). Nous n'avons pas à examiner l'usage que, dans *L'Erreur spirite*, Guénon fait de ces considérations pour expliquer les phénomènes dits « supranormaux ». Aussi bien ces phénomènes, dont il serait hasardeux de contester la réalité, peuvent être expliqués de diverses façons et, en tout cas, ce sujet de réflexion est en dehors de notre présent propos. Ce qui nous intéresse est plutôt de savoir si la dissociation des individualités humaines touche jusqu'à l'intelligence et la volonté. Présenté sous cette forme, le problème n'est jamais abordé par Guénon. Nous comprenons seulement que le Soi revêt indéfiniment des états, individuels d'abord, universels ensuite, et même que le passage d'un état à un autre est instantané : ce qui, à un certain point de vue, est une mort, est une naissance à un autre point de vue :

> « Si l'on entend la naissance et la mort au sens le plus général, c'est-à-dire comme changements d'états, on se rend compte immédiatement que ce sont là des modifications qui se correspondent analogiquement, étant le commencement et la fin d'un cycle d'existence individuelle ; et même quand on sort du point de vue spécial d'un état déterminé pour envisager l'enchaînement des divers états entre eux, on voit que, en réalité, ce sont des phénomènes rigoureusement équivalents, la mort à un état étant en

[21] *L'Erreur spirite*, p. 208. Aristote dit d'une manière un peu différente : « C'est lorsque l'intellect a été séparé qu'il est seulement ce qu'il est en propre, et cela seul est immortel et éternel. » (*De l'âme*, III, 5, *in fine*). On voit les développements que l'on pourrait introduire ici. Nous noterons seulement qu'Aristote ignore la transmigration et que, dans une optique chrétienne, l'intellect agent d'Aristote appartient à l'âme spirituelle et individuelle qui subsiste après la séparation d'avec le corps. Toute âme humaine possède un intellect agent qui relie à Dieu l'individu humain (ou, plutôt, la personne humaine) par l'intermédiaire du Christ et de l'Esprit-Saint qui procède de lui. La pensée islamique est au contraire, d'une façon générale, que l'Intellect agent est « séparé ». Souvent cet Intellect agent est assimilé à l'Esprit-Saint (*ar-rûh al-qudus*) qui est tantôt divin et incréé (*ar-rûh al-ilâhi*), tantôt l'ange Gabriel. En ce cas, l'Esprit-Saint est lui-même créé.

même temps la naissance dans un autre (…). C'est la même modification qui est mort ou naissance, etc. »[22]

Ainsi, lorsqu'il n'y a ni Délivrance ni salut, un individu disparaît totalement et, dans un autre état, un autre individu fait son apparition, qui est lié au premier par une relation de cause à effet ; et le « support » de cette relation immédiate est le Soi qui demeure caché et qui n'est pas à décrire comme une intelligence et une volonté permanentes. Donc, d'une part, le Soi n'est pas du tout assimilable à une « âme » immortelle ; et, d'autre part, aussi longtemps qu'il transmigre, il s'ignore. Cette conclusion s'impose immédiatement, dans le cas qui nous occupe plus spécialement, des états individuels, corporels et subtils ; mais on peut la généraliser en considérant les états supra individuels, ou universels, manifestés ou non manifestés[23]. Le Soi ne se connaît qu'à l'instant éternel de l'Identité suprême, où le degré de l'Être principiel est dépassé. Nous retrouvons ici la question de l'« être » et du « connaître » qui, nous dit Guénon, sont les deux faces d'une même réalité, avec cette réserve que lorsque l'on considère cette identité dans toute sa généralité, « il ne faut prendre le terme *être* que dans son sens analogique et symbolique puisque la connaissance va plus loin que l'Être principiel[24] ».

7(b). Le passage d'un état à un autre ne s'inscrit pas dans *notre* temps, le temps que nous connaissons dans l'état humain qui est le nôtre. Le seul rapport qu'il y ait lieu d'envisager entre un état et un autre est un rapport de cause à effet, lequel n'oblige pas à le concevoir dans le temps.

> « Ces états peuvent être conçus comme simultanés aussi bien que comme successifs (…). En fait, il n'y a pas de succession chronologique, mais succession logique, et par succession logique nous entendons un enchaînement causal entre les divers états. »[25]

Il reste entendu que dans le cas envisagé plus haut d'une stabilisation de l'état individuel humain après la séparation d'avec le corps, l'individu demeure dans le temps puisque, de quelque façon, il demeure dans les conditions qui caractérisent l'état humain.

7(c). Ainsi, dans la troisième hypothèse que nous examinons pour le moment, la destinée *post-mortem* (de l'être qui sort de l'état humain) n'est nullement celle

[22] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 174. Il y a lieu de présumer que la naissance d'un être humain n'est pas l'instant où il sort du corps de sa mère, mais celui où il se trouve amené à l'existence par la fusion des gamètes mâle et femelle, autrement le texte n'aurait pas de sens. Quant à ce que peuvent être la naissance et la mort dans tous les autres cas, nous n'en savons rien. Guénon reste dans les généralités.
[23] Nous rappelons ici que, selon Guénon, les états individuels sont les états corporels et les états subtils, et que les états universels sont les états « angéliques » et non manifestés.
[24] *Les Etqts multiples de l'être*, p. 116.
[25] *L'Erreur spirite*, p. 215.

d'une « âme » (et d'ailleurs Guénon ne fait jamais usage de ce terme). Cette destinée, d'ailleurs illusoire en fin de compte, est celle du Soi transmigrant, par la fatalité inhérente à l'ignorance, dans une indéfinité d'états – série causale, non temporelle – qui sont, en premier lieu, les états subtils individuels en multitude indéfinie et ensuite les états supra individuels ou universels, lesquels sont soit manifestés, comme l'état buddhique dont nous reparlerons, soit non manifestés, le moindre de ceux-ci étant l'état d'Être principiel fini. En tout état qui n'est pas celui du Soi (pour autant que l'on puisse dire que l'Identité suprême soit encore un *état*), le Soi est aveugle et prisonnier ; mais tout état (au moins à partir de l'état humain) peut être, pour l' « être » transmigrant, une occasion de *se* réaliser par la connaissance, et seulement par la connaissance, ce qui exclut la possibilité d'une réalisation totale et complète par la voie de l'amour. Nous sommes loin de saint Jean qui, dans sa première épître, nous dit que « Dieu est amour »[26] et loin aussi de saint Thomas d'Aquin qui expose comment l'amour de Dieu est la fin de la loi divine[27]. Et si nous sommes loin de ces affirmations qui associent l'amour à la connaissance, c'est que, pour Guénon, le Dieu de saint Jean et de saint Thomas est seulement l'Être principiel fini, tandis que nous disons que Dieu est l'Être infini en trois Personnes distinctes.

8. Nous devons noter que la doctrine thomiste dit que l'âme séparée ne possède plus ni mémoire sensible ni imagination, du moins *en acte*. Cette âme, dans l'état de béatitude (à supposer qu'elle y soit) n'est certes pas le Soi de Guénon ; mais elle n'est pas non plus, dans cet état où elle est toujours dans l'attente de son corps de résurrection, une sorte de décalque psychique de l'être humain d'où elle vient, ce qu'on imagine trop souvent. Et elle n'est pas non plus ce décalque dans la traversée du purgatoire qui lui est imposée : après la mort, l'âme n'est formellement qu'intelligence et volonté. Mais il faut comprendre convenablement ce point. Tout d'abord, s'il est nécessaire de le répéter, il s'agit bien d'une âme individuelle séparée et non point du Soi de Guénon, du Soi considéré dans l'état de Délivrance (Identité suprême) ; et cette âme, si elle n'est point damnée à jamais, et par conséquent en enfer, peut, avant la résurrection des corps, occuper un des quatre « lieux » énumérés par saint Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*, supplément, quest. 69, art. 7. L'un de ces « lieux » est celui de la vision béatifiante de Dieu (paradis) ; les autres sont le purgatoire, le limbe des enfants et le limbe des patriarches, qui est le lieu où se trouvaient retenus les justes parmi les hommes pour lesquels le

[26] IV, 8 et 16.

[27] *Contre les gentils*, livre 4, CXVI. Cette question est très délicate parce que, au même livre 4, chap. XXVI, saint Thomas lui-même nous dit que « la béatitude consiste substantiellement et principalement dans un acte d'intelligence plutôt que dans un acte de volonté ». Il faut comprendre que cet acte d'intelligence intéresse l'amour en tant qu'il est le bien suprême. Mais « l'intelligence est plus noble que la volonté », dit saint Thomas. Sans doute. Mais de là à ne tenir aucun compte ni de la volonté, ni de l'amour, et de tout ramener à la connaissance comme le fait Guénon, il y a de la marge.

Christ n'avait pas encore souffert et expié[28]. Ces distinctions sont beaucoup plus importantes qu'on ne le pense ordinairement, mais nous n'avons pas à nous en occuper pour le moment, où nous traitons dans sa généralité le cas de l'âme séparée. Or voici ce que nous dit saint Thomas d'Aquin :

> « Il est nécessaire que l'âme séparée garde les puissances dont l'action est indépendante de l'organisme et qu'elle perde celles dont l'action en dépend, c'est-à-dire celles qui appartiennent à l'âme sensitive et à l'âme végétative (…). Néanmoins, l'âme séparée reste entière et ne subit aucun amoindrissement puisqu'elle conserve ses facultés intellectuelles, encore que les puissances sensibles aient cessé d'exister formellement. »[29]

Ces puissances sensibles, la mémoire notamment, ont cessé d'exister formellement ; elles n'en demeurent pas moins à l'état radical dans l'âme séparée. Autrement dit, l'âme séparée, outre qu'elle possède une mémoire intellectuelle, conserve la mémoire sensible à l'état radical et elle la recouvrera dans sa plénitude à l'heure de la résurrection de son corps, avec toutes les autres facultés du même ordre. C'est d'ailleurs ce que dit encore fort explicitement saint Thomas d'Aquin : « Il y a en tout homme (ressuscité) quelque chose qui peut rappeler à sa mémoire toutes ses œuvres. Pourtant, comme dit saint Augustin, c'est surtout par l'action de Dieu que cette évocation s'accomplira. »[30] Que ce soit par l'action de Dieu ou autrement, la mémoire, à la résurrection, sera rendue à l'homme.

9(a). Nous avons parlé plus haut des cinq demeures de l'âme séparée : paradis (vision béatifique de Dieu), limbes des enfants, limbes des patriarches (actuellement vides), purgatoire et enfer. Ne nous occupons pas des limbes des enfants, qui est une question d'ailleurs controversée, et laissons de côté aussi la question de savoir ce qu'il en est, après la mort, de la destinée des hommes qui, depuis la venue du Christ, ont été ou sont toujours, à son endroit, dans une ignorance involontaire. La chose, assurément, mériterait d'être étudiée ; mais nous ne pouvons en tout cas la considérer ici. Restent le paradis, le purgatoire et l'enfer. Ou bien donc l'âme est définitivement impure et alors, comme dit sainte Catherine de Gênes dans un texte que j'ai rapporté ailleurs[31], elle se condamne elle-même à l'enfer parce que « chacun porte en soi la sentence du jugement rendu » : pour une telle âme, l'enfer est un refuge où elle échappe à l'insoutenable vision de la face de Dieu. Ou bien l'âme séparée est appelée à

[28] Cette « demeure » était celle de tous les défunts morts dans l'attente de la vue du Sauveur, même si, de leur vivant, où que ce soit, et en quelque temps que ce soit, ils étaient dans l'ignorance de cette venue. Le Christ, après sa résurrection, est descendu *aux enfers* où il a délivré ces âmes en peine. C'est ce que jadis le *Credo* enseignait encore et ce que nous décrit Anne-Catherine Emmerich au chapitre XLI de la quatrième partie de ses *Visions* (pp. 335 et suiv. du volume II de l'édition P. Téqui, 1951).

[29] *Somme théologique*, supplément, quest. 70, art. 1, *respondeo* et *ad quartum*.

[30] *Ibidem*, supplément, quest. 87, art. 1.

[31] *L'Illumination du Cœur*, p. 97, note 1.

jouir au ciel de la vision intellectuelle de l'Essence divine (inconcevable ici-bas), mais après une purification plus ou moins longue qu'elle subit passivement, n'ayant plus aucune occasion de mériter ou de déméri ter. Ou bien cette âme est sainte et, dans ce dernier cas, elle voit Dieu tel qu'il est en lui-même, face à face, aussitôt après la séparation d'avec son corps[32] : encore demeure-t-elle, pour que sa joie soit parfaite, dans l'attente de son corps de résurrection – corps que, de leur côté, les damnés, pour leur plus grande peine, retrouveront aussi. Voilà la doctrine catholique. Si nous considérons maintenant ce que Guénon nous dit du devenir de l'homme, nous voyons qu'il opère une modification radicale de l'idée chrétienne de purgatoire, de sorte que celui-ci devient le « monde subtil » où le Soi transmigre indéfiniment tant qu'il n'a pas réalisé un degré de connaissance susceptible de l'en faire sortir. Il est, par ailleurs, inutile d'insister sur le fait que Guénon ignore absolument ce que nous appelons la grâce miséricordieuse de Dieu, à laquelle l'homme peut opposer un refus ; il n'existe pour lui que la connaissance que l'être, quel que soit son état ou sa condition, doit s'efforcer de réaliser avec l'aide de l' « influence spirituelle » qu'il reçoit par la vertu des rites initiatiques. Cette « influence spirituelle », dont nous aurons l'occasion de reparler, agit de manière à permettre « une prise de possession effective des états supérieurs et non pas simplement, comme dans l'ordre religieux, à faire descendre sur l'être une « grâce » qui relie l'être à ces états d'une certaine façon, mais sans l'y faire pénétrer. »[33]

9(b). Si nous avons quelque raison de penser que la manifestation subtile de Guénon est non seulement le purgatoire mais aussi l'enfer, nous devons comprendre qu'en tant qu'elle est actuellement le purgatoire, cette manifestation subtile, comparable à un océan de forces psychiques[34], est appelée à disparaître en se confondant avec l'enfer. Il ne restera donc que le monde corporel de la terre et le monde spirituel du ciel, destinés, à la résurrection, à s'unir « théocosmiquement », et tel est peut-être le sens de ce verset de l'*Apocalypse* (XXI, 1) : « Puis je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre avaient disparu, et il n'y avait plus de mer. » La Jérusalem qui descend d'auprès de Dieu, « préparée comme une épouse ornée pour son époux », c'est la création nouvelle qui, unie à Dieu, constitue la Réalité théocosmique éternelle. Quant à cette « mer » dont parle le texte sacré, j'incline à penser – mais, comme disent les Musulmans, Dieu est plus savant – qu'elle est ce monde de la manifestation *purement psychique* qui, actuellement, sépare le ciel de la terre mais qui, à la fin des temps, cessera d'exister, du moins pour les Élus.

[32] Saint Thomas d'Aquin, *Contre les gentils*, livre IV, chap. XCI.
[33] *Aperçus sur l'initiation*, pp. 25 et 26.
[34] Parce que ce monde subtil « de l'atmosphère », comme nous le verrons plus loin, est le lieu des résidus psychiques, animaux et végétaux – résidus parfaitement impersonnels – et en même temps l'*aer caliginosus* infesté de démons.

CHAPITRE XIII : LES TROIS MONDES ET *BUDDHI*

1(a). La première production de l'Être principiel, non manifesté et fini, est un principe, manifesté et universel, appelé *Buddhi*, l'« intellect supérieur » comme dit Guénon. Ce principe manifesté étant universel, est à situer au-delà de tous les états individuel et corporel humain, et par lesquels l'être actuellement dans l'état humain, nous voulons dire le Soi dans l'ignorance de lui-même, peut être appelé à passer en vertu de la transmigration. Puisque donc *Buddhi* transcende tous ces états individuels, ce principe transcende aussi le monde subtil, le « monde de l'atmosphère » (*bhuvas*) ; de ce fait, *Buddhi* est un principe que nous devons, à un certain point de vue, situer dans le « monde du ciel » (*swar*) ; par conséquent, et de ce point de vue, *Buddhi* est à tout le moins un « ange ». Ce qui distingue cet ange buddhique des autres anges c'est, d'une part, que nous avons tout lieu de penser que *Buddhi* est le plus grand, le plus élevé des anges et, d'autre part, que *Buddhi* occupe une position *centrale* et non point *périphérique*. Nous voulons dire par là que *Buddhi*, et elle seule parmi les anges, se trouve sur la ligne qui joint l'individu humain (lequel est, de ce fait, « central » dans son monde, le « monde de la terre », *bhû*) à l'Être principiel (*Ishwara*). Nous reparlerons dans un instant de ces trois mondes, afin de préciser sans ambiguïté ce qu'ils représentent, selon Guénon, dans la manifestation universelle. Pour l'instant, notons ceci : selon Guénon, entre l'état individuel humain, état qui est corporel, et *Buddhi*, qui est l'intellect universel manifesté, s'étage une suite indéfinie d'états individuels purement psychiques mais non plus humains ; et c'est par ces états que l'être qui est actuellement dans l'état humain et qui n'a pas réalisé la Délivrance (l'Identité suprême), ni même le simple salut religieux, doit passer, ceci étant entendu que la Délivrance peut être acquise par la connaissance dans l'un quelconque de ces états, ce qui, dans ce cas, exonère l'être en question de la nécessité de passer par les autres. Sans même acquérir la Délivrance, l'être dont nous parlons peut déjà, dans l'un quelconque de ces états, et aussi bien dans l'état humain, réaliser

l'état buddhique, lequel n'est pas encore l'état qui correspond à la réalisation de l'Être principiel, et encore moins l'état absolu du Soi.

1(b). Ce qu'il faut bien voir est que tous les états dont il vient d'être question ici peuvent être dits *centraux* par là que le centre de chacun d'eux se trouve sur l'axe qui relie le centre de l'état humain à l'Être principiel. Les autres états qui n'ont point pour centre un point de cet axe, sont, par rapport à celui-ci, des états *périphériques* : ainsi les animaux, les végétaux, etc., de notre monde corporel et grossier, sont périphériques par rapport à l'homme. Il y a donc lieu d'envisager, d'une part, une série transmigratoire à laquelle appartient l'être qui est actuellement dans l'état humain, série qui comporte théoriquement une suite indéfinie, dans le monde du psychisme pur, d'états centraux non humains, et qui sont centraux pour la même raison qui fait que l'état humain (grossier, corporel) est central ; et, d'autre part, des séries transmigratoires auxquelles n'appartient pas l'être qui est actuellement dans l'état humain, séries qui comportent elles aussi, dans le monde du psychisme pur, des suites indéfinies d'états qui ne sont pas centraux pour cette raison que les séries transmigratoires maintenant considérées ne passent pas par l'état humain. Comme, en ce qui concerne les états dits centraux, le centre de chacun d'eux est situé sur l'*Axis mundi*, lequel relie directement les centres considérés à l'Être principiel, il nous sera dit que l'Axe lui-même est *Buddhi* ; et ainsi *Buddhi* sera le principe qui relie l'état humain aux états non humains supérieurs et, par-delà ceux-ci, à l'Être principiel ; mais cette considération est contredite par une autre affirmation, à savoir que *Buddhi* est le principe universel et transcendant de tous les états individuels. Il y a ici une nouvelle difficulté ; car alors *Buddhi* peut être comprise non point comme l'Axe vertical dont nous venons de parler, mais plutôt comme un principe à situer *dans le monde du ciel*, par-delà tous les états individuels. Nous commencerons par envisager *Buddhi* sous ce second point de vue.

1(c). Pour notre part, nous contestons deux choses, dont la première est, comme nous l'avons répété maintes fois, que l'Être principiel soit fini et, la seconde, qu'il y ait lieu de supposer, dans le monde du psychisme pur, une succession d'états individuels non humains par lesquels le Soi qui, d'ailleurs, ne représente rien pour nous, ait à passer. Ainsi, ne nous embarrassant pas de cette suite indéfinie d'états subtils superposés, tous individuels, et dont l'état humain ne se distinguerait que par la corporéité, nous voyons les choses de la manière suivante. D'un côté, l'être individuel humain ; de l'autre, l'Être principiel infini ; entre les deux, *Buddhi* qui n'est pas un ange, mais le Christ en gloire au plus haut des cieux peuplés d'anges. L'*Axis mundi*, pour chaque être humain, est la ligne de vie, l'Arbre de vie, qui le relie au Christ et, par le Christ, à l'Être divin infini. D'autre part, et si nous avons bien compris la pensée de Guénon, il reste à élucider non seulement la question des êtres individuels non humains de

notre monde, parce qu'ils n'ont pas leur place dans la suite des états qui vont de l'homme à *Buddhi*, mais encore la question des anges, parce que ceux-ci occupent des positions périphériques par rapport à l'*Axis mundi*. Guénon admet que presque tout ce qui est dit théologiquement des anges peut être dit aussi, *mutatis mutandis*, des états supérieurs de l'être[1] ; mais est-ce à dire que l'être qui est actuellement dans l'état humain, peut, d'aventure, réaliser un état angélique autre que l'état buddhique ? Rien, dans l'œuvre de Guénon, ne nous autorise à le penser. De même que les êtres individuels autres que l'homme de notre monde, les anges sont périphériques par rapport à la série transmigratoire qui va de l'homme à *Buddhi*.

2(a). La doctrine des trois mondes est enseignée par l'hindouisme, qui les déclare « distingués », « développés » (*vyakta*), tandis que l'Être principiel, *Ishwara*, le principe dont ils proviennent, est « non distingué », « non développé » (*avyakta*). Moyennant un certain nombre de mises au point et de rectifications, nous pouvons accepter cette doctrine. La manifestation se présente comme divisée en deux grands domaines, celui des états individuels et celui des états universels. Le premier se divise à son tour en : 1) « monde de la terre » (*bhû*), manifestation sensible, psycho-corporelle, dans toute son extension selon l'espace et le temps : c'est la manifestation « grossière » de Guénon ; 2) « monde de l'atmosphère » (*bhuvas*), manifestation purement psychique, qui échappe à l'espace mais non au temps : c'est la manifestation « subtile » de Guénon, que nous devons concevoir comme un réseau de forces psychiques. Le second grand domaine de la manifestation est celui des états supra individuels ; c'est le « monde du ciel » (*swar*), manifestation « angélique » dont Guénon nous dit qu'elle est non seulement universelle, mais encore informelle. Cette division correspond au tableau que l'on peut trouver au chapitre II de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* (p. 42). Notons tout de suite que si, en divers passages de son œuvre, Guénon affirme et répète que le monde du ciel est la manifestation informelle (par exemple, *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 71, note 1, et début de *La Grande triade*), il écrit dans *Le Roi du monde*, p. 30, que le monde du ciel, *swar*, est le monde *principiel non manifesté*, ce qui ne laisse pas d'être pour le moins assez contradictoire.

2(b). Ce triple monde (*tribhuvana*) peut être envisagé macrocosmiquement ou microcosmiquement. Dans ce second cas, le monde de la terre sera le corps de l'homme ; le monde de l'atmosphère, l'âme humaine au sens restreint de psychisme pur ; le monde du ciel, l'esprit (on reconnaît la structure ternaire de l'homme, hylique, psychique et pneumatique, de certains philosophes grecs et

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 108, note 2. Rappelons que dans l'expression « états supérieurs de l'être », le mot « être » désigne le Soi qui ne s'est pas encore réalisé. Prisonnier de l'ignorance, cet « être » (qui, en définitive, n'est pas un être) transmigre indéfiniment d'état en état, aussi longtemps qu'il n'a pas, par la connaissance, réalisé l'Identité suprême.

de l'hermétisme). Les doctrines d'inspiration chrétienne se bornent à distinguer le corps et l'âme spirituelle ; mais cette dénomination d'âme spirituelle donne à comprendre que ce qu'on appelle l'âme, d'une façon générale, se définit par la considération de deux éléments qui concourent à sa constitution : le pur psychisme et l'esprit. Dans l'homme, et ici-bas seulement dans l'homme, le psychisme est spiritualisé, non point par un intellect universel séparé, qui serait *Buddhi*, mais par une participation au divin qui fait que l'intellect en question est *agent*, c'est-à-dire *en acte*, tout en étant aussi, sous un autre aspect, *possible*, ce qui veut dire qu'il est appelé à s'actualiser par les opérations de l'intellect agent qui détecte les intelligibles ensevelis dans le monde sensible et les dépose dans cet intellect possible, lequel, pour autant, passe à l'acte. L'âme humaine est donc spirituelle par l'intellect agent, qui est toujours en acte, l'acte qu'il exerce étant reçu de Dieu. Et telle est la raison qui rend compte du fait que l'âme humaine, au sens général et non au sens de psychisme pur, est promise à l'immortalité. Tout être vivant non humain possède une âme, un principe d'*animation* ; mais cet être n'est point, pour autant, promis à l'immortalité. Que dirons-nous donc d'une âme non spirituelle, c'est-à-dire purement psychique, comme le veut l'étymologie ? Est-elle détruite avec la mort de l'être, ainsi qu'on le pense couramment ? Laissant de côté le problème de son origine qui, en tout état de cause, ne peut être résolu que dans une perspective créationniste (l'être d'une espèce, à partir d'un premier, transmettant la forme psychique à ses descendants), que devons-nous dire de l'âme d'un chien ou d'un chat et, généralement parlant, de tout être vivant non humain, lorsqu'un tel être meurt ? Cette âme est-elle anéantie ? Ou bien devons-nous admettre que cette âme, analogue alors à une force psychique, s'immerge dans le pur psychisme universel ? Cette hypothèse permettrait d'expliquer bien des choses mais, pour l'instant, nous ne l'approfondirons pas pour ne nous occuper que de l'être humain. Nous répéterons donc que ce qui fait que quelque chose de l'individu humain subsiste après la mort s'explique entièrement par là que l'âme de cet individu est spirituelle, non, répétons-le, qu'elle soit éclairée par un intellect agent *séparé* et commun à tous les hommes (qui serait *Buddhi*) ; mais l'esprit qui la spécifie est partie intégrante de la forme humaine, par là que l'âme humaine est pourvue d'un intellect agent, propre à chaque individu humain. Ainsi, partout où la spiritualité humaine est imputée, à titre d'effet, à un intellect séparé, on verra, comme chez Guénon, l'être humain défini comme un corps et un pur psychisme, et il nous sera dit que l'être (le Soi) actuellement dans l'état humain peut, en dépassant cet état, accéder au degré de *Buddhi* (ou même le dépasser), laquelle *Buddhi*, dans l'hypothèse que nous avons faite, est un principe universel intermédiaire entre l'Être principiel et le domaine de l'individualité, subtile et grossière.

2(c). Les vues qui précèdent sont sommaires et nous aurons à y revenir. Toutefois, nous devons, dès maintenant, signaler divers ordres de considérations

qui leur sont liées. Premièrement, si *Buddhi* n'est pas l'intellect séparé commun à tous les hommes et si, d'autre part, *Buddhi* appartient à la manifestation, qui est *Buddhi* ? À cette question nous répondrons plus tard, en affirmant que *buddhi* représente une fonction universelle qui revient de plein droit au Christ en gloire *au plus haut des cieux* et à l'Esprit-Saint vivificateur qui procède de lui. Deuxièmement, est-ce que le pur psychisme humain est mortel ? Nous dirons qu'à la mort de l'être humain, et pour des raisons déjà dites, ce qui subsiste, c'est l'âme spirituelle. Cette âme spirituelle est intelligence et volonté ; mais la virtualité d'un psychisme proprement dit et proprement individuel lui demeure attachée. L'âme humaine, après la mort, emporte son psychisme individuel à l'*état radical*. Ce ne sera qu'à la résurrection du corps que ce psychisme se réactualisera dans la mesure compatible avec l'état de gloire. Troisièmement, et cette fois du côté de la synthèse guénonienne, nous devons dire que si c'est le même Soi que tous les êtres humains sont appelés à réaliser – le Soi unique et impersonnel – c'est déjà aussi, avant même cela, le même Être principiel qu'il leur faut réaliser et même, avant cet Être, le même intellect universel buddhique. Les états individuels sont purement illusoires, et même est illusoire et « rigoureusement nul » au regard du Soi tout ce qui n'est pas le Soi.

3. Enfin, pour revenir aux trois mondes, nous devons comprendre que le monde du ciel (*swar*), le monde « angélique » auquel appartient *Buddhi*, enveloppe le monde purement psychique (*bhuvas*), lequel, à son tour, enveloppe le monde corporel de la terre (*bhû*). Cette vue est susceptible de se durcir en une conception purement cosmologique. C'est ce que l'on voit chez Aristote, où les trois mondes ne sont plus trois domaines de la manifestation (psycho-corporel, psychique et « pneumatique » ou spirituel), mais des régions du cosmos sensible. Dans ces conditions, le monde de la terre correspond tout uniment au globe terrestre, centre du cosmos ; le monde de l'atmosphère à la partie du cosmos qui s'étend du sphéroïde terrestre à la sphère de la lune ; le monde du ciel enfin, à tout ce qui s'étend au-delà de la sphère de la lune, et notamment les astres divins soumis chacun à un mouvement particulier et régulier. (Les astres sont des sphères faites d'éther, mais ce n'est pas là ce que l'on veut dire lorsque l'on parle de la sphère d'un astre : il s'agissait, dans l'esprit des Anciens et d'Aristote en particulier, et aussi chez les philosophes arabes, de sphères translucides, mais solides, portant l'astre considéré et rendant compte de ses mouvements. Au-delà des sphères planétaires, la sphère des fixes portait les astres dont aucun n'est animé d'un mouvement particulier, tous étant entraînés dans une même rotation.) Les deux premiers mondes, chez les Grecs, constituaient un ensemble soumis au devenir, c'est-à-dire à la génération et à la corruption. Ce devenir correspond au *samsâra* hindou, ce terme étant pris *stricto sensu*, en tant qu'il désigne le « courant des formes individuelles » ; car, au sens large, le *samsâra* est l'ensemble de la manifestation universelle qui,

selon Guénon, « comporte une indéfinité de cycles, c'est-à-dire d'états ou de degrés d'existence, de telle sorte que chacun de ces cycles se terminant dans le *pralaya* (dissolution) (…) ne constitue proprement qu'un moment du *samsâra* ». Et notre auteur ajoute que l'enchaînement de ces cycles est en réalité d'ordre causal et non successif et que les expressions employées à cet égard par analogie avec l'ordre temporel doivent être regardées comme purement symboliques[2].

4. Pour retrouver la pensée hindoue, et donc celle de Guénon à partir des conceptions cosmologiques d'Aristote, il faut opérer une transposition. Terre, atmosphère, lune, ciel, tous ces termes doivent être pris symboliquement. L'être total (le Soi) qui est actuellement dans l'état psycho-corporel humain peut, quand il sort de cet état, ou bien échapper au courant des formes individuelles du monde sublunaire, en dépassant la sphère de la lune – et dans ce cas il passera dans un état universel, « divin » » selon les conceptions d'Aristote – ou bien demeurer dans les régions sublunaires du devenir (dans le monde subtil du « courant des formes ») lesquelles sont toutes individuelles, nous le savons. On peut saisir ici la raison pour laquelle les états supérieurs de l'être ont été assimilés aux astres qui sont au-delà de la sphère de la lune et en lesquels Aristote voyait effectivement des dieux, parce que si ces astres se meuvent, le mouvement qui anime chacun d'eux est si parfaitement régulier qu'il échappe aux vicissitudes inhérentes au monde en devenir caractérisé par le changement (*métabolé*), dont le mouvement n'est qu'une espèce. Nous n'insisterons pas sur tout cela. Revenant à Guénon et à sa doctrine, nous ajouterons seulement que, puisque la Délivrance ne se réalise que par le dépassement de la manifestation, et même du degré de l'Être qui en est son principe, les états « angéliques » ou universels ne sont point définitivement stables puisqu'ils appartiennent encore à la manifestation. Il ne faut pas penser, d'ailleurs, que lorsque l'être (le Soi) actuellement dans l'état humain est libéré de la manifestation subtile, il ait encore à passer par la multitude des états angéliques qui constituent les hiérarchies spirituelles. Un état angélique *périphérique* est le point d'aboutissement d'une série transmigratoire à laquelle n'appartient pas l'état humain et qui nous est donc parfaitement étrangère. Seule la série transmigratoire à laquelle appartient un être humain quelconque a pour terme provisoire, le monde subtil définitivement surmonté, l'état buddhique, la *Buddhi* étant, dans un autre ordre d'idées, l'intellect agent séparé commun à tous les hommes. Voilà du moins ce qui ressort d'une lecture attentive de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* et des *États multiples de l'être*, les seuls ouvrages où Guénon nous ait donné un exposé partiel, mais assez cohérent, de la doctrine de la transmigration (liée, nous l'avons vu, à la nébuleuse doctrine des cycles d'existence).

[2] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 191, note 2.

5. Le Soi transmigre indéfiniment aussi longtemps que l'Identité suprême, la Délivrance, n'a pas été réalisée. Et lorsque ce but a été atteint, « la manifestation est rigoureusement nulle ». C'est qu'il faut répondre à l'objection que le Soi est simultanément prisonnier d'une multitude indéfinie de séries transmigratoires, et notamment de celle qui passe par l'état humain. Absolument parlant, il n'y a pas des multitudes de séries transmigratoires, pas plus qu'il n'y a des multitudes d'êtres humains dans lesquels le Soi est prisonnier. C'est de notre point de vue relatif que les choses apparaissent ainsi ; mais c'est une illusion. Dans la mesure où il y a une pluralité d'êtres manifestés, chacun d'eux doit se dire que sa réalité suprême est prisonnière d'une illusion qu'il entretient incessamment ; et c'est ce qui sera évident à l'instant de la Délivrance. Il n'y a qu'un Soi, au-delà d'ailleurs de l'Être principiel et du Un ; et de même que c'est illusoirement que le Soi transmigre en raison de l'ignorance (*avidya*), de même aussi c'est illusoirement qu'il semble qu'il y ait des multitudes de séries transmigratoires et, dans celle qui passe par l'état humain, des multitudes d'êtres perdus dans le *samsâra*. Cela n'empêche pas que l'ignorance est si tenace que, pour l'être déterminé et illusoire, il lui faut dépasser le monde subtil du pur psychisme, puis le monde « céleste » auquel appartient *Buddhi*, puis l'Être principiel, puis tout l'au-delà de l'Être principiel. Guénon nous a dit, en effet, qu'il y a une multitude d'états non manifestés, ce qui ne se laisse pas concevoir puisque la multiplicité ne commence qu'avec l'Être-Un. À cette objection, Guénon répond d'une manière à laquelle nous commençons à être habitués. Dans le Non-Être qui transcende l'Être principiel, il ne peut être question d'une multiplicité d'états.

> « Si cependant nous parlons des états de non-manifestation, ce n'est pas pour établir dans l'expression une sorte de symétrie avec les états de manifestation, qui serait injustifiée et tout à fait artificielle ; mais c'est que nous sommes forcé d'y introduire en quelque façon la distinction, *faute de quoi, nous ne pourrions pas en parler du tout*. »[3]

Nous pensons en effet que tout cela est si contradictoire qu'il faut un aplomb intellectuel peu commun pour néanmoins en parler.

6. La manifestation « grossière » de Guénon est la manifestation corporelle, ce qui suppose l'espace et le temps ; et cette manifestation recèle en elle des multitudes d'êtres animés. Un être animé est doué d'une *anima* et *anima* se dit *psyché* en grec, d'où vient le mot « psychisme ». La manifestation grossière est imbibée de psychisme, mais en tant que « monde de la terre », elle est entourée d'un monde purement psychique (monde subtil), de même que, selon Aristote, le globe terrestre est entouré d'une atmosphère ; et c'est d'ailleurs pourquoi le monde subtil est encore appelé symboliquement « monde de l'atmosphère ».

[3] *Les États multiples de l'être*, p. 45. Souligné par moi.

Guénon évite autant qu'il le peut l'emploi des mots « psychisme » et « psychique » en raison, dit-il, de l'usage critiquable qu'en ont fait les modernes. Que, cependant, le « subtil » soit bel et bien le « psychique pur », nous le voyons dans l'œuvre même de notre auteur, le plus souvent indirectement, par le recours à des notes en bas de page. On lit par exemple, dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 142, note 2 : « L'état subtil est proprement le domaine de la *psyché* et non celui du *noûs* ; celui-ci correspond en réalité à *Buddhi*, c'est-à-dire à l'intellect supra individuel. »[4] Or, la manifestation subtile appartient toujours à l'individuel. Dans le même ouvrage, p. 148 et dans le texte cette fois, parlant de l'état de *Prâjna*, qui est informel et supra individuel, Guénon ajoute :

> « Il ne saurait donc aucunement s'agir d'un état *psychique* ou *psychologique*, comme l'ont cru quelques orientalistes. Ce qui est proprement *psychique*, en effet, c'est l'état subtil ; et en faisant cette assimilation, nous prenons le *psychique* dans son sens primitif, celui qu'il avait pour les anciens, sans nous préoccuper des diverses acceptions beaucoup plus spéciales qui lui ont été données ultérieurement et avec lesquelles il ne pourrait même plus s'appliquer à l'état subtil tout entier. Pour ce qui est de la psychologie des Occidentaux modernes, elle ne concerne qu'une partie fort restreinte de l'individualité humaine, celle où le *mental* se trouve en relation immédiate avec la modalité corporelle, et étant donné les méthodes qu'elle emploie, elle est incapable d'aller plus loin. »

7. Dans ce texte, Guénon a en vue le psychisme dans toute son extension. De même que, par son corps, l'homme est inscrit dans un monde corporel qui le déborde de toutes parts, de même, le psychisme humain, tel qu'il se présente aussitôt après la mort, baigne dans un univers de forces ou d'entités psychiques qui est le monde subtil macrocosmique. Exception faite du cas où l'être (le Soi) actuellement dans l'état humain dépasse le monde subtil et s'identifie à cette *Buddhi* « angélique » dont nous avons parlé un peu plus haut et dont nous reparlerons ; et exception faite aussi du cas où cet être se trouve stabilisé dans l'état psychique humain pour la durée d'un cycle d'existence. Le Soi transmigre dans la manifestation subtile où il revêt des multitudes indéfinies d'états individuels non humains jusqu'à ce que, dans un de ces états, il réalise un degré de connaissance lui assurant au moins le dépassement de la manifestation subtile. Si l'on veut absolument établir une correspondance entre

[4] Dans ce passage, Guénon se place volontairement dans une perspective purement humaine, car si *Buddhi* appartient au « monde du ciel », au-delà de la manifestation subtile, elle n'est pas tout le « monde du ciel », ainsi que nous l'avons vu plus haut. En fait, *Buddhi*, assimilée ici au *noûs*, est le ciel de l'homme. Nous ne devons toutefois jamais perdre de vue que *Buddhi* est aussi l'*Axis mundi* qui relie entre eux tous les états centraux. Ainsi considérée, *Buddhi* est moins, pour nous chrétiens, le Christ en gloire au plus haut des cieux que l'Esprit-Saint vivificateur qui procède du Seigneur.

ce « monde de l'atmosphère », selon Guénon, et quelque chose qui soit en accord avec le christianisme, nous dirons que la manifestation subtile, le monde de l'atmosphère, le pur psychisme cosmique, est cet *aer caliginosus* (air ténébreux) que saint Thomas d'Aquin mentionne deux fois dans le supplément à la *Somme théologique*, question 69, article 7, *sed contra*. La première fois, le Docteur Angélique renvoie à II *Pierre*, II, 4 : « Dieu n'a point épargné les anges pécheurs, mais les a précipités dans l'enfer et dans les abîmes d'obscurité. » et il dit que cet *aer caliginosus* est la prison des démons. La seconde fois, il est plus précis : « L'*aer caliginosus* n'est pas, dit-il, le lieu où les démons reçoivent leur punition, mais celui qui semble leur convenir dans la guerre qu'ils font aux hommes : leur vraie demeure, c'est l'enfer. » L'*aer caliginosus* ne se distingue pas essentiellement de l'enfer ; c'est le lieu (ou le réceptacle) infernal d'où les démons peuvent tenter et tourmenter *les vivants* ; de même, le purgatoire ne se distingue de l'enfer, selon l'opinion de plusieurs théologiens, que par ceci que les peines qu'on y endure sont temporaires et, par conséquent moins violentes, puisqu'elles sont tempérées par la certitude qu'ont ceux qui les endurent de voir un jour Dieu face à face, ce qui adviendra, en effet, lorsque, par la purification, ceux-là seront dans l'état requis pour soutenir la vision de Dieu. Nous pouvons, en raison des rapprochements qui précèdent, supposer que le purgatoire, lieu de la purification passive de l'âme humaine, l'*aer caliginosus*, est le monde subtil que Guénon nous présente comme constitué d'une multitude indéfinie d'états distincts les uns des autres et par lesquels passe le Soi toujours prisonnier de l'ignorance. Qu'on note bien que je ne dis pas que les âmes du purgatoire sont tourmentées par les démons ; saint Thomas d'Aquin affirme même le contraire[5] ; mais il ajoute « que les démons sont là, pour voir s'ils n'ont aucun droit sur elles, et pour les regarder souffrir et assouvir ainsi leur haine ».

8. Si les démons rôdent dans l'*aer caliginosus* subtil – le pur psychisme cosmique – ce n'est donc point pour tourmenter les âmes du purgatoire mais bien, à partir de ce monde-là, induire les vivants en tentation. Or il est tout à fait admissible que l'être humain complet – corps et âme, le vivant – qui s'élève spirituellement vers Dieu doive traverser ce monde du psychisme pur, et il est même nécessaire de supposer qu'il le traverse effectivement tout en demeurant dans sa condition corporelle. C'est alors – puisqu'il est toujours combattant et non passif comme l'âme séparée – qu'il est souvent assailli par des forces démoniaques qui cherchent à lui faire perdre sa foi en l'épouvantant. Certes les anges déchus ont pour habitacle définitif l'enfer, mais ils ont licence de rôder dans l'atmosphère subtile pour tourmenter les hommes vivants ; et c'est pourquoi toute pratique destinée à soi-disant entrer en communication avec les défunts doit être réprouvée, non seulement parce qu'une telle communication est impossible, mais encore et surtout parce que ces pratiques favorisent l'attaque des démons. Ainsi, l'âme séparée n'est pas, au purgatoire, l'objet de

[5] *Somme théologique*, supplément, quest. 70ter, art. 5.

ces attaques ; mais il n'en est pas de même du mystique qui entreprend dès ici-bas l'ascension dont le terme est Dieu et qui, par conséquent, endure ici-bas même une purification.

> « Saint Jean de la Croix, décrivant la forme la plus accentuée de cette purification passive de l'esprit dit, dans *La Nuit obscure* (II, ch. 23) : "Il s'agit d'une guerre ouverte entre deux esprits… Dieu, selon la mesure ou le mode par lesquels il attire une âme, donne licence au démon et le laisse agir contre elle de semblable manière" (c'est-à-dire : si Dieu accorde à l'âme des faveurs extraordinaires, il permet souvent au démon de combattre comme à armes égales, par vexations extraordinaires)… "Quelques fois le démon terrifie l'âme et aucun tourment de cette vie n'est comparable à celui-là. Cette communication d'horreur se fait *d'esprit à esprit*".[6] »

9. Il est à peine besoin de dire que Guénon n'envisage jamais la manifestation subtile ou purement psychique comme un purgatoire, et même qu'il ne conçoit en aucune façon un purgatoire pour l'être humain. Tout au plus, comme nous en avons fait la remarque, admet-il un salut religieux qui est la stabilisation de l'âme pour la durée d'un certain cycle dans quelque prolongement subtil de l'individualité humaine. D'autre part, nous avons aussi déjà noté que le mot « âme » est totalement absent du vocabulaire de Guénon. À l'opposé, la doctrine chrétienne enseigne que tout être humain est le composé d'un corps et d'une âme spirituelle et que cet être a été créé pour jouir de la vision de Dieu. Si donc cet être humain n'est pas réprouvé, il entrera dans la vie éternelle que prodigue la connaissance de l'Essence divine de l'Être infini ; mais de toute façon, vivement ou lentement, son âme spirituelle traversera le purgatoire, c'est-à-dire la manifestation subtile ; et l'ayant traversé, elle rencontrera *Buddhi* qui est le Christ en gloire au plus haut des cieux. Par là, elle verra le Père car s'il y a de nombreuses demeures dans la maison du Père, comme dit saint Jean dans son Évangile (XIV, 2), le Christ dit aussi, dans le même Évangile (XIV, 9), « celui qui m'a vu a vu le Père ». Celui qui est réprouvé ne verra ni le Christ ni le Père ; pour lui il n'y a plus aucun remède : Dieu lui-même ne peut rien en faveur de l'âme qui l'a intimement refusé. Il nous est aussi enseigné que toute âme humaine, pour le meilleur ou pour le pire, retrouvera son corps au jour de la résurrection. Mais c'est là encore ce que Guénon refuse ou, du moins, interprète à sa façon, en « transposant métaphysiquement » la doctrine théologique de la résurrection des morts ainsi que la conception du corps glorieux, lequel, d'ailleurs, « n'est point un corps au sens propre de ce mot, mais il en est la transformation (ou la transfiguration) c'est-à-dire la

[6] Le texte cité est extrait de *Saint Jean de la Croix, docteur de l'Église*, par divers auteurs, éditions de l'Abeille, Lyon, 1949, article : *Les grandes épreuves des saints et la doctrine de saint Jean de la Croix* par le R.P. A. Garrigou, p. 35. Mais on peut se reporter directement aux *Œuvres* du bienheureux Jean de la Croix, Desclée De Brouwer, Paris, 1945, p. 634.

transposition hors de la forme des autres conditions de l'existence individuelle »[7].

10. Au-delà des états individuels se trouvent les états supraindividuels c'est-à-dire universels (et, dit Guénon, informels). Ce domaine correspond à celui des anges. C'est le monde du ciel (ou : les cieux). Pour parler d'une manière tout à fait générale, tout être, et ce n'est pas forcément un être humain, affranchi par la connaissance de l'individualité, accède au monde du ciel et à la condition de « dieu » (*déva*). Il est extrêmement difficile de comprendre – non point tel ou tel livre de Guénon, comme *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* ou *Les États multiples de l'être* – mais les enchaînements des points de vue auxquels il se place successivement dans son œuvre. Tout ce qui a trait aux états supra-individuels (angéliques) est, il faut bien le dire, embrouillé à souhait. Nous avons parlé de « séries transmigratoires » et noté que, parmi elles, une nous intéresse plus spécialement parce que c'est la série qui aboutit à la Délivrance *à partir de l'état humain* ; dans ce cas, le terme véritable du voyage est le suprême *Brahma* lui-même, le Soi, *Brahma* « non qualifié » (*nirguna*) qui, dans sa totale infinité[8], est au-delà d'*Ishwara*, l'Être principiel fini et non manifesté. Dans les autres cas, il en est de même, en principe, mais avec cette différence que les séries transmigratoires intéressent les êtres non humains d'ici-bas, d'une part, et, d'autre part, les êtres angéliques qui, par rapport à *Buddhi*, semblent bien occuper, dans le monde du ciel, des positions périphériques. C'est ici que les exposés de Guénon sont fort obscurs. Comment l'être (le Soi) qui est actuellement dans un état non humain (un animal, un végétal, voire un être minéral…) réalise-t-il, même au prix d'un long parcours dans la manifestation subtile, la connaissance requise pour transcender la condition individuelle ? Et, à supposer qu'il y parvienne, où aboutit-il ? À *Buddhi* ? C'est difficilement croyable. À un état angélique périphérique ? Mais alors comment l'être (le Soi) qui est actuellement dans un état angélique périphérique s'y prend-il pour accéder au degré de l'Être principiel, non manifesté et fini ? À la question des êtres non humains d'ici-bas et qui, par rapport à l'homme, occupent des positions périphériques, aucune réponse n'est donnée. À la question que posent les états angéliques, il est répondu assez vaguement en deux endroits. Une première réponse est celle que l'on trouve dans *Les États multiples de l'être* où il est dit que « puisque nous voyons des êtres non humains dans le monde qui nous entoure, il doit y avoir dans les autres états des êtres qui ne passent pas par la manifestation humaine (n'y aurait-il que ceux qui sont représentés dans celui-ci par des individualités non humaines) »[9]. De là peut se tirer que la conception de certaines séries transmigratoires qui ne passent pas par l'état humain, ont pour point d'aboutissement des états angéliques, car c'est manifestement

[7] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 150, note 1.
[8] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 221.
[9] *Les États multiples de l'être*, pp. 97 et suiv.

d'anges qu'il s'agit dans le chapitre auquel nous nous référons et qui a pour titre « les hiérarchies spirituelles » », p. 220. L'autre réponse, qui n'exclut pas la première, est donnée dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*. Il nous est dit ici que le principe de la manifestation subtile (*Hyranyagarbha*) apparaît, pour l'être qui a franchi un certain degré de connaissance, comme « identique à un aspect *plus élevé* du Non-Suprême qui est *Ishwara* ou l'Être universel, principe premier de toute manifestation ». Mais comment le principe de la manifestation seulement subtile serait-il un aspect du Principe même de la manifestation totale ? N'a-t-on pas passé sous silence la manifestation informelle angélique qui est au-delà de la manifestation subtile ? Quoi qu'il en soit, la suite du texte donne à comprendre qu'un état angélique (donc un état informel et supra individuel) est, dans un autre cycle de manifestation, la destinée de l'être qui n'a réalisé que l'état d'être principiel (*Ishwara*) et non point la Délivrance ; et cela ne se conçoit pas mieux que le reste.

11. Voici, quant à moi, comment je comprends ce que Guénon paraît s'ingénier à dissimuler dans un fouillis de considérations secondaires. Au-delà de la manifestation subtile individuelle s'étend la manifestation « informelle et universelle » qu'il n'y a aucun inconvénient à appeler le monde des anges (Guénon nous l'a dit), à la condition d'admettre que l'ange soit *une forme* créée. De même que l'homme est au centre et au sommet de la manifestation corporelle (dite « grossière »), de même, au centre et au sommet du monde des anges se trouve un grand principe, *Buddhi*[10]. *Buddhi*, non point comme intellect agent séparé mais comme Intellect divin est, *dans la manifestation*, le principe recteur de l'homme ; les anges, et sinon tous, du moins certains d'entre eux, régissent les différents domaines des créatures qui, ici-bas, ne sont pas humaines. C'est pourquoi nous disons que l'homme, ici-bas, occupe une position *centrale*, et les autres créatures des positions *périphériques*, de même que, là-haut, *Buddhi* occupe une position *centrale* et les autres anges des positions périphériques. Les anges, périphériques par rapport à *Buddhi*, soutiennent des relations avec les créatures d'ici-bas, périphériques par rapport à l'homme[11]. Ils peuvent aussi en soutenir avec l'homme, mais obliquement en quelque sorte, car les hommes relèvent directement de *Buddhi*. On comprend que je veux dire que *Buddhi* est non point simplement le Verbe divin, mais le Christ en gloire, Verbe incarné, dont on dit symboliquement que le trône est

[10] *Buddhi* est encore appelé *Mahat*, le « grand ». Nous verrons plus tard que *Buddhi* a, non simultanément, des aspects opposés : Lucifer, l'Ange de la face, et le Christ, vrai Dieu et vrai homme. Voyez *L'Illumination du Cœur*, deuxième partie, chap. XVI. *« Buddhi* dépasse le domaine non seulement de l'individualité humaine, mais de tout état individuel, quel qu'il soit (*L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ, p. 81). »*

[11] Dans une perspective très différente, les anges sont divisés en trois hiérarchies. Ceux de la première considèrent les essences intelligibles en Dieu même. Ceux de la deuxième ne connaissent pas les raisons des choses en Dieu même, mais dans la pluralité des causes universelles. Ceux de la troisième hiérarchie connaissent l'ordre de la divine Providence et se trouvent donc immédiatement préposés à l'administration des choses de la création infra-angélique.

porté par des anges[12]. Ces vues paraîtront étranges à beaucoup, mais je ne crois pas qu'elles soient déplacées. Seulement, je ne puis les développer ici comme il conviendrait de le faire, ni même montrer que c'est en raison de la nature christique de *Buddhi* que Guénon, qui la méconnaît, se contredit comme nous l'avons noté plus haut. Tantôt, en effet, *Buddhi* est pour lui l'intellect « supérieur » dont dépend tout état individuel et, tantôt, au-delà de l'individualité humaine, il place *Hiranyagarbha*, principe de la manifestation subtile, *directement identifié à un aspect de l'Être principiel (Ishwara)*.

12. Il est de foi – c'est-à-dire qu'il nous est enseigné par la Révélation – que les anges sont des êtres créés, non point de toute éternité. S'ils ne sont pas éternels à proprement parler (Dieu seul est éternel), ils ne sont pas non plus assujettis à la condition temporelle : le « temps » dans lequel l'ange se meut est sans commune mesure avec le nôtre, parce que ce « temps » est tantôt continu et tantôt discontinu. Les anges furent soumis à une épreuve destinée à les confirmer dans leur liberté : ils s'autodéterminèrent par l'usage qu'ils firent de celle-ci et passèrent, selon saint Augustin, de la *connaissance du soir* à la *connaissance du matin*, sauf les anges réprouvés qui, tombés des cieux, rôdent actuellement, et jusqu'à la fin du monde, dans le monde subtil du psychisme pur. (Il faudrait développer ici le thème du péché des anges, duquel dérive le péché de l'homme ; mais on ne peut tout dire à la fois et, d'ailleurs, j'ai abordé cette question dans *L'Illumination du Cœur*.) Le lieu céleste où se tient maintenant le Christ en gloire était, à l'origine, occupé par Lucifer (le « porteur de lumière »), l'ange le plus beau du ciel, selon Pierre Lombard, le Maître des sentences. Le trône, à la suite de la chute de Satan, demeura vide jusqu'à ce que l'Homme Dieu y prît place. Telle est la raison profonde de l'ambiguïté de *Buddhi* qui, de même que Métatron dans la Kabbale juive, peut désigner soit Lucifer, soit le Christ[13] ; et c'est sous cet angle qu'il convient d'étudier la pensée de Guénon relative au Médiateur. Il est d'ailleurs bien clair que, puisque tout état individuel dépend de *Buddhi*, mais plus spécialement l'état humain, l'être qui est actuellement dans l'état humain (le Soi) doit, selon Guénon, « réaliser » l'état buddhique avant de sortir de la manifestation, ce qui est une façon d'interpréter cette vérité chrétienne qu'aucun homme ne peut faire son salut autrement que par le Christ, soit le Christ révélé, soit, comme nous l'avons dit plusieurs fois, le Christ connu « dans le secret du cœur », soit enfin le Christ caché dans le Coran[14].

[12] Les anges sont tout à la fois périphériques et répartis en des hiérarchies spirituelles. Ils sont périphériques par rapport à l'Axe qui relie l'homme à *Buddhi* ; mais si nous pouvons nous exprimer de la sorte, chacun d'eux est comme le degré d'une spire qui, dans le monde du ciel, entoure l'*Axis mundi*. Le degré angélique le plus haut est celui des quatre anges porteurs du trône où siège le Christ en gloire.

[13] Métatron a en effet une face obscure et une face lumineuse. Cf. Guénon, *Le Roi du monde*, chap. III, et aussi le chapitre XVI de la deuxième partie de *L'Illumination du Cœur*.

[14] Nous tenons en effet pour acquis que le Coran est le Verbe de Dieu, non incarné dans une chair humaine, mais révélé au Prophète, afin que la descendance d'Abraham par Ismaël (et non par Isaac, le fils de la promesse) eût une voie de salut. Mais il faudrait un livre pour exposer tout cela congrûment.

13. Citons encore un texte de Guénon relatif aux « hiérarchies spirituelles », texte que nous avons déjà reproduit en partie[15] :

> « Sous ce nom, dit-il, on entend d'ordinaire des hiérarchies d'êtres différents de l'homme et différents entre eux, comme si chaque degré était occupé par des êtres spéciaux, limités respectivement aux états correspondants. Les conceptions des états multiples nous dispensent manifestement de nous placer à ce point de vue, qui peut être très légitime pour la théologie ou pour d'autres sciences ou spéculations particulières, mais qui n'a rien de métaphysique. Au fond, peu nous importe en elle-même l'existence des êtres extra humains et supra humains, qui peuvent assurément être d'une indéfinité de sortes, quelles que soient d'ailleurs les appellations par lesquelles on les désigne ; si nous avons toute raison pour admettre cette existence, ne serait-ce que parce que nous voyons aussi des êtres non humains dans le monde qui nous entoure et qu'il doit par conséquent y avoir dans les autres états des êtres qui ne passent pas par la manifestation humaine (n'y aurait-il que ceux qui sont représentés dans celui-ci par ces individus non humains) nous n'avons cependant aucun motif pour nous en occuper spécialement. »

Au fond, peu importe à Guénon l'existence des êtres extra-humains et supra-humains parce que les êtres qui occupent ces états s'inscrivent mal dans sa vision des choses. Celle-ci est *à peu près claire* tant qu'il s'agit des états que l'être (le Soi) actuellement dans l'état humain est appelé à réaliser : ces états sont, en premier lieu, ceux que Guénon range dans le monde subtil du psychisme pur ; mais comme le principe appelé *Hiranyagarbha* couvre l'ensemble de ces états subtils non humains comptés à partir de l'état humain et comme, d'un autre côté, il nous est dit que *Hiranyagarbha* est directement identifié à un aspect de l'Être principiel, l'exposé reste obscur parce que nous ne savons où situer *Buddhi* qui est alors passé sous silence. Voici ce qu'écrit Guénon :

> « *Buddhi*, considéré par rapport à l'individualité humaine ou à tout autre état individuel, en est donc le principe immédiat, mais transcendant comme, au point de vue de l'Existence universelle, la manifestation informelle l'est de la manifestation formelle. »[16]

Ceci est clair : au-delà de la manifestation formelle, grossière et subtile, se tient *Buddhi* que le *Sankhya* nous présente comme la première production de l'Être principiel. Donc, lorsque l'être (le Soi) qui est actuellement dans l'état humain

[15] *Les États multiples de l'être*, chap. XIII, « Les hiérarchies spirituelles », p. 97.
[16] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 82.

dépasse tous les états individuels inscrits dans sa ligne transmigratoire, il s'est au moins identifié à *Buddhi* ; et, dans cette perspective, il n'est pas question d'*Hiranyagarbha*. Pour qu'il puisse en être question cependant de quelque façon, il faut concevoir *Buddhi* autrement que de la façon qui vient d'être dite, et c'est ce que fait Guénon à la suite du texte qui vient d'être rapporté :

> « En d'autres termes, écrit-il, si l'on regarde le "Soi" (*Âtmâ*) comme le soleil spirituel qui brille au centre de l'être total[17], *Buddhi* sera le rayon directement émané de ce soleil et illuminant dans son intégralité l'état individuel que nous avons à envisager plus spécialement, tout en le reliant aux autres états individuels du même être ou même, généralement, à tous les états manifestés (individuels et non individuels) et par-delà ceux-ci, au centre lui-même. »

Nous tenons ici, dans ce qu'elle a d'ambigu, la vraie pensée de Guénon relative à *Buddhi*. Celle-ci n'est pas un principe céleste ou du moins n'est pas seulement un tel principe ; c'est l'*Axis mundi* lui-même ; et il suffit à un être qui en a la possibilité, l'être humain par exemple, de « réaliser » son centre (le centre de son individualité, si cet être est individuel) pour, du même coup, réaliser *Buddhi* et par là même de se trouver dans la position requise pour réaliser le Soi. Qu'on remarque bien, d'ailleurs, qu'il n'est plus question, en tout ceci, d'Être principiel ni même de ce principe de la manifestation subtile appelé *Hiranyagarbha*. Maintenant *Buddhi*, rayon spirituel, émane directement du Soi qui transcende l'Être principiel fini – et cela alors qu'il nous est dit ailleurs que *Buddhi* provient du développement des potentialités de *Prakriti*, laquelle est l'aspect « substantiel » de l'Être principiel, ainsi que nous le verrons ultérieurement.

Quant à nous, si nous voyons en *Buddhi* une fonction cosmique qu'exerce le Christ en gloire au plus haut des cieux, le « rayon spirituel » dont parle Guénon sera l'Esprit-Saint vivificateur. Mais c'est là une vue chrétienne, et Guénon ne souffle mot de l'Esprit-Saint. Et dans une vue chrétienne des choses, nous n'avons pas à envisager, en série verticale, une pluralité d'états individuels non humains, comptés à partir de l'état humain, série que, d'aventure, le Soi emprisonné dans l'ignorance aurait à parcourir indéfiniment : nous n'avons à considérer que l'état individuel humain. Et l'Esprit-Saint nous conduira au Christ par lequel nous entrerons dans la vision de l'Essence de l'être principiel infini.

14. D'un autre côté, toutes ces considérations sur *Buddhi* (en laissant en suspens ce qu'elles ont de contradictoire) ne nous éclairent pas sur ce qu'il en est, selon

[17] L'être total n'est pas l'Être principiel, nous le savons ; c'est le Soi. Outre que le Soi transcende l'Être principiel, la phrase de Guénon fait illusion car elle est tautologique.

notre auteur, des êtres étrangers à la série transmigratoire qui va de l'être humain à l'Être principiel. « Peu importent ces états », nous dit Guénon ; en vérité, ils importent beaucoup, car la cohérence du système exige que, sur ce point, la lumière soit faite. Tenons-nous en aux états angéliques. D'où proviennent-ils ? Sont-ils des points d'aboutissement de séries transmigratoires qui ne concernent en aucune façon l'être actuellement dans l'état humain, lequel, lui, aboutit à *Buddhi* situé au sommet de l'*Axis mundi* qui relie l'être humain à l'Être principiel, ou, comme le veut encore Guénon, qui est cet *Axis* lui-même ? Ou bien, au contraire, les états angéliques autres que *Buddhi* sont-ils aussi réalisables par l'être *actuellement dans l'état humain*, lequel être, ne l'oublions jamais, est le Soi ? Cette dernière hypothèse implique une sorte de déviation du chemin que l'être actuellement dans l'état humain est appelé à parcourir ; car si cet être aboutit à un état angélique autre que *Buddhi*, c'est qu'il se sera écarté de son *Axis Mundi* ; mais pourquoi cela ? Cette déviation dans le sens ascendant du parcours se conçoit mal ou, plutôt, ne se conçoit pas du tout. Pour quel motif – serait-ce l'ignorance – l'être dévierait-il de son *Axis mundi* ? Tout cela est rien moins qu'évident. C'est pourquoi nous disons qu'à une première lecture, même attentive, Guénon paraît merveilleusement clair mais que, soumises à un examen prolongé et rigoureux, ses thèses s'obscurcissent au point qu'il faut ou bien renoncer à le suivre, ou bien le suivre sans discuter, en espérant mieux comprendre un jour.

15. Comme nous l'avons déjà dit, la question, dans toute sa généralité, est liée à celle des cycles d'existence et cette dernière, Guénon n'en a jamais fait un exposé synthétique complet et s'est d'ailleurs arrangé de manière à ne jamais le faire. On peut donc, sur le peu qu'il nous en dit, construire de multiples hypothèses qu'il serait fastidieux de passer en revue ; une chose est certaine : *Buddhi* est le principe de tout état individuel, ce qui se laisse concevoir surtout si l'on voit en *Buddhi* le lieu du Christ en gloire, c'est-à-dire, nécessairement, le lieu du Verbe manifesté. D'autre part, il y a une multitude indéfinie d'états angéliques différents de *Buddhi* et il semble que ces états angéliques, selon certains exposés de Guénon, soient autant de termes de séries transmigratoires *ne passant pas par l'état humain*. Mais s'il en est ainsi dans le sens de la réalisation ascendante du Soi dans ces autres séries transmigratoires, alors tout ange est, inversement, le principe des états individuels de ces séries transmigratoires qui ne passent pas par l'état humain, ce qui n'est pas en accord avec la déclaration selon laquelle *Buddhi* est le principe non seulement de l'état humain mais de *tout* état individuel *quel qu'il soit*[18].

[18] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 84.

CHAPITRE XIV : EXISTENCE ET CONSCIENCE

1. L'Être, dit Guénon, est le principe de la manifestation et de la manifestation seulement. Et puisque, selon notre auteur, l'Être, tout en étant l'Un, est fini, il y a, entre l'Être et l'Infini métaphysique une distance infinie, qui est occupée par les états de non-manifestation. On a peine à concevoir qu'il puisse y avoir au-delà de l'être encore des « états » puisque, pour désigner ce dont il est alors question, le terme « être » ne convient plus : nous en avons déjà fait la remarque. Outre cela, on comprend mal que ces « états » non manifestés soient multiples, puisque la multiplicité relève de l'unité.

> « La multiplicité ne sort pas de l'unité (…). La multiplicité est comprise dans l'unité primordiale et elle ne cesse pas d'y être comprise par le fait de son développement en mode manifesté ; cette multiplicité est celle des possibilités de manifestation, elle ne peut pas être conçue autrement que comme telle, car c'est la manifestation qui implique l'existence distinctive (…). Ainsi, le principe de la manifestation universelle, tout en état un, et en étant même l'unité en soi, contient nécessairement la multiplicité. »[1]

C'est donc « dans l'unité même que la multiplicité existe ». Comment, dans ces conditions, parler d'une multiplicité d'états non manifestés ? De plus, puisque l'Être est le principe de l'existence, on ne saurait dire, sinon « vulgairement » que l'Être principiel existe ; l'existence, nous dit maintes fois Guénon, ne renferme que les possibilités de manifestation « et encore avec la restriction que ces possibilités ne sont conçues alors qu'en tant qu'elles se manifestent effectivement puisque, en tant qu'elles ne se manifestent pas, c'est-à-dire

[1] *Les États multiples de l'être*, p. 47.

principiellement, elles sont au degré de l'Être »[2]. Ainsi, l'Être non manifesté, principe de la manifestation, est l'Un, dont la multiplicité dérive, mais cet Être « n'existe pas » ». Existent encore donc moins les états non manifestés dont la multiplicité ne se conçoit pas, la multiplicité n'apparaissant qu'avec l'unité primordiale.

2. Être en acte, c'est, pour une créature, ou bien être pleinement ce que son essence dit qu'elle est (l'*entéléchie* d'Aristote), ou bien être en voie d'accéder à cette plénitude. Dans les deux cas, être en acte, c'est exister. Ce verbe vient du latin *ex-sistere* où *sistere* est le réduplicatif de *stare*, et la particule *ex* l'indication de la dépendance de la créature par rapport au Principe suprême dont elle relève. La créature, et nous devons avoir en vue principalement la créature humaine, « siste ex » Dieu. Par conséquent, le verbe « exister » est très insatisfaisant quand on l'applique à Dieu, qui « siste » assurément, mais non point à partir d'un autre, lequel serait son principe. C'est ce qu'a vu Guénon et l'autorise à dire que Dieu « n'existe pas » : « Exister (…), c'est proprement être dépendant ou conditionné ; c'est donc, en somme, ne pas avoir en soi-même son propre principe ou sa raison suffisante, ce qui est bien le cas de la manifestation »[3]. Il s'ensuit que, pour Guénon, seule la manifestation existe. En réponse à cette déclaration trop absolue, on peut objecter qu'on ne voit pas qu'il soit vraiment interdit d'accorder au verbe « exister » cette extension particulière qui en fait un synonyme d'*Ipsum Esse*. Guénon, à son tour, objecterait que l'Être, l'*Esse*, n'est que le principe de la manifestation, ce qui oblige à le déclarer fini et à le situer très en dessous de l'Infini métaphysique (le Soi). Mais, pour nous, l'*Ipsum Esse* est l'Être infini ; mieux encore : c'est l'Être divin en tant qu'Acte pur, et c'est ce que nous voulons dire lorsque nous déclarons que Dieu existe infiniment. C'est là ce que le thomisme entend mettre en évidence quand il déclare que Dieu est l'Être *subsistant* : Dieu « est » absolument, infiniment, suprêmement, totalement. Acte pur, il n'y a en lui aucune « puissance », entendant ce terme dans le sens où Aristote oppose la Puissance pure à l'Acte pur[4] ; car, d'une autre façon, Dieu est le Tout-Puissant, et il le manifeste par son acte créateur. Il n'y a donc en Dieu rien qui soit en puissance ; ce qu'on peut y voir, ce sont des possibilités, des idées, mais à la condition de préciser que ces possibilités ou idées divines sont des modèles archétypiques, de sorte qu'il est absolument exclu qu'une créature soit tout uniment la « réalisation » en mode existentiel d'une telle idée. Une créature est produite par Dieu sur le *modèle* d'une idée archétypique, et celle-ci n'est une possibilité que moyennant cet acte créateur. De plus, aucune créature n'existe

[2] *Le Symbolisme de la croix*, p. 19. C'est dans le même passage que Guénon nous dit que « l'expression vulgaire « existence de Dieu » est un non-sens, que l'on entende d'ailleurs par « Dieu » soit l'Être, comme on le fait le plus souvent, soit, à plus forte raison, le Principe suprême qui est au-delà de l'Être ». Nous savons que le Principe suprême de Guénon est le Soi, l'Infini métaphysique.

[3] *Les États multiples de l'être*, p. 41, note 1.

[4] Et aussi au sens où Descartes, dans sa *Troisième méditation* dit que « dans la Divinité (…) rien ne se rencontre seulement en puissance, mais (que) tout y est actuellement ».

par une nécessité de nature, ainsi que l'enseigne Guénon ; s'il y a quelque nécessité à ce qu'une créature existe, cette nécessité découle de la libre volonté de Dieu. Au contraire, la pensée de Guénon est que toute possibilité doit nécessairement se réaliser et, ajoute-t-il, par le passage de la puissance à l'acte[5]. « Être en acte » signifie donc pour Guénon exister à partir d'une possibilité. Il suit de là que la Possibilité universelle de Guénon n'est pas Acte pur ; elle est Puissance pure ; et comme il n'y a, au fond, aucune différence réelle entre la Possibilité universelle et l'Infini métaphysique (le Soi), comme notre auteur l'écrit dans *Les États multiples de l'être*[6], le Principe suprême guénonien n'est pas Acte pur. On ne peut même pas soutenir que l'Être principiel soit un Acte puisque cet Être n'est que l'ensemble des possibilités de manifestation[7]. Ainsi, il y a sans doute, dans la synthèse guénonienne, l'équivalent de la Puissance pure d'Aristote, et c'est la Possibilité universelle ; on n'y trouve, en revanche, aucune mention de l'Acte pur.

3. Donc, selon Guénon, seule la manifestation existe à partir de l'Être Un et non manifesté, et encore cette existence est-elle bien relative puisque, « au regard de l'Infini, la manifestation tout entière est rigoureusement nulle ». Cette manifestation qui, en elle-même, est illusoire et finie est cependant un tout immense car :

> « L'Existence, dans son unicité même, comporte une indéfinité de degrés, correspondant à tous les modes de la manifestation universelle (…) ; et cette multiplicité indéfinie de degrés de l'Existence implique corrélativement pour un être quelconque envisagé dans le domaine entier de cette existence, une multiplicité pareillement indéfinie d'états de manifestation possibles dont chacun doit se réaliser dans un degré déterminé de l'Existence universelle (…). Ainsi chaque état de manifestation d'un être (par exemple l'état humain) correspond à un degré de l'Existence, et cet état comporte en outre des modalités diverses (par exemple la modalité corporelle) suivant les différentes combinaisons de conditions dont est susceptible un même mode général de manifestation ; enfin, chaque modalité comprend elle-même une série indéfinie de modifications secondaires et élémentaires (…). Chacune de ces conditions, considérée isolément des autres, peut s'étendre au-delà du domaine de cette modalité et, soit par sa propre extension, soit par sa combinaison avec des conditions différentes, constituer alors les domaines d'autres modalités faisant partie de la même individualité intégrale. D'autre part, chaque modalité doit être regardée comme susceptible de se développer dans le parcours d'un certain cycle de

[5] *Les États multiples de l'être*, p. 31.
[6] Page 20. « La Possibilité universelle et totale n'est (…) qu'un aspect de l'Infini, dont elle n'est distincte en aucune façon ni dans aucune mesure. »
[7] *Les États multiples de l'être*, p. 31.

manifestation ; et pour la modalité corporelle, en particulier, les modifications secondaires que comporte ce développement seront tous les moments de son existence (envisagée sous l'aspect de la succession temporelle). »[8]

4. Un pareil texte n'est peut-être pas incompréhensible, mais il décourage l'analyse. C'est, de toute évidence, l'œuvre d'un esprit beaucoup moins attaché à comprendre ce qu'est l'existence des êtres manifestés, en particulier des individus[9], que soucieux de mener à terme la « monstration » d'un enchevêtrement de thèmes logiques, et il le fait d'une manière que l'on peut qualifier de mathématique, les mathématiques n'ayant point pour objet le réel ontologique, mais des êtres de raison en eux-mêmes suffisants dès lors qu'ils sont bien liés entre eux. Nulle part Guénon n'appréhende des réalités à proprement parler ; où que ce soit, il ne saisit que des possibilités et des développements de possibilités, dans une multitude indéfinie de directions, le tout constituant l'entortillement des cycles d'existence que le Soi, plongé dans l'ignorance, est contraint de parcourir jusqu'à l'instant de l'éveil et de l'Identité suprême : alors tout cet imbroglio révèlera son caractère parfaitement illusoire. Cet embrouillamini, en attendant, se laisse réduire à la triplicité de mondes à laquelle nous avons consacré les deux chapitres précédents ; mais lorsque notre auteur nous décrit la manifestation comme un triple monde – psycho-corporel, purement psychique et informel – nous ne devons jamais perdre de vue que ces mondes ne sont pour lui que les principaux degrés d'une hiérarchie dont le sommet est l'Être principiel, ensemble des possibilités de manifestation – l'Être fini que transcende le Soi.

5. Le Soi est « sur-humain » et « supra-individuel » ; il est même, nous venons de le rappeler une nouvelle fois, très au-delà de l'Être ; mais est-il conscient ? Le Soi est-il conscience de Soi ? Avant de nous poser une telle question, nous devons nous demander ce que la conscience, la conscience d'être, et d'être tel ou tel être et non point tel autre, représente pour Guénon. Le problème de la conscience est examiné par notre auteur mais, à vrai dire, son exposé à ce sujet n'est pas extrêmement clair. Il ne prétend pas d'ailleurs donner de la conscience une définition complète car, nous dit-il, « ce serait sans doute assez peu utile ». Et pourquoi serait-ce assez peu utile ? Parce qu'il arrive que, pour des choses dont chacun a par lui-même une notion suffisamment claire, comme c'est ici le cas, la définition apparaît comme plus complexe et plus obscure que la chose elle-même[10]. C'est, semble-t-il bien, une manière d'esquiver des

[8] *Ibidem*, pp. 41 à 43.
[9] *L'Illumination du Cœur*, première partie, chap. VI, *L'individu et l'espèce*, pp. 88 à 99. L'individu est l'unité existentielle et, hors les individus, il n'existe que des « tissus » d'individus : agglomérats, conglomérats, amas, amalgames, mélanges, etc., ou des parties d'individus corporels, comme par exemple les membres du corps humain.
[10] *Les États multiples de l'être*, p. 61.

difficultés. Plutôt que d'essayer de nous dire ce qu'est, pour un être, la conscience d'être ce qu'il est, Guénon préfère s'en prendre à la conception psychologique moderne de la conscience, point de vue auquel il entend bien ne pas se placer. La psychologie de la science moderne est toute « quantitative » ; faute d'une base métaphysique suffisante, elle est une assez pauvre chose. Le « psychologue » ne se préoccupe pas de rechercher ce que peut être la nature de la conscience, pas plus que le géomètre ne recherche ce qu'est la nature de l'espace, qui est pour lui une donnée incontestable et qu'il considère simplement comme le contenant de toutes les formes qu'il étudie[11].

Cela, qui est vrai, obligerait Guénon, en tant que métaphysicien, à s'occuper, lui, de la nature de cette conscience ; mais il se borne à déclarer que « pour nous, la conscience est tout autre chose que pour le psychologue : elle ne constitue pas un état d'être particulier ». Le point de vue du psychologue est récusé parce que le psychologue ne voit rien au-delà de l'individu humain. Serait-ce alors qu'à mesure que l'être transmigrant (le Soi) s'élève, sa conscience devient plus forte et plus aiguë ? Il ne le paraît pas. La conscience est une condition de l'existence et seulement dans certains états. Si la conscience est une *condition* de l'existence, il s'ensuit que, l'existence dépassée, avec les conditions qui lui sont inhérentes, la conscience disparaît – la *conscience de soi*. Ainsi l'être qui est actuellement dans l'état humain (ou dans un état *analogue* à l'état humain), perd la conscience de soi quand il « réalise » l'Être principiel, et davantage encore quand il réalise le Soi qu'il est de toute éternité. La conscience de soi s'évanouirait donc quand le Soi prend conscience de lui-même et de sa qualité de Témoin (*sâkshin*), il ne serait nullement nanti d'une conscience de soi ! On ne saurait rien concevoir de plus contradictoire. Nous savons que Guénon élude la question. Mais il y a pire encore : la conscience n'est inhérente qu'à *certains* états manifestés, plus précisément seulement ceux que subsume *Buddhi*, l'Intelligence universelle[12]. Il faut encore ici citer Guénon :

> « La conscience (…) est une *raison d'être* pour certains états, car elle est manifestement ce par quoi l'être individuel participe de l'Intelligence universelle (*Buddhi*) ; mais naturellement, c'est à la faculté mentale individuelle (*manas*) qu'elle est inhérente sous sa forme déterminée (comme *Ahankara*) (…). La conscience est donc quelque chose de spécial, soit à l'état humain, soit à celui d'autres états individuels, plus ou moins analogues à celui-là ; par suite, elle n'est aucunement un principe universel. »[13]

[11] *Les États multiples de l'être*, p. 59.
[12] Le *Shânkhya-darshana* énonce que la première production est *Buddhi*, l'Intellect séparé ; que la seconde (dans l'homme) est *Ahankara* (ce qui fait le « je ») ; en troisième lieu *manas*, la simple intelligence mentale.
[13] *Les États multiples de l'être*, pp. 60 et 61.

6. La conscience n'est propre qu'à l'individualité, c'est la leçon essentielle qu'il faut tirer de cet extrait. De même donc que, comme l'avons vu, il y a un au-delà de l'Être (qui ne peut pas être explicité en termes d'être), il y a un au-delà de la conscience ; et comme cet au-delà n'est pas la conscience, ni d'ailleurs la « subconscience » des psychologues modernes, il faut considérer que cet au-delà est « inconscience », purement et simplement. Ce n'est pas que Guénon dénie l'existence d'une « super-conscience » *s'opposant* à la « subconscience » un peu comme ce qui est « en haut » s'oppose à ce qui est « en bas » ; mais cette « super-conscience » n'est qu'un développement de la conscience individuelle et ne sort pas du domaine de l'individualité. La conscience, dans l'état individuel humain, est, comme cet état lui-même, susceptible d'une extension indéfinie[14] ; et même chez l'homme ordinaire, c'est-à-dire chez celui qui n'a pas développé spécialement ses modalités extra-corporelles (il s'agit des modalités psychiques), « elle s'étend effectivement beaucoup plus loin qu'on ne le suppose communément ». Voilà du guénonisme pur. D'un côté, notre auteur supprime la conscience supra-individuelle ; en revanche, d'un autre côté, comme en guise de compensation, il accorde à la conscience individuelle de l'homme (ou, dit-il, de tout être analogue à l'homme) une possibilité d'extension indéfinie. Et certes on sait bien que l'homme est susceptible de développer une conscience « para-normale » ; mais là n'est évidemment pas l'essentiel. L'essentiel est que l'homme est appelé à participer de la vie divine ; il est donc aussi appelé à participer de la conscience de soi que Dieu ne peut pas ne pas avoir : *Ego sum qui sum*. Nous ne pouvons actuellement concevoir ce que la conscience infinie de soi signifie ; et cette incapacité vient de notre faiblesse de créature déchue, sans doute, mais aussi du fait que l'acte d'être, l'exister, n'a pas de contenu intelligible[15]. C'est une intuition particulière qui nous donne la connaissance de l'*esse*. Dieu est l'*Ipsum Esse*, ce que nous pouvons connaître directement dans la vision métanoétique quand s'ouvre l'œil de notre cœur. Or qui dit *esse* (dans l'homme et en Dieu) dit conscience d'être ; mais en tout homme cette conscience est finie, tandis qu'en Dieu elle est infinie. L'homme peut développer tant qu'il veut sa conscience, elle ne sera jamais celle que Dieu a de lui-même. Cet *Ipsum Esse* en Dieu et dans la créature humaine, voilà ce que Guénon a toujours ignoré ; voilà ce dont il n'a jamais eu le sens.

7. Nous avons dit plus haut que l'être humain participe de l'être infini : l'homme existe, ce qui signifie qu'il *a* l'exister, tandis que Dieu *est* l'Exister même, l'*Esse* pris absolument. De même, l'homme est doué de conscience d'être, il *a* une conscience d'être ; tandis que Dieu *est* pure conscience d'être. L'homme est l'analogue de l'Être divin. Comme le dit Étienne Gilson en

[14] *Les États multiples de l'être*, p. 63.

[15] C'est là l'obstacle qui arrête de nombreux esprits : l'exister est dépourvu d'essence dans la mesure même où, dans la créature, il est l'exister d'une essence. À ce sujet, cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, p. 52. Inversement, une pure essence créaturielle n'est pas l'exister qu'elle exerce, ce qui nous conduit à concevoir qu'une telle essence, principalement chez la créature humaine, puisse *être* dans un état de *subsistence* et non d'existence.

termes excellents, « pur *analogue* de l'Être divin, l'être créé ne peut ni en constituer une partie intégrante ni s'additionner avec lui, ni s'en soustraire »[16]. S'il advient donc que la créature humaine s'éveille métanoétiquement à la vision de l'*Ipsum Esse* divin, son exister fini paraîtra s'éteindre dans l'Exister divin infini. C'est là tout le sujet de *L'Illumination du Cœur* que je n'ai pas à répéter ici. Le fini *paraît* s'annuler devant l'Infini et telle est la raison pour laquelle Guénon répète tant de fois que la manifestation est « rigoureusement nulle » en face de l'Infini métaphysique. Néanmoins, la manifestation (la création) n'est pas rigoureusement nulle ; elle subsiste même à l'instant de la grande *Métanoia* et son existence propre en face de Dieu *est garantie par l'amour divin créateur*. C'est pourquoi, dans *L'Illumination du Cœur*, il est exposé que l'*extinction* qui accompagne la grande *Métanoia* est en quelque sorte compensée par la présence, dans le créé même, du Verbe (*per quem omnia facta sunt*) incarné dans la chair de Jésus. Cette grande *Métanoia* équivaut à une extinction de tout le créé, là où l'Incarnation du Verbe divin n'est pas encore connue ; mais même là où cette Incarnation est connue et adorée, l'homme n'est pas *actuellement* toujours en mesure de supporter les yeux ouverts l'illumination de son cœur, de même que, inversement, là où l'Incarnation n'est pas encore connue, il advient parfois que l'être humain – par une grâce secrète, sans aucun doute – soit en mesure d'assumer la proximité de l'Exister infini, les yeux grands ouverts. On comprend que par l'expression « les yeux grands ouverts », j'entends : « en pleine conscience », alors qu'ordinairement la vision faciale de l'Exister divin provoque une perte passagère de la conscience d'exister chez celui qui est uni à Dieu. « Être ravi en extase », avec perte passagère de la conscience d'être, c'est là chose connue des mystiques chrétiens. En Inde, ce ravissement est l'état appelé *samadhi*, et il est fort caractéristique que ce terme ne figure pas une seule fois dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*. Guénon l'a évité, ce me semble, parce que le ravissement qu'il désigne ressemble trop aux ravissements des mystiques chrétiens : or, pour Guénon, « le mysticisme relève exclusivement du domaine religieux, c'est-à-dire exotérique »[17] et, par conséquent, individuel. Nous rejetons absolument une telle assertion qui prouve seulement que Guénon n'a pas étudié les mystiques chrétiens d'une envergure comparable à celle d'un saint Jean de la Croix ; mais nous ne pouvons pas davantage accepter certaines interprétations un peu trop faciles de la nature de l'expérience mystique « naturelle », comme on a coutume de dire depuis Jacques Maritain. Saint Jean de la Croix a *vu* l'Exister divin les yeux grands ouverts mais il n'y a aucune raison de ne pas en dire autant de Shankarâchârya. La différence – et elle est, en vérité, immense – est que Shankara ignorait la Révélation christique et, de ce fait – et *théoriquement*, parce que, pratiquement, c'est tout autre chose – enseignait que le manifesté n'est qu'une illusion, fille de l'ignorance ; au lieu

[16] *Le Thomisme*, p. 183.
[17] *Aperçus sur l'initiation*, p. 13.

que pour saint Jean de la Croix, le manifesté est une création qui a pour cause l'amour et la volonté de Dieu – et la volonté de Dieu, elle, n'a pas de cause.

CHAPITRE XV : RESUMÉ DES CHAPITRES PRÉCÉDENTS

1. La non-manifestation, nous dit Guénon, comprend des possibilités de deux sortes : les possibilités de manifestation (en tant qu'elles ne sont pas manifestées) et les possibilités de non-manifestation. « Toute possibilité qui est une possibilité de manifestation doit nécessairement se manifester par là même ; inversement, toute possibilité qui ne doit pas se manifester est une possibilité de non-manifestation. »[1] La manifestation, chez Guénon, est l'effet d'une nécessité ; tout à l'opposé, la doctrine thomiste affirme que Dieu n'était pas contraint de créer. Davantage encore : Dieu aurait pu créer un univers différent de celui qui est le nôtre. En aucun cas, sa volonté n'est soumise à quelque nécessité que ce soit. « Dieu pourrait faire d'autres choses ; il pourrait ajouter à celles qu'il a faites et ainsi nous aurions un autre univers meilleur. »[2] Il y a donc, en Dieu, des idées divines auxquelles ne correspond aucun être de l'univers qui est le nôtre ; et si l'on veut établir un parallèle entre les possibilités de Guénon et les idées divines, on dira que c'est à ces idées auxquelles ne correspond aucun être de l'univers que ressemblent les possibilités de non-manifestation. Seulement la comparaison est immédiatement infirmée par ceci que les possibilités de non-manifestation sont nécessairement ce qu'elles sont, alors que Dieu n'est contraint par aucune nécessité à créer tel être plutôt que tel autre, si ce n'est celle de n'être pas en contradiction avec lui-même, comme par exemple il le serait s'il décrétait que deux et trois font sept. « Rien ne résiste à la volonté de Dieu ; mais précisément pour cette raison, ce que Dieu veut non seulement se réalise, mais se réalise ou nécessairement ou avec contingence, selon qu'il l'a voulu. » « Ce qui arrive par la volonté de Dieu a telle nécessité que Dieu veut, ou une nécessité absolue ou une nécessité conditionnelle seulement, et tout n'en devient pas moins absolument nécessaire. »[3] Les choses

[1] *Les États multiples de l'être*, p. 26.
[2] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, quest. 25, art. 6, *ad tertium*. Voir aussi la fin du *respondeo* : « Absolument parlant, quelque chose qu'ait faite Dieu, il peut toujours en faire une meilleure. »
[3] *Somme théologique*, I, quest. 19, art. 8, *ad secundum* et *ad tertium*.

sont donc nécessairement ce qu'elles sont *de par la volonté de Dieu* et non point *de par une aveugle nécessité*, comme l'expose Guénon. De là se tire que l'on ne peut parler de possibilités de non-manifestation qui seraient telles par nature, mais seulement de possibilités suspendues à la volonté divine qui veut que les possibilités soient réalisées ou qu'elles ne le soient pas. De là se tire aussi le caractère inintelligible des possibilités de non-manifestation de Guénon, car ces possibilités-là ne sont point empêchées par la volonté divine, mais par la nécessité de leur nature. Ce ne sont donc pas des possibilités, mais des impossibilités de manifestation. D'ailleurs l'expression « possibilités de non-manifestation » est dépourvue de sens, en elle-même d'abord et, ensuite, dans la mesure même où on ne les pourrait situer qu'au-delà de l'Être, puisque celui-ci est, chez Guénon, l'ensemble des possibilités de manifestation. Guénon ne donne que deux exemples de possibilités de non-manifestation : le vide et le silence. Mais ces mots n'ont qu'un contenu négatif. Le vide et le silence sont des absences de quelque chose, si bien que l'idée guénonienne de possibilités de non-manifestation est tout simplement l'idée d'absence totale ; ce n'est point du tout l'idée de choses que Dieu aurait pu créer par un décret de sa libre volonté et qu'il n'a pas voulu créer.

2. On ne sait pas non plus pourquoi les possibilités de manifestation doivent se manifester avec nécessité. Il n'y a pas de réponse à donner à la question que soulève cette fatalité, si ce n'est que, puisqu'elles sont des *possibilités* de manifestation, elles doivent nécessairement se réaliser en mode manifesté sous peine d'être des *impossibilités*. Mais il importe peu, puisque les choses manifestées sont illusoires, étant l'effet de l'ignorance. Pour celui qui a réalisé le Soi, la manifestation tout entière est « rigoureusement nulle » ; et cela aussi nous l'avons dit de multiples fois : il l'a bien fallu puisque Guénon lui-même l'a répété dans divers ouvrages et même plus d'une fois en un seul[4]. Et puisqu'il en est ainsi, il n'y a aucune différence, au fond, entre un possible et le réel qui lui correspond, une possibilité étant, de soi, déjà un réel : « le possible et le réel sont métaphysiquement identiques »[5]. Cette proposition entraîne immédiatement la conséquence suivante : ce dont nous avons le sentiment qu'il est réel n'est un existant réel qu'en mode illusoire[6]. Si le réel et le possible sont métaphysiquement identiques, c'est parce que, tandis que le possible est bien réel, le réel, lui, est illusoire. Nous pensons que des choses existent ; en réalité, elles n'existent pas, elles n'ont jamais existé et n'existeront jamais. Le problème est ainsi réglé : c'est un faux problème, qu'une vue intellectuelle un tant soit peu aiguë fait disparaître. Il n'y a donc pas à se demander comment un possible devient un « étant ».

[4] *Les États multiples de l'être*, pp. 19 et 101 ; *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 30 ; *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, pp. 41, 44, etc.
[5] *Les États multiples de l'être*, p. 127.
[6] *Ibidem*, p. 102.

3. Nous pensons, à l'opposé de Guénon, que le monde est une création ; l'Être, cause de cette création, est infini ; cet Être est une source inépuisable d'amour. Ce que Guénon désigne par le terme « possibilités », nous le désignons, *mutatis mutandis*, par le terme « idées exemplaires » ou « archétypes ». Les idées exemplaires ou archétypes sont des aspects du Verbe divin. Ici nous retrouvons le problème de la multiplicité et de l'unité. Il est bien clair que les idées divines ne sont pas des « parties » de l'Idée divine, le Verbe ; toute idée divine est une possibilité créationnelle qui est coextensive au Verbe lui-même, encore que l'acte créateur soit le fait des trois Personnes divines opérant conjointement. Seulement, comme l'acte créateur n'est pas un acte nécessaire, il n'est pas indispensable de penser que toutes les possibilités du Verbe se réalisent effectivement par là seulement qu'elles sont des possibilités. Autrement dit, ce monde, tel que nous le connaissons, n'est pas *le meilleur des mondes possibles*, comme le croyait Leibniz. Il ne s'agit d'ailleurs pas de répéter le persiflage de Voltaire dans *Candide*. Dieu aurait pu faire un monde *plus parfait* ; et nous ne songeons point ici au mal qui déchire le monde ; c'est là une tout autre question[7] ; nous songeons seulement à ceci que Dieu est libre et tout-puissant. Quant à savoir pourquoi c'est précisément ce monde-ci qu'il a créé, c'est là une question à laquelle il n'y a pas de réponse à donner car elle relève de la sagesse de Dieu. Il doit nous suffire de savoir qu'au terme de la création, comme le dit la *Genèse*, « Elohim vit tout ce qu'il avait fait, et voici que c'était *très bon* (I, 31) ». Que faut-il de plus ?

4. Ce que nous devons surtout voir pour le moment est que si toutes les créatures dérivent des idées divines – à ce point même que Dieu est virtuellement tous les êtres – toujours est-il qu'aucun être créé n'est un possible à l'état manifesté. L'idée de création échappe à l'esprit humain (c'est pourquoi elle nous est donnée par la Révélation) ; elle est donc à accepter par un acte de foi, au même titre que la Trinité des Personnes divines, ou elle est à refuser. Si on l'accepte, tout devient clair ; si on la repousse, on aboutit nécessairement à cette conclusion que l'existence manifestée est parfaitement illusoire. Nous tenons ici pour vraie l'idée de création[8]. Mais alors nous devons dire qu'entre idée divine, qui est aussi une possibilité (non point bien entendu au sens guénonien de ce mot), et l'existant qui lui correspond, il y a un véritable hiatus. Un « étant » n'est pas une idée divine revêtue d'une existence propre. Si haut que la créature s'élève ou, plutôt, est élevée, elle demeure toujours distinctement autre que l'idée divine qui est son modèle et dont elle procède par voie de création. Car si haut que la créature s'élève ou, plutôt, est élevée, elle ne sera jamais identique à Dieu, encore que Dieu soit virtuellement toutes les créatures. Rappelons que la relation de la création à Dieu est, en Dieu, irréelle

[7] Celle du péché originel librement commis, et pour commencer le péché des anges qui a perturbé un monde *bon*. Dans les deux cas, le mal est dans le monde parce que l'ange et l'homme ont refusé librement de faire la volonté de Dieu.

[8] Remarquons en passant qu'elle est absolument centrale dans l'islamisme.

et que la création est réelle précisément parce qu'elle n'est pas Dieu, qui est son auteur et avec lequel elle soutient une relation réelle.

5. Nous avons dit aussi que Dieu est l'Être infini subsistant. En vérité, pour désigner l'Être suprême, nous ne disposons d'aucun terme parfaitement adéquat ; nous ne pouvons que dire : Dieu est l'*Ipsum Esse*. Nous avons signalé la déficience du verbe « exister » appliqué à Dieu. Néanmoins, nous utilisons le verbe « exister » pour donner à entendre que Dieu est l'Être même. Le verbe « subsister », qui signifie notamment « rester », « continuer d'être », « se maintenir », présente au fond les mêmes inconvénients que le verbe exister mais en raison, cette fois, de la particule *sub* qui suggère l'idée que ce dont on parle *siste* « sous » quelque autre être auquel il est subordonné. Cependant, ici encore, nous utilisons le verbe « subsister » pour signifier que Dieu « est » absolument ; l'être subsistant est l'Être qui demeure éternellement identique à lui-même. Or, « subsistance » diffère autant de « subsistence » que « étant » (= *essant*) diffère d' « essence » et « existance » d' « existence ». Si donc nous parlons de la « substance » divine, nous devrions de la même façon parler de son « existance ». Mais l'usage veut que l'on dise : « existence de Dieu » et « subsistance » de Dieu (l'Être subsistant) bien que le latin soit *Esse susbsistens*. À suivre le latin, on pourrait en arriver à écrire « substistence divine » (comme on dit : existence divine) ; mais, du coup, on tombera dans une grossière erreur, car le substantif « subsistence » désigne un état qui n'est ni l'essence « pure et simple » d'un être, ni son existence, et dont nous allons reparler maintenant.

6. Un existant est un être qui, créé à l'image d'une idée divine exemplaire – et créé de rien, sans changement du côté du créateur[9] – est décrit comme *une essence exerçant un certain acte d'être*. L'essence est ainsi, dans l'ordre du créé, un non-être « qui est » de quelque façon[10]. L'être de ce non-être est chose mystérieuse, puisque l'essence d'un être considérée en elle-même, abstraction faite de son acte, n'est pas une idée divine, c'est-à-dire une simple *possibilité*. Là est le mystère de la création des êtres « faits de rien ». Comment essayer, malgré tout, de le comprendre ? L'essence *exerce* un acte d'être. L'existence, dont la source est Dieu, n'est donc point simplement quelque chose qui est reçu comme la lumière est simplement reçue par le miroir qui la reflète passivement ; elle est *exercée* activement. L'exercice de l'acte d'être reçu fait l'existant ; mais

[9] Ce qu'il faut éviter de penser est que le « rien » de *ex nihilo* est une sorte de fond d'où auraient été tirées les créatures. Il est évident qu'il est impossible qu'un être quelconque soit présupposé à la création des êtres. Mais, comme dit saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, I, quest. 45, art. 1, *respondeo*), « la création a pour terme antérieur le rien ». (Ce « rien » est le néant absolu, le « non-être qui n'est pas ».) Dans ce passage, saint Thomas utilise le terme *emanatio*. Celui-ci n'a un sens que du point de vue de la créature, qui s'estime « autre que Dieu » ; car, en vérité, du point de vue de Dieu, rien n'émane ou ne sort de Dieu.

[10] Voir *L'Illumination du Cœur*, deuxième partie, chap. IX, et « Annexe », chap. IV. L'expérience décrite dans *L'Illumination* est celle d'une dissociation de l'essence et de l'existence, celle-ci étant littéralement absorbée dans l'Acte d'être divin (ainsi la lumière d'une bougie dans la lumière du soleil).

pour comprendre comment une essence créée peut exercer l'acte d'être, il est nécessaire de supposer que l'essence créée est déjà, en elle-même, quelque chose de plus que l'essence « pure et simple » et moins que l'existant. L'essence « pure et simple » est tout uniment un possible « inerte », une essence incréée ; l'essence créée est une essence en état de subsistence, c'est-à-dire capable d'exercer l'existence qu'elle reçoit. En elle-même, cette essence n'est donc pas *inerte* et c'est ce qui la distingue d'un simple possible ; mais elle n'exerce encore aucun acte et c'est ce qui la distingue de l'existant dont elle est le *suppôt*. Entre l'essence inerte et l'existence, il y a donc un état intermédiaire, un état de subsistence qui, transcendant l'état d'*inertie*, est l'état d'*ars*, car « inerte » dérive de *ars*, *artis*, qui signifie *art*. L'état de subsistence est celui dans lequel l'Artiste divin commence par poser, dans l'acte de création, une essence capable d'exercer l'acte d'être qui lui est ensuite accordé à la mesure de sa capacité de réception. Il va de soi, d'ailleurs, que c'est l'intelligence humaine qui discerne ces deux temps, lesquels, en réalité, sont contemporains. Mais qu'entre l'essence inerte et l'être existant il faille situer un état subsistentiel, la chose paraît certaine :

ESSENCE
- *inerte* : pur possible (en Dieu) et incréée
- (*oeuvre d'art* : (subsistence + acte d'être (dont la source est Dieu)) = existant créé

7. L'essence d'un être créé est sa *forme*, son *eidos* pour parler grec. Or il n'existe pas, chez les créatures infra-angéliques de formes pures exerçant l'acte d'être. Toute créature infra-angélique est un individu hylémorphique, un composé de forme et de *materia prima*. Dans le résumé qui précède, il a été fait abstraction de celle-ci. Quand il s'agit des individus de la nature (le monde des anges étant celui de la préternature) nous devons évidemment tenir compte de la *materia prima* qui ne se trouve jamais à l'état séparé, pas plus que la forme d'ailleurs. La *materia prima*, la *hylé* d'Aristote, est susceptible d'être envisagée de diverses façons. L'une d'elles est de considérer la *hylé* comme un principe limitatif qui individualise une forme, en elle-même *spécifique*. L'individualisation a pour effet de faire intervenir, dans le composé hylémorphique, des accidents qui font que deux individus appartenant à la

même espèce diffèrent entre eux. Un problème est de rendre compte du fait que la *materia prima* et *une* forme spécifique produisent des individus que la diversité des accidents différencie. Nous le laisserons provisoirement en suspens, pour remarquer plutôt que ce que nous avons décrit plus haut comme une « œuvre d'art » à l'état subsistentiel, et qui devient un existant en exerçant un acte d'être, n'est pas tout uniment une essence, mais une substance déjà, laquelle, en tant que suppôt, exerce un acte d'être reçu[11]. Tout individu de la nature est immédiatement une substance dans laquelle la forme (l'essence) est *acte* pour la *materia prima* engagée dans la composition. Mais ce n'est pas cet acte qui fait l'existant ; ce qui fait celui-ci est un acte en quelque sorte second et qu'exerce la substance elle-même. En résumé, entre le possible (l'idée divine, le modèle archétypique, l'exemplaire), que l'on peut appeler « essence incréée », d'une part, et l'individu existant qui relève de ce possible par voie de création, se trouve, à l'état subsistentiel, l'« œuvre d'art » que nous pouvons appeler essence *lato sensu* à la condition de bien entendre par là le composé issu de la *materia prima*. Cette essence *lato sensu* est la substance individuelle même (*ce* que l'individu est) à l'état subsistentiel. Ainsi créée pour exercer l'acte d'être qu'elle reçoit en outre, cette substance subsistentielle devient substance existentielle en exerçant cet acte[12].

8. Le verbe s*ubsister* a deux significations métaphysiques. D'une part, il signifie « être l'état de suppôt », pour ensuite, dans cet état même, exercer un certain acte d'être individuel ; et de là le mot *subsistence*. D'autre part, il signifie « être infiniment », ce qui est le propre de Dieu, et par conséquent « persister dans la plénitude du pur Acte d'être infini » (*Ipsum Esse*), et de là le mot « subsistance ». Dans sa première acception, le verbe « subsister » ne signifie pas « être en acte », ce qui se dit seulement de l'existant créé ; il signifie « être capable d'exercer un acte d'être mesuré par la substance créée », acte d'être dont l'origine est l'*Ipsum Esse* divin. C'est pourquoi l'article 2, question 29, 1a, de la *Somme théologique* doit se lire, je crois, de la façon suivante :

> « En tant que la substance *est capable d'exister* par soi, et non dans un autre, on l'appelle *subsistentio*, car « subsister » se dit de ce qui *est capable d'exister* en soi-même et non dans un autre. »

9. L'existence d'êtres créés, en face de l'Existant infini et incréé, pose un problème métaphysique des plus graves. Comment la multitude des êtres créés peut-elle exister en face de l'Être infini ? Poser l'Être *infini* n'est-ce pas, d'un

[11] L'acte d'être d'une créature est bien *son* acte d'être et, en tant que tel, distinct de l'Acte d'être divin (*Ipsum Esse*) ; mais il n'est *son* acte d'être qu'à partir du moment où la substance individuelle, capable de l'exercer, le reçoit. Et c'est de Dieu qu'elle le reçoit.

[12] Nous pourrions développer ici le thème de la rencontre de l'être humain existant avec son archétype dont il relève et qui est un aspect du Verbe. Aucun être humain ne se trouvera jamais identique au Verbe ; mais c'est en s'unissant à son archétype qu'il devient membre du corps mystique du Christ (*Romains*, XII, 4 et 5 ; *Corinthiens*, XII, 12 à 27).

seul coup, poser tout l'être du côté de Dieu, de sorte que, si l'on peut ainsi dire, il ne reste plus d'être pour que soient des êtres autres que Dieu ? À cette question gauchement posée, il faut répondre en distinguant les points de vue, le point de vue de Dieu sur la création (et tel que nous pouvons concevoir ce point de vue) et le point de vue de la création sur Dieu. Le problème des êtres en face de l'Être infini n'existe pas du point de vue de Dieu, puisque la création, en Dieu, est une *relation irréelle*. Il se pose au contraire du point de vue de la créature, aux yeux de laquelle la *relation est réelle*. Pour Dieu, la créature n'existe pas au sens le plus fort du verbe exister ; pour la créature, son existence distincte à elle est une évidence première et Dieu le sait, qui est le créateur. Voilà la transcendance de Dieu par rapport à l'homme ou l'insignifiance de l'homme par rapport à Dieu. Il advient parfois que Dieu élève sa créature si haut qu'elle expérimente son inexistence devant Lui ; plus exactement, en régime de clémence[13], le « chercheur de délivrance » a *vu* que tout ne faisait qu'un, ce qui implique que le monde sensible tout entier s'est évanoui. Néanmoins, le chercheur reste le chercheur, si même un court instant il a été absorbé dans la lumière divine. Quand même l'Identité suprême se serait imposée à lui, il demeure une créature. C'est pourquoi le terme « Identité » est impropre et doit être remplacé par celui d'*union transformante*. Mais il est clair que pour une telle créature transformée par l'union, le monde, dans son état actuel de déchéance, ne convient plus. Voilà pourquoi il est impossible de parler de ces choses ; elles frappent de mutisme[14] celui qui les a éprouvées. Il arrive un moment où aucun discours n'a plus de portée, quelle que soit la direction qu'on entend lui donner. Il ne reste plus alors qu'à se jeter, dans le silence le plus profond, aux pieds du Christ, vrai homme et vrai Dieu, qui harmonise toutes les antinomies et qui, par conséquent, est la *solution de tout* – la solution qui, tout en maintenant la transcendance divine, n'abolit pas le monde qui appelle sa transformation. « La création aspire d'un désir profond à la manifestation des fils de Dieu. »[15]

10. Du point de vue de la créature, qui se pose comme existante, les êtres créés font nombre avec l'Être divin, ce qui est d'autant moins intelligible que l'Être divin est infini. On dit que l'être créé est (existe) par *participation* à l'Être divin. Étienne Gilson nous rappelle opportunément que « participer », en langage thomiste, ne signifie pas être une chose mais ne pas l'être ; ainsi, participer à Dieu, c'est ne pas être Dieu[16]. Sans doute ; mais évidemment être déjà quelque chose et quelque chose qui, n'étant pas Dieu, n'existe qu'en participant à l'existence divine. Pour participer, il faut « être » déjà, si peu que ce soit, et c'est là justement le problème. Il faut le répéter. La seule réponse qui puisse être faite d'une manière suffisamment satisfaisante est que l'être qui

[13] Sur ce point, cf. *L'Illumination du Cœur*, deuxième partie, chap. X, « clémence et rigueur ».
[14] « Mutisme » et « mysticisme » dérivent de la même racine verbale MU (idée de tenir la bouche fermée).
[15] *Romains*, VIII, 19 (et suiv. jusqu'à 23).
[16] E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, Vrin 1947, cinquième édition, p. 182, note 3.

n'est pas Dieu est un être *créé*. Nous sommes incapables de sonder l'Être infini ni par conséquent de mesurer jusqu'où s'étend son pouvoir. Assurément, il y a des contradictions logiques que Dieu lui-même ne saurait enfreindre sans se nier, ce qui est précisément impossible. Dieu ne peut vouloir ni faire qu'un cercle soit carré ou que deux et deux fassent cinq. Mais il n'est pas contradictoire que Dieu soit créateur, encore que la création soit un mystère naturellement inaccessible à l'homme[17]. Par là que l'Être principiel est infini, cet Être peut faire et fait effectivement que des créatures existent de leur point de vue à elles et, pour autant, existent aussi de son point de vue à lui, le Créateur. Sans doute qu'en dernière analyse la créature, s'adressant à Dieu, ne peut que confesser son néant à elle ; mais en confessant ce néant, elle prouve paradoxalement qu'elle n'est pas néant. Le néant ne peut absolument rien confesser du tout. Mais si elle n'est pas néant, ne reste-t-il pas du moins qu'elle est illusoire ? La foi nous enseigne que le monde créé n'est pas une illusion – la foi et, au besoin, l'expérience. Shankara voit que le monde est une illusion dont la cause est l'ignorance et il l'écrit, mais pour qui ? Il dénonce l'illusion que lui a démasquée la connaissance (*vidya*) et ne continue pas moins à aller et venir parmi ses disciples, à les enseigner et à écrire des poèmes[18]. Nous qui ne connaissons pas « dans le secret », mais en pleine lumière, nous savons que Jésus-Christ est l'union vraiment nuptiale – l'union *théocosmique* – de l'Infini et du fini, de l'Incréé et du créé, de Dieu et de l'homme. Méditer sur le Christ, c'est méditer sur cette union et se convaincre bientôt que, puisque le Christ est réel, le monde l'est aussi – ou, du moins, est promis lui-même à une « réalisation » inouïe, « ce que l'œil n'a jamais vu, ce que l'oreille n'a jamais entendu, choses qui ne sont point entrées dans le cœur de l'homme et que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment »[19].

Le Verbe incarné est, par excellence, le Médiateur, et de deux façons. D'une part, il *relie* la créature au Père, Principe absolument suprême ; et donc il conduit au Père, au Père qui, de toute éternité, engendre le Verbe ; ainsi, le Christ conduit au Père qui renvoie au Fils à qui toutes puissances ont été données. D'autre part, le Christ est Médiateur encore, en ce sens qu'il est le « germe »[20] de la *réalité théocosmique totale* : le Sauveur *justifie la créature dans le sentiment qu'elle a d'exister devant Dieu*[21].

11. Disons-le de la manière la plus nette : tout cela revient à poser, avant toute démarche métaphysique (ou, ce qui revient au même, après une foule de

[17] Le mot « mystère » est de la même famille que « mutisme » et « mysticisme ».
[18] Rappelons que l'un d'entre eux, fort célèbre, porte le nom de *Six Stances sur le Nirvanâ* (*Nivânashaktam*). Le leitmotiv en est : « Je suis Intelligence et Félicité pures, je suis *Shiva*, je suis *Shiva*. » *Shiva* signifie ici l'Absolu.
[19] *Isaïe*, LXIV, 4, repris dans I *Corinthiens*, II, 9.
[20] Le nom de « germe » est appliqué au Messie. Cf. *Introït* du quatrième dimanche de l'Avent, qui reprend *Isaïe*, XLV, 8. Voir aussi *Jérémie*, XXIII, 5.
[21] *L'Illumination du Cœur*, p. 198.

démarches métaphysiques désordonnées), un acte de foi en la personne du Christ et à tirer les conséquences de cet acte de foi, ce qu'ont fait jadis les Pères de l'Église. Livrée à elle-même, la raison humaine ne peut qu'errer, c'est-à-dire passer sans fin d'une erreur à une autre ; elle est incapable, sans le point d'appui d'une révélation, de saisir la vérité dans son intégralité. « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » dit le Christ à ses disciples (*Jean*, XV, 5). Si donc en quelque lieu, quelque chose a été fait, c'est que le Christ, même inconnu (bouddhisme) ou méconnu en sa nature profonde (islam) était là : peut-être n'y a-t-il pas, entre la Révélation christique et la révélation coranique, l'insurmontable distance que l'on affirmait encore naguère, car le Coran est une manifestation du Verbe. Ou alors, s'il n'y a point une révélation (mais il y en a toujours une, puisque le *Vêda* lui-même se donne pour révélé, mais toutes les révélations ne sont point de valeur égale), l'esprit humain confessera la Non-Dualité absolue, la doctrine de l'illusion universelle et trompeuse. Ce n'est donc qu'une fois donné le point d'appui de la Révélation, qui peut être complète, comme dans le christianisme, ou seulement partielle, comme dans l'hindouisme ou le taoïsme, qu'il peut être fait droit à la raison d'exercer ses pouvoirs ; et c'est ce que l'on voit chez les métaphysiciens chrétiens ou arabes du moyen âge, pour s'en tenir à ceux-là. Mais dès l'instant où le point d'appui en question est révoqué en doute, on assiste à une lente dégradation de la métaphysique, comme on le voit en Occident depuis Descartes. Ce qu'il y a lieu de souligner est qu'en Occident, Guénon excepté, la démarche de l'esprit n'a pas abouti à l'affirmation de la Non-Dualité absolue, mais au *matérialisme dialectique* (comme si un matérialisme pouvait être dialectique, puisque l'exercice de toute dialectique suppose un sujet pensant !), matérialisme avec lequel s'annonce la fin apocalyptique des temps. C'est qu'en effet, toute métaphysique véritable ayant été évacuée, la raison ne peut que déboucher dans une technologie suicidaire. Et cela, Guénon l'a bien vu et bien dit dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps*.

CHAPITRE XVI : L'ÊTRE PRINCIPIEL COMME « SAT, CHIT, ÂNANDA »

1. L'hindouisme enseigne que l'Être principiel est *Sachchidânanda*. Ce mot est le composé de trois autres, qui sont *Sat*, être (plus exactement le participe présent dérivé de la racine AS = être), *Chit*, connaissance, conscience (à ne pas confondre avec *Chitta*, la pensée humaine, ni avec *Buddhi*, l'intellect agent universel manifesté) et *Ânanda*, béatitude. L'exposé de Guénon à ce sujet[1] suppose, comme toujours, que l'Être principiel est fini : c'est *Ishwara*, le Seigneur. *Sachchidânanda*, ou *Ishwara*, est donc *Brahma saguna* (et non point *Brahma nirguna*), c'est-à-dire Âtma, le Soi, dans la condition de *prâjna* : notons que ce mot est de la même racine que *jnâna*, la connaissance ; et *jnâna* est l'équivalent exact du grec *gnôsis* qui dérive de la même racine verbale[2]. Il faut, avant d'aller plus loin, signaler une équivoque qui n'est peut-être pas d'une extrême importance mais qui, néanmoins, peut troubler le lecteur. Ordinairement, l'adjectif *saguna* (qualifié) est rapporté à *Brahma* (au neutre) quand *Brahma* désigne *Ishwara*[3] ; mais il arrive à Guénon d'écrire que le *saguna* est *Brahmâ* (au masculin)[4]. Or *Brahmâ* n'est pas *Ishwara* mais le principe qui, avec *Vishnu* et *Shiva*, constitue la *Trimûrti* dont nous parlerons ultérieurement. Il est bien entendu ici que nous réservons exclusivement, comme il se doit, le terme *saguna* au *Brahma* non suprême (*apara-Brahma*), c'est-à-dire à *Ishwara*. Il n'est d'ailleurs pas absolument faux d'écrire que *Brahmâ* (au masculin) est *saguna* puisque si déjà *Brahma-Ishwara* est *saguna*, à plus forte raison doit l'être aussi *Brahmâ* ; mais il vaut mieux éviter toutes les occasions de confusion.

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 147 et suiv.
[2] *L'Illumination du Cœur*, p. 46, note 4.
[3] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 30, p. 90, p. 105 note 2 et p. 107.
[4] *Ibidem*, p. 219.

2. L'Être principiel n'est fini que chez Guénon, et pour les besoins de sa cause. Si nous opérons la transposition qui s'impose, de manière que *Sachchidânanda* soit l'Être infini, comme l'enseigne d'ailleurs l'hindouisme[5], deux conclusions doivent être tirées. La première est que l'état de *prâjna* – décrit comme sommeil profond et sans rêve – correspond à une certaine union avec l'Être absolu, un état extatique, où la conscience individuelle est momentanément suspendue, et antérieur, comme nous l'avons déjà dit, à l'état ultime signifié par le mot « Délivrance » (*Moksha*), lequel est décrit, lui, comme un état de conscience pure du Soi. Nous reparlerons ultérieurement des quatre états de l'hindouisme, état de veille, état de sommeil avec rêve, état de sommeil profond et le « quatrième » (*turya*) qui est l'état du Délivré. L'état de sommeil profond est, sans doute, un état de béatitude, mais il n'est nullement un état de conscience à proprement parler. L'état de conscience ou d'hyperconscience est *turya*, l'union la plus étroite qui se puisse concevoir de l'être humain avec l'Être infini incréé : réalisation suprême, selon l'hindouisme, et accomplie « les yeux grands ouverts ».

3. La seconde conclusion à tirer de l'infinité de *Sachchidânanda* est que la conception du Soi, *Âtma* comme ternaire *Sat*, *Chit*, *Ânanda*, est l'*approche* la plus expressive qui soit de l'idée de Trinité de personnes divines. L'Être infini est d'abord le Père, le Principe sans principe, *Sat*. L'Être est ensuite le Verbe du Père c'est-à-dire la connaissance de soi qu'a l'être infini : *Chit*. (Bien entendu, la génération du Verbe n'est pas ici articulée, mais le Verbe, dont nous disons qu'il est le Fils, est distingué.) L'Être est enfin l'unité du Père et du Fils : c'est *Ânanda*, l'Esprit-Saint, la béatitude divine, l'amour. Dieu est infiniment Être, Connaissance et Amour, de même qu'il est infiniment Être, Intelligence et Volonté[6].

Si séduisant que soit le rapprochement qui vient d'être esquissé, il n'en est pas moins approximatif, et le R.P. Dandoy souligne les différences les plus accentuées qu'il y a entre *Brahma* (*sach-chid-ânanda*) et notre Dieu trinitaire :

> « 1. *Brahma* est tellement « celui qui est » qu'il est le *seul* être. L'être est conçu par les vêdantistes (…) comme l'unique substratum, duquel tout ce qui est ou paraît être tient *la qualité d'être* (…).

[5] Cf. R.P. Dandoy, *Ontologie du Vêdantâ*, p. 31 : « *Brahma* (pour employer une expression classique du *Vêdantâ* postérieur, qui n'est pas encore formellement exprimée chez Shankarâchârya) est *Sat-Chit-Ananda* ; il n'a aucune forme (*rûpa*) ni partie, ni attributs, étant éternellement immuable et *infini* ; il est l'Un sans aucun second et identique à l'*Âtma*, le Soi des créatures vivantes. »

[6] L'intelligence a pour objet le vrai, la volonté a pour objet le bien. Or nous disons que Dieu est suprêmement Intelligence et Volonté. En tant que tel, il est infiniment *glorieux*, c'est-à-dire infiniment *beau*. La Beauté divine n'est pas un sujet ordinaire de la réflexion théologique chrétienne ; mais bien des mystiques musulmans, principalement shi'ites, ont axé leurs méditations sur cette Beauté incréée.

2. Bien qu'étant lumière « intellectuelle », *Brahma* n'a pas de conscience réfléchie, c'est-à-dire ne se connaît pas soi-même ; car les advaitistes n'admettent pas ce que nous appelons « réflexion », le retour de la conscience sur elle-même (…).
3. Il en résulte qu'il n'a pas la béatitude au sens que nous donnons à ce terme. *Ânanda* signifie qu'il est *le bien*, ce en quoi tout trouve sa joie et son repos (…). Inexact – si nous l'entendons bien – en ses négations, l'*Adwaita* est quand même parvenu à la connaissance de Dieu que saint Augustin (*Cité de Dieu*, VIII, 10) louait tant chez les platoniciens :

- *causa constitutae universitis : sat ;*
- *lux percipiendae veritatis : chit ;*
- *fons bibendae felicitatis : ânanda. »*

4. Lorsque Guénon traite de l'Être principiel fini comme *Sachchidânanda*, il nous dit que *Chit* doit être entendu dans le sens de « conscience totale du Soi envisagé dans son rapport avec son unique objet, lequel est *Ânanda*, la béatitude »[7] ; mais il fait aussitôt cette remarque que cet objet est identique au sujet lui-même et, par conséquent, n'en est pas véritablement distinct. Dans cette perspective – où c'est l'Être principiel fini qui est envisagé – nous n'avons évidemment plus du tout affaire à une approche de l'idée de Trinité chrétienne, c'est-à-dire à des Personnes distinguées dans l'Unité transcendante de Dieu, Unité que la Troisième Personne exprime et signifie. Guénon en appelle à l'ésotérisme arabe et au ternaire *al-Aql*, l'intelligence, *al-Âqil*, l'intelligent et *al-Maqûl*, l'intelligible, et il rapproche ce ternaire de celui que nous venons d'examiner. Alors ce ternaire n'est même pas une approche balbutiante de l'idée de Trinité. Il se peut que celle-ci ait été pressentie par Shankarâchârya et par certains platoniciens ou néo-platoniciens, et même éprouvée « dans le secret », la formulation demeurant de toute façon déficiente ; mais le ternaire intelligence, intelligent, intelligible, pas plus que le ternaire connaissance, connaissant, connu, n'a le moindre rapport avec la Trinité divine, comme saint Thomas d'Aquin a bien soin de le noter[8].

5. Nous nous trouvons en présence de trois points de vue différents.

(a) *Le point de vue chrétien* – Dieu est l'Être infini et est rigoureusement Un (comme, de son côté, l'islam ne cesse de le répéter) ; mais cette Unité est une Trinité de personnes (ce que l'islam refuse de prendre en considération) : le Principe sans principe, le Père ; le Verbe, que le Principe sans principe, en se connaissant, engendre de toute éternité ;

[7] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 151.
[8] *Somme théologique*, 1a, quest. 28, art. 4, *ad primum*.

l'Esprit-Saint, qui est l'unité de ces deux et qui en procède comme d'un principe unique[9].

(b) *Le point de vue hindouiste* – C'est une « ébauche préfigurative du mystère le plus auguste de notre tradition », comme dit le R.P. Dandoy[10]. Le point de vue de l'hindouisme peut donc et doit être ramené au point de vue chrétien, dont il est une approche.

(c) *Le point de vue de Guénon* – Le ternaire *Sat-Chit-Ânanda* se rapporte non point tant au Soi qui transcende l'Être principiel qu'à cet Être principiel fini :

> « Le terme *Chit* doit être entendu (…) au sens universel de Conscience totale du Soi envisagée dans son rapport avec *son unique* objet, lequel est *Ânanda* ou la Béatitude. *Cet objet*, tout en constituant alors en quelque façon l'enveloppe du Soi (…) *est identique au sujet lui-même, qui est* Sat*, ou l'Être pur*, et n'en est point véritablement distinct, ne pouvant pas l'être en effet là où il n'y a plus aucune distinction réelle. Les termes de sujet et d'objet dans le sens où nous les entendons ici, ne peuvent prêter à aucune équivoque : le sujet est « celui qui connaît », l'objet est "ce qui est connu" et leur rapport est la connaissance elle-même. »[11]

Ainsi, celui qui connaît est bien le Soi, mais le Soi encore enfermé dans la condition d'Être principiel. Ce qu'il faut observer est que de la façon dont Guénon s'exprime, l'Être principiel est l'objet de connaissance tout en étant le sujet de celle-ci, ce qui permet à Guénon de conclure que « ces trois, *Sat*, *Chit* et *Ânanda* ne sont qu'un seul et même être ». Où les choses deviennent ambiguës, c'est lorsque Guénon ajoute aussitôt : « Cet Un est *Âtma* considéré en dehors et au-delà de toutes les conditions particulières qui déterminent chacun de ses divers états de manifestation. » Il est évident que cette déclaration est contradictoire, car si *Âtma* est le Un, il est l'Être et n'est donc pas l'Infini métaphysique, nous avons vu cela ; si, au contraire, *Âtma* est l'Infini métaphysique, ainsi qu'on nous l'a dit et répété, il est au-delà du ternaire *Sat-Chit-Ânanda*. Donc, si l'on n'y prend garde, c'est au Soi que l'on rapportera ce ternaire, alors qu'il faut, selon Guénon lui-même, le rapporter à l'Être principiel fini. La vérité est, d'ailleurs, que c'est à l'Être infini que le ternaire se rapporte – mais, on ne le sait que trop, Guénon ne veut pas que le Principe absolu (*Âtma-Brahma*) soit l'Être infini.

---

[9] Rappelons ici que, d'une façon générale, la tradition islamique assimile l'Esprit-Saint à l'ange Gabriel, ange de la connaissance et de la révélation, ou à l'Intellect agent séparé, conçu comme créé. La question des attributs divins, pour cette tradition, fait problème dans la mesure même où y est absente la notion de Trinité.

[10] *Ontologie du Vêdantâ*, op. cit.p. 33.

[11] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 152. Souligné par moi.

6. Insistons sur ce développement. Selon Guénon, l'Être principiel fini se distingue du Soi (l'Infini métaphysique) par cela que cet Être n'est que l'ensemble des possibilités de manifestation, d'où vient précisément qu'il est fini. Et, d'autre part, cet Être principiel est identifié à *Sat-Chit-Ânanda* par Guénon lui-même : le début du chapitre XV de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* ne permet aucun doute à cet égard. Cela étant, on a peine à comprendre que *Chit* soit, comme nous l'avons rapporté plus haut, « la connaissance totale du Soi envisagée dans son rapport avec son unique objet, lequel est *Ânanda* ou la Béatitude ». S'il en est ainsi, quelle différence y a-t-il entre l'Être principiel et le Soi ? Or il nous est dit à maintes reprises que l'Être est fini et le Soi infini. Bien mieux, l'Être, puisqu'il est fini, ne saurait être, tout bien considéré, qu'illusoire ; car que pèse le fini au regard de l'Infini ? Guénon nous dit que l'au-delà de l'Être est le Non-Être, le Zéro métaphysique, l'Être étant le Un, « le Zéro métaphysique affirmé »[12]. Cette distinction entre l'Être et le Non-Être est bien elle-même illusoire :

> « Dès lors qu'on oppose le Non-Être à l'Être, ou même qu'on les distingue simplement, c'est que ni l'un ni l'autre n'est infini, puisque, à ce point de vue, ils se limitent l'un l'autre en quelque façon ; l'infinité n'appartient qu'à l'ensemble de l'Être et du Non-Être, puisque cet ensemble est identique à la Possibilité universelle. »[13]

7. Nous pouvons même dire que cet ensemble est identique à l'Infini métaphysique puisque la Possibilité universelle ne se distingue pas réellement de l'Infini métaphysique :

> « Quand nous disons que la Possibilité universelle est infinie ou illimitée, il faut entendre par là qu'elle n'est pas autre chose que l'Infini même, envisagé sous un certain aspect, dans la mesure où il est permis de dire qu'il y a des aspects de l'Infini. »[14].

Possibilité universelle et Infini métaphysique sont deux expressions qui désignent la même et suprême Réalité. Si maintenant nous ajoutons que l'infinité n'appartient qu'à l'ensemble de l'Être et du Non-Être, sans jamais oublier que l'Être est fini, nous devons nécessairement conclure, ainsi que nous l'avons déjà fait, que l'Être s'annule dans le Non-Être, parce que l'Être fini ne peut pas, comme tel, être distingué au sein d'un Infini métaphysique. Ou bien, le Non-Être lui aussi est fini, mais alors on ne trouve de l'infini nulle part ; ou bien il est infini et, dans ce cas, l'Être principiel lui-même n'est qu'une illusion.

[12] *Les États multiples de l'être*, p. 36.
[13] *Ibidem*, p. 32.
[14] *Ibidem*, p. 32.

Reste la solution selon laquelle l'Être principiel est infini (c'est la nôtre). Cette solution oblige à déclarer que le Non-Être de Guénon est effectivement « le non-être », le *néant*, en dépit de ses dénégations. Car, nous nous en souvenons, notre auteur rejette hardiment cette objection : « Cette expression négative (Non-Être), pour nous, n'est à aucun degré synonyme de « néant » comme elle paraît l'être dans le langage de certains philosophes. » Si le Non-Être métaphysique de Guénon n'est pas le néant, ce Non-Être est de l'être et, tout simplement, l'Être principiel est infini. Et cet Être infini est *Sat*, *Chit*, *Ânanda*, c'est-à-dire, en allant au fond des choses, une Trinité de Personnes, avec les correctifs que nous avons notés plus haut. Nous nous excusons d'infliger au lecteur ici, comme ailleurs peut-être, des redites fastidieuses ; mais il nous paraît impossible de nous en dispenser. Nulle part la pensée de Guénon ne se présente comme un tout, à la façon, par exemple, de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Chacune de ses œuvres est un ensemble d'aperçus à partir d'une certaine question posée. Lui-même, Guénon, se répète donc d'un de ses livres à un autre, de telle façon qu'on ne pénètre le fond de sa pensée qu'après avoir lu et médité toute l'œuvre. Alors se font jour certaines contradictions internes. Mais force est à quiconque s'assigne la tâche de les bien mettre en évidence de se répéter lui-même en pourchassant l'auteur de tant de livres imposants dans le labyrinthe de sa pensée.

CHAPITRE XVII : DOUBLE NOTION DE « RÉALISATION »

1. L'Être principiel fini n'est pas créateur : nous le savons. Il n'est que l'ensemble des possibilités de manifestation, lesquelles, nous le savons aussi, se réalisent nécessairement en mode existentiel illusoire. Il ne sera pas mauvais d'examiner de plus près la notion de « réalisation », car Guénon l'emploie dans deux sens différents et même inverses l'un de l'autre. Nous allons voir en effet que « se réaliser » peut se dire soit d'une possibilité qui cesse illusoirement d'être telle pour devenir ce dont elle est la possibilité soit, au contraire, d'un être « réalisé » qui transcende l'état qui est le sien pour s'élever à un état supérieur. S'il s'agit d'un être humain, il est donc la réalisation d'une certaine possibilité ; mais, en même temps, cet être « réalise » un état supérieur quand il y accède par la connaissance – et il « réalise totalement » quand il réalise le Soi. Nous concevons, quant à nous, que le terme « réalisation » signifie le passage d'un être de la puissance à l'acte ; et il arrive que Guénon dise qu'un être *en acte* dérive d'une possibilité qui, elle-même, n'est évidemment pas un acte ; le Suprême, du point de vue de notre auteur, n'est pas l'Acte pur et infini, mais la Possibilité universelle identique à l'Infini métaphysique. Par exemple, Guénon décrit que le Soi « développe les possibilités indéfinies qu'il comporte par le passage relatif de la puissance à l'acte »[1]. Cependant Guénon entend fréquemment le verbe « se réaliser » dans le sens inverse. Ainsi, le Soi réalise des possibilités ; en même temps, les êtres manifestés sont appelés à réaliser le Soi. Nous aurons à voir comment ils le réalisent et si tous, au même titre, sont qualifiés à cet effet.

2. Dans un premier sens, le terme « réalisation » est donc employé par Guénon pour signifier qu'un possible de l'Être principiel « passe » si l'on peut dire « à l'existence ». Tout possible que l'Être enveloppe se manifeste et, avons-nous dit, nécessairement, sans cesser de demeurer dans l'Être à l'état permanent de

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 36. Voir aussi *Les États multiples de l'être*, p. 95.

possible et, plus généralement encore, sans cesser de demeurer, de façon permanente, dans la Possibilité universelle[2]. Nous nous sommes déjà posé la question : « Qu'est-ce que, pour un possible, se réaliser ? ». C'est, évidemment, du moins pour une possibilité de manifestation, devenir un existant illusoire : la manifestation passe, tandis que la possibilité demeure. Mais il y a aussi les possibilités de non-manifestation et celles-ci, par définition, ne se manifestent pas. Remettons sous les yeux du lecteur un texte déjà cité :

> « Si l'on demande, nous dit Guénon, pourquoi toute possibilité ne doit pas se manifester, c'est-à-dire pourquoi il y a à la fois des possibilités de manifestation et des possibilités de non-manifestation, il suffirait de répondre que le domaine de la manifestation, étant limité par là même qu'il est un ensemble de mondes ou d'états conditionnés (d'ailleurs en multitude indéfinie), ne saurait épuiser la Possibilité universelle dans sa totalité ; il laisse en dehors de lui tout l'inconditionné, c'est-à-dire précisément ce qui métaphysiquement importe le plus. »[3]

Une possibilité de manifestation n'a, comme telle, aucune supériorité sur une possibilité de non-manifestation[4] ; ce serait plutôt l'inverse puisque ce qui importe le plus métaphysiquement est tout ce qu'il y a au-delà de l'Être principiel[5].

3(a). Pour Guénon, la distinction du possible et du réel n'a aucune valeur métaphysique[6], cela aussi nous l'avons déjà noté. Tout possible est réel à sa façon, suivant le mode que comporte sa nature. Inversement, le réel existentiel est illusoire. Cependant, les mots « possible » et « réel » ont des significations qui obligent à faire entre celles-ci une différence fondamentale, à l'opposé de ce que dit Guénon. Partant de l'Être principiel guénonien, le possible est « ce qui peut être en mode existentiel » et le réel « ce qui est effectivement en mode existentiel ». Identifier le possible et le réel revient à annuler l'existence manifestée et c'est bien cela que veut Guénon : « au regard de l'Infini, la manifestation tout entière est rigoureusement nulle ». Mais si nous posons qu'une *possibilité* est littéralement « ce qui peut se manifester ou ne pas se manifester », sans être pour autant une *impossibilité*, nous tenons les vrais sens des mots « possible » et « réel » ; car alors le réel se distingue du possible en ceci précisément qu'il est du possible qui s'est réalisé, sans que cette réalisation ait jamais été l'effet d'une nécessité. Rappelons ce que dit saint Thomas d'Aquin :

---

[2] La réalisation d'une possibilité n'éteint pas cette possibilité comme telle. C'est la réalisation qui est illusoire, et ainsi, finalement, le possible et le réel sont une seule et même chose.
[3] *Les États multiples de l'être*, p. 26.
[4] *Ibidem*, p. 27.
[5] *Ibidem*, p. 26.
[6] *Ibidem*, pp. 28 et 127.

> « La volonté de Dieu veut d'un seul et même acte, et Dieu et les autres êtres ; mais tandis que le rapport de la volonté de Dieu à Dieu lui-même est un rapport nécessaire et de nature, le rapport de la volonté de Dieu avec les autres êtres est un rapport de convenance qui n'est ni nécessaire ni naturel, ni violent ou contre-nature : c'est un rapport *volontaire*, et il est nécessaire, à ce qui est volontaire, de n'être ni naturel ni violent. »[7]

La distinction entre réel et possible s'évanouit si l'on soutient, comme le fait Guénon, que tout possible doit nécessairement se réaliser. Il est donc tout à fait nécessaire de penser que ce qui est possible n'est pas nécessairement appelé à se réaliser, si nous voulons que le mot réel, appliqué aux êtres autres que l'Être principiel, ait une signification qui le distingue du mot possible. Nous avons déjà dit à diverses reprises que Guénon enseigne qu'il n'y a aucune différence métaphysique entre les notions de réalité et de possibilité. Nous disons, à l'opposé, qu'un être possible est un être *qui peut* exister ou *qui peut* ne pas exister, la possibilité étant à la réalité, quant aux êtres qui ne sont pas l'Être principiel, ce que l'inexistant est à l'existant. Dans l'ordre d'idées qui est ici le nôtre, le mot « possible » inclut, dans sa signification même, une absence de nécessité, car le possible est ce qui peut être ou n'être point et, plus précisément, ce qui peut exister ou ne point exister. Cette absence de nécessité est fondée sur la libre volonté divine à l'égard des êtres autres que lui, Dieu pouvant toujours soit que ce dont il a l'idée se réalise existentiellement, soit qu'il ne se réalise pas. C'est bien cela que la métaphysique de Guénon exclut car, dit-il, et cela encore nous l'avons déjà noté, si une possibilité n'était pas appelée avec nécessité à se réaliser selon sa nature, ce serait contradictoirement une impossibilité[8]. Ainsi, la notion de possibilité est réduite à celle de nécessité ; et en même temps, par une conséquence fatale, la notion d'existence se vide de toute signification parce qu'il n'y a pas de différence, au regard de la métaphysique, entre le possible et le réel. Plus exactement encore, le possible est le seul réel, et le réel manifesté est illusoire.

3(b). Quand il identifie métaphysiquement le réel et le possible, Guénon entend sauvegarder les possibilités de non-manifestation car il y a, dit-il, des possibilités de non-manifestation puisque l'Être principiel n'est que l'ensemble des possibilités de manifestation au sein de la Possibilité universelle infinie. Mais du point de vue que nous défendons et qui est celui de la non-identité du possible et du réel (l'existant), que sont les possibilités de non-manifestation ou,

[7] *Contre les Gentils*, livre premier, LXXXII.

[8] *Les États multiples de l'être*, pp. 26 et 28 : « Toute possibilité qui est une possibilité de manifestation doit nécessairement se manifester par là même ; inversement, toute possibilité qui ne doit pas se manifester est une *possibilité de non-manifestation* (souligné par moi). « Tout possible est réel à sa façon, et suivant le mode que comporte sa nature. »

en d'autres termes, que sont les possibilités situées au-delà de l'Être principiel puisque celui-ci n'est que l'ensemble des possibilités de manifestation ? De quelles choses ces possibilités sont-elles donc des possibilités ? Pour nous, qui tenons que l'Être principiel est infini, et non fini, une possibilité de non-manifestation telle que l'entend Guénon (et non point une possibilité de manifestation qui n'est pas appelée à se réaliser) est un néant pur et simple. Mais qu'on comprenne bien. Nous avons dit : « une possibilité de non-manifestation telle que l'entend Guénon ». Si nous remplaçons l'idée de manifestation par celle de création, la création postulant en Dieu une volonté de créer, et si nous remplaçons l'idée d'une multitude infinie de possibilités par celle d'une multitude infinie de modèles ou d'exemplaires qui, coextensifs au Verbe, préexistent en Dieu, nous sommes conduits à penser que des formes préexistent en Dieu qu'il n'était pas dans la volonté divine d'amener à l'existence, encore que l'intelligence divine les connût de toute éternité. L'intelligence divine enveloppe une infinité d'êtres possibles, à l'égard desquels deux choses peuvent être dites. Premièrement, Dieu, l'Être infini, aurait pu vouloir que rien d'autre n'existât en dehors de lui et si telle avait été sa volonté, rien, en Dieu, n'eût été diminué, car les choses existantes ne font pas nombre avec Dieu. Mais Dieu ne voulut point ne pas créer ; il voulut au contraire, sans qu'il y eût en cela moindre nécessité, mais seulement un effet de son Amour, que, en dehors de lui, d'autres êtres existassent[9]. En second lieu, Dieu voulut que n'existassent en dehors de lui que certains êtres, conformément à une certaine idée totale de création ordonnée à sa bonté[10] :

> « Dieu ne veut pas tous les êtres qui pourraient avoir rapport avec sa bonté ; il connaît, par contre, tous les êtres qui d'une manière ou d'une autre ont rapport avec son essence, grâce à laquelle il fait acte d'intelligence. »[11]

Dieu est infini, le monde est fini. Si, dit encore saint Thomas, « du fait qu'il veut sa propre bonté, Dieu voulait nécessairement (tous) les êtres qui ont part à sa bonté, il s'ensuivrait qu'il voudrait l'existence d'une infinité de créatures ayant part à sa bonté sous des modes infinis, ce qui est évidemment faux ».

3(c). Bref, comme l'écrit Étienne Gilson résumant ce que dit saint Thomas à propos de la création dans *De Potentia*, nous ne devons penser en aucune façon que Dieu, voulant créer, devait réaliser nécessairement la création qu'il a réalisée.

---

[9] « En dehors de lui » est une manière de dire qui ne vaut que pour les créatures puisque, répétons-le, du point de vue de Dieu, la relation de Dieu aux créatures est irréelle, ce qui n'empêche pas que la relation des créatures à Dieu soit, elle, bien réelle.

[10] Guénon dit, à l'opposé : « Une possibilité de manifestation n'a, comme telle, aucune supériorité sur une possibilité de non-manifestation : elle n'est pas l'objet d'une sorte de « choix » ou de « préférence » (*Les États multiples de l'être, p. 27) ».*

[11] *Contre les Gentils*, livre premier, LXXXI.

> « De même que Dieu manifeste sa bonté par les choses qui existent actuellement et par l'ordre qu'il introduit présentement au sein de ces choses, de même il pourrait la manifester par d'autres créatures disposées dans un ordre différent[12]. L'univers actuel étant le seul qui existe, il est par le fait même le meilleur qui soit, mais il n'est pas le meilleur qui puisse exister. De même que Dieu pouvait créer un univers ou n'en point créer, il pouvait le créer meilleur ou pire, sans que, dans aucun cas, sa volonté fût soumise à quelque nécessité[13]. Dans tous les cas puisque tout ce qui est, est bon en tant qu'il est, tout univers créé par Dieu eût été bon. »[14]

De tout ce qui précède se tire cette certitude que, de même que Dieu est infini et l'univers fini, de même l'univers répond à des possibilités divines, mais à toutes les possibilités divines, dont la multitude est infinie. Outre les possibilités créationnelles dont dérive notre univers, il y a donc encore une multitude d'autres possibilités et c'est à ces dernières que correspondent, dans la pensée de Guénon, les possibilités de non-manifestation. Seulement, la pensée de Guénon est aussi que l'Être principiel est transcendé par la Possibilité universelle, de sorte que « la distinction même de l'Être et du Non-Être est purement contingente »[15] : et, cela, nous ne l'admettons pas.

4(a). Revenons à Guénon et à sa notion de réalisation. Elle est ambiguë parce qu'elle peut être prise, avons-nous dit, dans deux acceptions différentes, inverses l'une de l'autre. Dans une première acception, « se réaliser » signifiait pour une possibilité guénonienne (et, du moins, pour une possibilité de manifestation), venir à l'existence sans cesser, pour autant, de demeurer d'une manière permanente ce qu'elle est en tant que possibilité : l'existant passe et l'existant est illusoire ; la possibilité demeure et elle est réelle selon que « la distinction du possible et du réel n'a aucune valeur métaphysique ». Dans une seconde acception, « se réaliser » signifie, au contraire, pour un être qui est dans un certain état, entrer en possession d'un état supérieur par la connaissance réalisatrice. L'être dont on dit ainsi qu'il passe d'un état à un autre, c'est le Soi transmigrant, la Réalité suprême qui transcende l'Être principiel ; et nous avons déjà fait observer également qu'en rigueur de termes, puisque le Soi transcende l'Être, il est abusif de dire de lui qu'il est l'être, même total. Guénon en parle cependant analogiquement, nous dit-il, comme s'il était cela[16].

---

[12] *Somme théologique*, I, quest. 25, art. 5, *respondeo*.
[13] *Somme théologique*, I, quest. 25, art. 6, *ad tertium*.
[14] *Le Thomisme*, p. 184.
[15] *Les États multiples de l'être*, p. 34.
[16] Il s'explique là-dessus dans l'avant-propos des *États multiples de l'être*, p. 11, rejetant l'objection qu'il est inconséquent d'appeler « être » ce qui est au-delà du degré de l'Être pur.

4(b). L'être qui possède l'état humain est donc appelé à réaliser l'être total, c'est-à-dire le Soi[17]. Mais avant d'être dans l'état humain, cet être a revêtu d'autres états, puisqu'il transmigre ; et à quelque moment que ce soit de sa transmigration, c'est-à-dire en quelque état que ce soit, il n'échappe à la nécessité transmigratoire qu'en réalisant l'Identité suprême, pourvu du moins que cet état lui en offre la possibilité.

> « Si l'on envisage ces états dans leurs rapports avec l'état individuel humain, on peut les classer en « pré-humains » et « post-humains », mais sans que l'emploi de ces termes doive aucunement suggérer l'idée d'une succession temporelle ; il ne peut ici être question d' « avant » et d' « après » que d'une façon toute symbolique, et il ne s'agit que d'un ordre de conséquence purement logique, ou plutôt à la fois logique et ontologique, dans les divers cycles de développement de l'être. »[18]

Nous revoici en présence de cette théorie des cycles dont il aurait été fort souhaitable que Guénon nous en eût donné un exposé complet et bien articulé. Il nous dit, à la suite du texte rapporté plus haut, que métaphysiquement (au point de vue principiel) tous les cycles sont essentiellement simultanés et qu'ils ne peuvent devenir successifs qu'accidentellement en quelque sorte, en ayant égard à certaines conditions spéciales de manifestation. En effet, « la condition temporelle, si générale qu'on en suppose la conception, n'est applicable qu'à certains cycles ou à certains états particuliers comme l'état humain ou même à certaines modalités de ces états »[19]. (Certains prolongements purement psychiques de l'individualité humaine peuvent échapper au temps.) Bref, et bien que le point de vue général soit en tout cas préférable, dans la mesure où nous pouvons l'embrasser[20], il est légitime d'examiner tous les états concevables par rapport à l'état humain, « qu'on les dise logiquement antérieurs ou postérieurs, ou encore supérieurs ou inférieurs à celui-ci ». Nous ajouterons, pour notre part, que ce rapport est d'autant plus légitime qu'il se trouve que nous sommes dans l'état humain, et pas dans un autre, encore qu'en soi, nous dit Guénon, l'état humain n'implique aucune supériorité absolue par rapport aux autres états. Toutefois, l'état humain a ceci d'avantageux qu'il est un état *central* (parmi d'autres se succédant hiérarchiquement) et que si nous comprenons bien les choses, les états centraux sont les seuls, nous l'avons déjà dit, dont nous puissions concevoir qu'ils offrent la possibilité d'accéder à des états supérieurs situés sur l'Axe du monde.

---

[17] Dans le corps de ce chapitre, nous reprendrons l'examen de certains points déjà étudiés antérieurement. Nous ne croyons pas que, s'il y a répétitions, celles-ci soient inutiles.
[18] *Les États multiples de l'être*, p. 85.
[19] *Ibidem*, p. 86.
[20] Ce point de vue général est celui qui permettrait de saisir l'ensemble de *tous* les états ou degrés par lesquels l'être transmigrant est susceptible de passer.

4(c). Il nous est difficile, pour ne pas dire impossible, de nous représenter les états inférieurs à l'état humain, pour ce motif qu'en tout état de cause ces états ne sont pas ceux des êtres non humains de notre monde, tels que les états animal, végétal et même minéral. Guénon exclut l'hypothèse selon laquelle les états inférieurs à l'état humain sont ces états non humains de notre monde et *périphériques* par rapport à l'état humain. L'être qui est dans un état animal – un chien ou un cheval, par exemple – ne peut transmigrer dans un état humain ; et d'ailleurs, si c'est par la connaissance que se réalise un état supérieur, quelle connaissance réalisatrice pourrait développer un cheval ou un chien, ou une fourmi ou une plante ? Si nous appelons « monde » un degré de l'existence déterminé par un certain état central et des états périphériques, il ne semble pas que l'être qui, dans un certain monde, occupe un état périphérique, ait la possibilité de réaliser l'état central du monde en question, ni même l'état central d'un monde supérieur à celui-ci. Sur tout cela, Guénon demeure fort discret ; ce qu'il dit au moins nettement est que l'être qui, dans notre monde, possède l'état central humain, ne passera jamais par les états périphériques de ce monde. En d'autres termes, les états périphériques correspondent à des « formes » » que nous ne serons jamais appelés à réaliser (« comme les formes animales, végétales et minérales »)[21]. En généralisant, nous pourrons dire peut-être qu'en aucun monde concevable (si tant est qu'on en puisse concevoir plusieurs), l'être qui occupe l'état central de ce monde (comme l'homme occupe l'état central du sien) ne passera jamais par les états périphériques du monde considéré.

5(a). Si nous tenons ce qui précède pour assuré, en considérant les objets de réflexion sur lesquels Guénon garde le silence plutôt que ceux sur lesquels il s'exprime, nous dirons que l'être qui est actuellement dans l'état humain – et rappelons une fois de plus que cet être vague est très précisément le Soi – est, du fait de l'ignorance, condamné, sauf réalisation suprême dans un état ou dans un autre, à réaliser des états posthumes supérieurs, soit d'un seul coup, en obtenant la Délivrance par la connaissance parfaite, soit de quelque façon graduellement. Et puisque l'être transmigrant ne passe jamais deux fois par le même état, il ne pourra que progresser, si longue que soit la route qu'il devra parcourir. Mais ici se pose un nouveau problème : l'être dont nous parlons est-il assuré de demeurer toujours dans un état central ? Ne peut-il advenir dans son ascension qu'il dévie de l'axe qui relie tous les états centraux et, dans un autre monde, passe à un état périphérique ? C'est une question que nous nous sommes déjà posée. Je ne vois nulle part, dans l'œuvre de Guénon, la moindre indication de nature à nous éclairer positivement là-dessus. L'impression générale qui se dégage est, néanmoins, que l'être qui occupe un état central traversera différents mondes, sans dévier de la ligne des états centraux, l'état central d'un monde résumant synthétiquement les états périphériques de ce

[21] *Les États multiples de l'être*, p. 99.

monde, et ceci étant bien entendu que tout état central offre l'occasion de réaliser le Soi.

5(b). Pratiquement pour nous, êtres humains, tout commence avec l'état humain, encore que cet état ne soit pas présenté comme un point de départ absolu. Mais aucun « être » ayant accédé à l'état humain (difficile à acquérir, nous est-il dit), état où il est un certain *ego*, n'a le moindre souvenir de ce qu'il avait été avant d'accéder à cet état ; ainsi, ce qu'il avait été antérieurement est pour lui un pur néant. À partir de l'état humain, il y a, pour l' « être » dont nous parlons (c'est le Soi) une multitude indéfinie de mondes, en quelque sorte superposés, déterminant un parcours obligé, à moins que l' « être » ne s'en dégage, à un degré ou à un autre, par un acte décisif de connaissance. Tous ces états subtils ou psychiques sont caractérisés par l'individualité, de sorte que l' « être » est toujours individuel, bien que n'ayant plus rien d'humain, aussi longtemps qu'il reste prisonnier du monde subtil. Et, de même qu'étant devenu humain, l'être ne se souvient plus de ce qu'il avait été avant de réaliser la condition humaine, de même il perd le souvenir de cette condition en accédant à l'état qui suit, logiquement et ontologiquement, l'état humain, une fois qu'il est dégagé de celui-ci. Cette remarque vaut même d'une façon beaucoup plus générale ; elle doit être faite pour tout passage d'un état individuel (supposé central) d'un certain monde à un autre état individuel (également supposé central) d'un monde nouveau. Ces mondes, disons-nous, appartiennent tous à la manifestation subtile ; on a donc compris que l'être transmigrant (le Soi) dépouille à chaque palier une individualité pour en revêtir une autre, et cela aussi longtemps qu'une réalisation décisive ne s'est pas accomplie. Telle est la loi de la transmigration. Bien entendu, dans notre exposé, nous avons laissé de côté le cas, envisagé par Guénon lui-même, de la persistance de l'individualité subtile *humaine* pour toute la durée d'un certain cycle d'existence : nous reviendrons là-dessus.

5(c). Au-delà des états subtils individuels, nous entrons dans l'universel. Mais ici se présente une difficulté, que nous avons déjà rencontrée. Page 42 de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* (édition de 1941), notre auteur nous dit fort clairement qu'il y a deux états universels à considérer : l'état universel *manifesté* et l'état universel *non manifesté*. Au premier correspond *Buddhi* ; au second, tout ce qui est au-delà de *Buddhi*, c'est-à-dire, en premier lieu, l'Être principiel fini. Nous sommes donc en droit de comprendre que, avant de réaliser l'Identité suprême, l' « être » qui se dégage de tout état individuel par un acte décisif de la connaissance, accède premièrement à l'état buddhique, ensuite à l'état d'Être principiel, à moins qu'il n'ait, par un acte de connaissance encore plus décisif, directement réalisé l'Identité suprême. Autrement dit, entre les états manifestés individuels et les états non manifestés, il y a la station de *Buddhi*. Or page 189 du même livre (même édition), Guénon écrit que « la

manifestation subtile représente un stade intermédiaire entre la non-manifestation et la manifestation grossière », comme si le degré de *Buddhi* n'existait pas. De la même façon, dans *Le Roi du monde*, page 30 de l'édition de 1950, notre auteur écrit que les trois termes du *Tribhuvana*, la terre (*Bhû*), l'atmosphère (*Bhuvas*) et le ciel (*Swar*) sont respectivement « le monde de la manifestation corporelle, le monde de la manifestation subtile ou psychique et le monde principiel non manifesté ». En dépit de la note en bas de page qui prétend éclaircir ce passage, les exposés de Guénon sont, sur le point qui nous occupe, manifestement contradictoires ; car ici encore *Buddhi* est passée sous silence, et la non-manifestation (et donc l'Être principiel non manifesté) est présentée comme succédant immédiatement à la manifestation psychique ou subtile. Je pense qu'il y a effectivement une contradiction dans les exposés de Guénon, bien que, par ailleurs, il nous présente *Buddhi* comme le *sutrâtmâ*, c'est-à-dire comme le fil, ou l'axe, qui relie entre eux tous les états centraux de l'être, comme nous le verrons mieux dans un prochain chapitre. D'ailleurs, même si *Buddhi* est proposée à nos réflexions de la manière qui vient d'être dite, il est clair que dans le « système » de Guénon l' « être » transmigrant qui a dépassé les états individuels s'identifie à *Buddhi*, laquelle, première production de *Prakriti*, correspond toujours à un état de manifestation. C'est ainsi que nous entendrons les choses dans ce qui suit.

5(d). Au-delà des états subtils individuels, nous entrons dans l'universel et, d'abord, dans l'universel manifesté. Pour l'être qui est actuellement dans l'état humain, cet état universel manifesté est l'état buddhique. *Buddhi*, dans le monde des anges, occupe en effet une position centrale du point de vue humain et tout nous porte à penser que, selon Guénon, *Buddhi* est, dans le manifesté, le point d'aboutissement de la transmigration du Soi qui est actuellement dans l'état humain. Ce point d'aboutissement est donc encore relatif car, au-dessus de *Buddhi*, se tient l'Être principiel, universel et non manifesté, *Ishwara*, que l'être dans l'état buddhique doit encore réaliser. Ce n'est d'ailleurs pas tout. L'Être principiel lui-même doit, à son tour, être transcendé ; il s'agit maintenant de traverser les états de non-manifestation pour atteindre le Soi par la réalisation de l'Identité suprême – laquelle, plus courtement, peut déjà être réalisée par l'homme dès ici-bas, de même qu'elle peut être réalisée à partir de n'importe quel état, à la condition, pensons-nous et si nous comprenons bien Guénon, que cet état soit central[22]. Enfin, voici l'Identité suprême réalisée. Purgé de toute illusion ignorante, l'être transmigrant est devenu ce que, de toute éternité, il n'avait cessé d'être : l'Unique au-delà du Un, le Solitaire qui est tout et aux yeux duquel la manifestation est « rigoureusement nulle »[23].

[22] L'être actuellement dans l'état humain peut, tout en demeurant en apparence dans cet état psycho-corporel, réaliser tous les états supérieurs et même, nous le savons, réaliser le Soi.

[23] Shankarâchârya énumère trois attributs du *Yogi* qui a réalisé la Connaissance suprême. Ces trois attributs sont, dans l'ordre ascendant, *bâlya* (état comparable à celui d'un enfant), *pânditya* (état de celui qui sait), *mauna* (état de *muni*, solitude). À propos du premier attribut, on se souviendra de la parole du Christ : « En

6. Le voyage transmigratoire du Soi est une succession de réalisations, par la connaissance, de possibilités de moins en moins déterminées. La réalisation totale, lorsqu'elle est acquise, est donc l'inverse de celle dont nous avons parlé précédemment puisque alors il s'agissait, pour une possibilité, de se réaliser, notamment en se manifestant. (Je dis : « notamment » parce que la Possibilité universelle comporte aussi des possibilités de non-manifestation). Il y a donc deux chemins, l'un qui conduit du haut vers le bas, l'autre du bas vers le haut ; mais l'Identité suprême, lorsqu'elle est réalisée, abolit comme « rigoureusement nul » tout ce qui n'est pas le Soi et, très particulièrement la manifestation. Cependant, tout cela étant bien entendu, et puisque nous sommes dans l'état humain, moi qui écris et le lecteur qui me lit, il nous faut essayer de voir les choses de plus près, et de distinguer entre elles, autant qu'il est possible de le faire, les « stations » qui jalonnent le chemin qui conduit du bas vers le haut. Nous devons même envisager la question plus largement que du seul angle humain, comme Guénon nous y engage, bien que pour nous, le point de départ de la réflexion soit nécessairement l'état humain. Il y a lieu de noter tout d'abord deux cas. Dans le premier, l'être qui est actuellement dans l'état humain, n'opère par la connaissance aucune réalisation décisive ; nous entendons par là aucune réalisation qui, virtuellement ou effectivement, libère de la condition individuelle. Dans ce cas donc, l'être qui est maintenant dans l'état individuel humain passera de cet état à un autre état, mais cet autre état, purement subtil ou psychique, et non plus psycho-corporel, sera toujours un état individuel, c'est-à-dire formel. Dans *L'Erreur spirite*, Guénon s'attache à montrer que la mort n'est pas seulement la dissociation des déterminations corporelles des déterminations psychiques, mais qu'elle est, en outre, la dissolution de ces dernières[24]. Sur ce point, il y aurait beaucoup à dire, car il est vrai qu'à la mort les facultés qui dépendent de l'état corporel sont, sinon abolies, du moins suspendues : saint Thomas d'Aquin le dit et le prouve. C'est ainsi, par exemple, qu'après la mort, et aussi longtemps que l'âme restera privée de son corps, la mémoire *sensible* ne s'exerce plus en acte. Mais ce que dit Guénon ou, du moins, ce qu'il laisse entendre fort clairement, est beaucoup plus radical : l'être qui est maintenant dans l'état humain perd, après la mort – et sauf dans un cas précis que nous examinerons plus loin – non seulement son corps mais son âme, sa *psyché* : il ne reste que le Soi qui, aussitôt dépouillé de son enveloppe psycho-corporelle, revêt une autre enveloppe dont la nature est en rapport avec le degré de connaissance acquis antérieurement (ou plus exactement avec le degré d'ignorance qui n'a pas été surmonté) mais qui, en aucun cas, ne saurait être une nouvelle enveloppe corporelle. Le seul « être »

vérité, je vous le dis, si vous ne retournez pas en arrière et ne devenez pas comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » (*Matthieu*, XVIII, 3 ; voir aussi *Jean*, III, 5.) Mais le royaume des cieux dont parle le Seigneur est au-delà même de la solitude shankarienne. Autrement, serait-ce un « royaume » ?

[24] *L'Erreur spirite*, pp. 208 et suiv.

permanent est le Soi, le Soi transmigrant qui, dans l'hypothèse que nous envisageons pour le moment, reste prisonnier du domaine de l'individualité. Sauf dans le cas où le psychisme humain est en quelque sorte stabilisé (et stabilisé seulement pour toute la durée d'un cycle), le Soi se défait radicalement d'une certaine forme individuelle, d'ailleurs illusoire, pour en revêtir une autre, tout aussi illusoire, mais correspondant, croyons-nous, à l'état central d'un autre monde, purement psychique celui-là ; car nous ne retenons pas l'éventualité d'une déviation de l'être permanent dans un état supérieur, mais périphérique ; et nous ne la retenons pas parce que Guénon n'en parle pas et qu'une telle déviation, en tout état de cause, se conçoit fort mal. Ainsi la mort à un certain état coïncide avec la naissance à un autre ; comme dit Guénon, « c'est la même modification qui est mort ou naissance »[25]. L'état corporel humain étant pris comme point de départ, sa disparition coïncide avec la naissance à un état purement subtil ou psychique ; et, dans la manifestation subtile, il peut se faire que le Soi transmigre indéfiniment, jusque-là cependant que, dans un état ou un autre, il réalise, par la connaissance, sa libération hors du monde subtil.

7. Voilà donc le premier cas : celui où l'être qui est actuellement dans l'état individuel humain passe dans un autre état individuel, purement subtil ou psychique. Le second cas est celui où le Soi transmigrant, que nous prenons toujours au départ dans l'état humain, opère, par une réalisation de la connaissance, une sortie, virtuelle ou effective, des conditions de l'existence individuelle. Or, sur la voie ascendante de la réalisation, l'être actuellement dans l'état humain peut, dans l'hypothèse que nous envisageons maintenant, et où cet être est exonéré de la nécessité de passer par des états subtils, soit franchir d'un seul bond, si je puis ainsi dire, la distance qui le sépare de l'Identité suprême, la réalisation définitive et éternelle, soit n'atteindre qu'un certain degré le maintenant toujours dans la manifestation. Ce que Guénon appelle l'Homme universel (ou transcendant) est l'être qui, dans l'état humain (qui n'est plus alors qu'une pure apparence illusoire), a réalisé le Soi, l'Identité suprême. Et ce que Guénon appelle l'Homme édénique (ou primordial) est l'être qui, dans l'état humain, n'a réalisé seulement que la totalité des possibilités individuelles[26]. Celui-là est donc parvenu aux limites de toute individualité (sans être passé par les états individuels intermédiaires purement subtils), mais il n'a pas toutefois effectivement dépassé leur domaine. De même que dans l'état humain (la manifestation grossière) l'être qui est dans cet état (le Soi) peut obtenir la Délivrance effective (la réalisation du Soi), de même aussi, et à plus forte raison, l'état d'homme édénique peut être réalisé dès ici-bas. Dans la première hypothèse, l'être est devenu (si impropre que soit cette idée de « devenir ») l'Infini métaphysique et donc la Possibilité universelle ;

[25] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 174.

[26] Ces termes sont utilisés notamment dans *Le Symbolisme de la croix* et dans *La Grande Triade*. Nous verrons que l'expression d'*Homme universel* peut être prise dans deux acceptions différentes, l'une large, l'autre étroite. Il est bon de le savoir dès maintenant.

dans la seconde, il s'est identifié à la totalité des possibilités *individuelles* de manifestation[27] – mais non à la totalité des possibilités de manifestation, laquelle est l'Être principiel. Dans les deux cas, l'être actuellement dans l'état humain (en apparence) est affranchi de la nécessité de réaliser « en détail » les états subtils intermédiaires, individuels mais non humains ; il les contient tous en lui, synthétiquement. Mais probablement voit-on déjà où le bât blesse : l'Homme édénique est *en dessous* de l'Être principiel ; l'Homme universel est *au-dessus*, si nous comprenons que l'Homme universel est le Soi, c'est-à-dire celui qui a réalisé l'Identité suprême[28] ; nulle part nous ne voyons une dénomination précise pour désigner l'être qui a réalisé l'Être principiel.

8. D'une manière générale, il n'est pas indispensable que l'être transmigrant (le Soi) réalise, à partir d'un état A, un état B en passant par tous les états intermédiaires entre A et B. Il n'est même pas nécessaire qu'il réalise l'état B en sortant, par la mort, de l'état A. Cela est manifeste pour le *yogi* qui, dans l'état humain même, a réalisé l'Identité suprême[29]. La connaissance effective permet tout, en principe, à partir de n'importe quel état ; mais il faut qu'il y ait *opération* de la connaissance et cette condition rend la pensée de Guénon extrêmement nébuleuse. Est-ce que n'importe quel être est doué de la faculté de connaître ? Guénon admet des états, ou plutôt des suites d'états auxquelles l'état humain est étranger et par conséquent des « formes que nous ne serons jamais appelés à réaliser, comme les formes animales, végétales et minérales du monde corporel, parce qu'elles sont réalisées aussi par d'autres êtres dans l'ordre de la manifestation universelle, dont l'indéfinité exclut toute répétition »[30]. Guénon demeure dans un vague calculé, et il fait bien parce que la théorie de la transmigration universelle du Soi est foncièrement obscure. La pierre fondamentale de l'édifice est qu'il y a une indéfinité d'états, parmi lesquels l'état humain, et que dans chacun de ces états, le Soi est enfermé. Ce sont les « états multiples de l'être », c'est-à-dire les états multiples du Soi. Il y a donc des « séries transmigratoires » et la seule que nous connaissions bien est celle qui comprend l'état humain. Je crains d'ailleurs qu'elle seule soit intelligible et qu'ainsi, de ce fait, il n'y ait au fond aucune transmigration à prendre en considération. C'est ce que nous allons essayer d'éclaircir.

9. Il faut, auparavant, conclure ce chapitre. Il est intitulé : « double notion de réalisation » car c'est bien là son objet principal. Ce que nous nous sommes efforcé de mettre en évidence est, en effet que, d'une part, la Possibilité universelle est l'ensemble de tous les possibles, de manifestation et de non-manifestation, qui sont dans la nécessité de se réaliser et, les premiers, en mode existentiel ; et que, d'autre part, tout être autre que le Soi est dans la nécessité de

[27] *Le Symbolisme de la croix*, p. 27, note 1.
[28] *La Grande Triade*, p. 127 et *Le Symbolisme de la croix*..
[29] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, chap. XXVI.
[30] *Les États multiples de l'être*, pp. 99 et 100.

réaliser le Soi. La Possibilité universelle, c'est l'Infini métaphysique et l'Infini métaphysique c'est le Soi. On tire de là que le Soi est l'ensemble de toutes les possibilités qui sont dans la nécessité de *se réaliser* de quelque façon que ce soit. D'un autre côté, cependant, et en tant que le Soi ne s'est pas *réalisé* lui-même par la connaissance absolue (l'Identité suprême), l'être qui transmigre, l'être *viator* (et c'est le Soi) est appelé à *réaliser* des états de plus en plus élevés, jusqu'à la *réalisation* suprême. On voit donc que « réalisation » est un terme qui peut s'entendre de deux façons inverses l'une de l'autre. Y a-t-il contradiction ? Le Soi est-il fatalement appelé à se dissiper dans des états multiples, lesquels doivent être dissipés à leur tour par la connaissance, afin que le Soi se récupère dans son aséité et cela sans fin aucune ? Telle n'est évidemment pas la pensée de Guénon, pour qui l'Identité suprême est la Délivrance absolue. Elle est Délivrance en ce sens que le Soi connaît qu'il est éternel, qu'il ne s'est jamais dissipé et qu'il ne se dissipera jamais ; et, dans l'esprit de Guénon, il n'y a là aucune contradiction, car toute réalisation « dissipatrice » n'est telle que d'un point de vue autre que celui du Soi ; et, ainsi, l'Identité suprême ayant été réalisée, il est évident, pour le Soi, qu'il n'y a jamais rien eu que lui, qui est la Possibilité universelle. Pour nous en tenir aux états manifestés, nous dirons que la manifestation n'existe que de son point de vue et que, pour le Soi, il n'y a aucune manifestation réelle, il n'y en a jamais eu et il n'y en aura jamais.

CHAPITRE XVIII : LE SYMBOLISME DE LA CROIX

1. Considérons l'état humain. L'homme synthétise en lui, comme le montre l'embryologie[1], tous les êtres du monde qui est le sien (la « manifestation grossière »). C'est d'ailleurs pourquoi nous avons dit que dans le mode de la manifestation grossière ou corporelle, caractérisée par l'espace et le temps, l'homme occupe une position *centrale* et les êtres non humains des positions *périphériques*. Nous nous proposons, dans le présent chapitre, d'élucider certains points qui ont pu demeurer obscurs dans les précédents et, ce faisant, d'accentuer le caractère critique de notre analyse. Je ne connais aucun ouvrage d'ensemble consacré à Guénon qui ait convenablement étudié la question de la transmigration du Soi : sa complexité est d'ailleurs de nature à décourager les bonnes volontés les mieux intentionnées. Par conséquent, le lecteur ne peut me tenir rigueur des répétitions auxquelles je me crois obligé, qu'il s'agisse de thèmes généraux ou de références explicites à l'œuvre de notre auteur. En fait, ce présent chapitre est, à bien des égards, un doublet du chapitre précédent, je le reconnais. Mon excuse est la nature de l'œuvre de Guénon ; chacun de ses principaux livres est consacré au même objet ; les approches de celui-ci, seules, diffèrent. Il est donc extrêmement malaisé de rapporter systématiquement la pensée guénonienne à ses axes essentiels et les répétitions sont quasi inévitables[2].

2. Sur la voie ascendante de la réalisation spirituelle, l'être actuellement dans l'état humain (le Soi) peut franchir d'un seul élan la distance qui le sépare de

[1] *L'Erreur spirite*, p. 216.

[2] Le problème (inexistant pour nous) de la transmigration de l' « être actuellement dans l'état humain », le Soi, ne fait qu'un avec celui des cycles d'existence, nous l'avons déjà dit, en soulignant qu'il n'existe aucune étude de Guénon consacrée à cette question envisagée dans son ensemble total. Mais il décrit dans *Les États multiples de l'être* (p. 85, en note) que « les cycles cosmiques ne sont pas autre chose que les états ou degrés de l'Existence universelle, ou (que) les modalités secondaires quand il s'agit de cycles subordonnés et plus restreints ».

l'Identité suprême et, cela, par la vertu d'une connaissance absolument décisive. Ce cas est des plus rares, laissons-le de côté. Si l'être actuellement dans l'état humain ne réalise aucune connaissance décisive à quelque degré, il transmigrera, c'est-à-dire qu'après la mort, et dépouillant toute corporéité, il passera dans un état psychique dont nous avons tout lieu de supposer qu'il sera encore *central* par rapport à l'*Axis mundi* qui s'élève en direction de l'Être principiel. Si l'être dont nous parlons déviait de cette ligne, il occuperait alors, dans le monde nouveau qui est le sien – monde subtil purement psychique – une position *périphérique*, analogue à celle qu'occupe, dans notre monde, un être non humain (animal, végétal, etc.). Laissons également de côté cette éventualité. Si, dans l'état *individuel* nouveau qui est le sien, l'être (qui n'est plus un homme) ne réalise aucune connaissance décisive, il transmigrera à nouveau dans un autre état subtil (psychique) et individuel que nous supposerons à nouveau central. On est ainsi conduit à concevoir une indéfinité de mondes psychiques et, aussi longtemps que la connaissance décisive n'a pas été opérée, une succession de revêtements du Soi. Dans chacun des cas examinés ici, cette enveloppe est individuelle ; et, dans tous les cas, y compris celui de l'être dans l'état humain, cette individualité possède une certaine *amplitude* qu'il est proposé à l'être revêtu de cette *ampleur* de surmonter. Qu'il y parvienne, dans quelque état individuel central que ce soit, et l'être prisonnier de l'individualité correspondant au monde qu'il occupe, accèdera à l'universel – mais au premier degré de l'universel, qui est *Buddhi*. On peut, bien entendu, et dans tous les cas, concevoir une réalisation plus parfaite et même la réalisation du Soi par l'Identité suprême, puisque cette réalisation est déjà possible (bien que fort improbable) pour l'être qui est actuellement dans l'état humain ; mais alors il n'y aura plus de transmigration à considérer – laquelle transmigration, si je me suis bien fait comprendre, ne se déroule pas dans le temps ; elle est simplement une succession logique d'états, chacun de ceux-ci étant, en dehors du temps humain, la cause de l'état qui lui succède logiquement. Retenons donc principalement ceci : sauf dans un cas que nous examinerons plus tard, où l'individualité *humaine* persiste après la mort, cette individualité, dans le *samsâra* de la transmigration, s'éteint définitivement ; et aussi longtemps que l'être n'a pas au moins réalisé l'état buddhique, il demeure dans une condition individuelle qui, au-delà de l'état humain, est purement psychique.

3(a). Il y a donc seulement un monde de la manifestation appelée « grossière » par Guénon ; et c'est actuellement le nôtre, tel que nous le connaissons par nos sens corporels ; et il y a une multitude indéfinie de mondes purement psychiques ; de plus, dans chacun de ces mondes, nous devons distinguer un état central qui, dans notre monde « grossier », est l'état humain, et des états périphériques qui, également dans notre monde, sont les états animaux, végétaux et même minéraux. Tous les états centraux sont situés autour de l'axe du monde qui s'enracine dans l'Être principiel, non manifesté et fini. Tout état

central synthétise et récapitule les états périphériques de son monde ; mais ce n'est point parce que l'être, au sein d'un certain monde, bénéficie de l'état central qu'il a réalisé celui-ci ; pour en arriver là, il doit accomplir la totalisation de son individualité ; c'est alors, mais alors seulement, qu'il occupera effectivement le point de l'Axe du monde d'où il lui sera possible d'accéder à des états supra individuels ; car il occupera effectivement un point de la verticale appelée l'*exaltation*, qui est cet axe même, axe qui relie entre eux tous les états centraux concevables. L'homme, par exemple, occupe bien une position centrale dans la manifestation, parce que son *ampleur* individuelle est traversée par l'axe de l'*exaltation* ; mais il lui est nécessaire de réaliser totalement son individualité pour occuper effectivement le point d'intersection de son ampleur individuelle avec l'axe de l'exaltation[3]. Tout cela peut être symbolisé par une série de droites parallèles, chacune d'elles représentant un état individuel appelé « central » parce que cet état possède un centre, tous les centres étant situés sur l'axe vertical de l'exaltation. Ainsi chaque point de l'axe vertical ne représente pas une intersection du manifesté avec le non manifesté, ni, par conséquent, un accès à l'être principiel : il ne correspond qu'à *Buddhi* et toujours à *Buddhi*. Si nous appelons Homme édénique (ou primordial) quiconque a ainsi accédé à l'universalité de *Buddhi*, nous dirons que la nature de l'Homme édénique, malgré cette élévation à l'universel, est encore individuelle, puisque le point d'intersection, s'il est bien situé sur l'axe vertical, appartient encore à l'individualité humaine, précisément parce qu'il est un point d'intersection.

3(b). On a donc compris que la condition nécessaire mais non point suffisante pour que l'être individuel d'un monde quelconque accède à l'état supra individuel buddhique (car *Buddhi* est déjà universelle, bien que manifestée) est que cet être occupe effectivement, et non point seulement virtuellement, le centre de ce monde, le centre de son état central. Mais alors qu'en est-il des êtres périphériques du monde en question ? Considérons le cas de l'homme qui, effectivement, occupe, dans notre monde, une position centrale, ce qui n'implique évidemment pas qu'il ait accédé au centre buddhique de cet état central. Plusieurs questions se posent aussitôt. Qu'advient-il, après leur mort, des êtres qui, dans notre monde, occupent des positions périphériques ? La doctrine dit que le Soi est le substratum de tout être, quel qu'il soit. Si le Soi est prisonnier d'une forme individuelle autre que la forme humaine, qu'advient-il de lui après la mort de l'individu qui était son véhicule ? Où transmigre-t-il et comment ? Va-t-il, en quelque autre monde, occuper encore une position périphérique ? Ou va-t-il bénéficier d'une position centrale ? Ou bien, en retournant la question, est-ce que l'être qui occupe une position centrale dans un certain monde peut se retrouver, en un autre monde, dans une position

[3] *Le Symbolisme de la croix*, pp. 29 et 30 : « Le sens horizontal représente l'ampleur ou l'extension intégrale de l'*individualité* prise comme base de la réalisation. »

périphérique ? Ces questions n'appellent aucune réponse, parce qu'elles sont absurdes ; mais si absurdes soient-elles, il est impossible de ne pas se les poser ni de s'en poser d'autres encore. Que penser des anges ? Est-ce que chacun d'eux occupe une position centrale ou bien est-ce que tous occupent des positions périphériques ? Est-ce qu'un état angélique peut être réalisé par l'être qui se trouve actuellement dans l'état humain ? Guénon nous affirme qu'il y a, dans la manifestation universelle, des états qui sont « incomparablement plus différents de l'état humain qu'aucun philosophe de l'Occident moderne n'a jamais pu le concevoir, même de loin »[4] et il nous dit cela à propos des hiérarchies spirituelles, c'est-à-dire à propos des anges. Et voici la suite :

> « Mais malgré cela, ces mêmes états, 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, sans quoi il ne pourrait être question de la totalité d'aucun être, cette totalité devant, pour être effective, comprendre nécessairement tous les états tant de manifestation (formelle et informelle) que de non-manifestation, chacun selon le mode dans lequel l'être considéré est capable de le réaliser. »

3(c). La question est très embrouillée car un peu plus haut Guénon nous a dit :

> « Au fond, peu nous importe en elle-même l'existence des êtres extra-humains et supra-humains, qui peuvent assurément être d'une indéfinité de sortes, quelles que soient d'ailleurs les appellations par lesquelles on les désigne ; si nous avons toute raison pour admettre cette existence, ne serait-ce que parce que nous voyons aussi des êtres non humains dans le monde qui nous entoure et qu'il doit par conséquent y avoir dans les autres états des êtres qui ne passent pas par la manifestation humaine (n'y aurait-il que ceux qui sont représentés dans celui-ci par ces individus non humains), nous n'avons cependant aucun motif pour nous en occuper spécialement, non plus que des êtres infra-humains, qui existent bien également et qu'on pourrait envisager de la même façon. Personne ne songe à faire de la classification détaillée des êtres non humains du monde terrestre l'objet d'une étude métaphysique ou soi-disant telle ; on ne voit pas pourquoi il en serait autrement par le simple fait qu'il s'agit d'êtres existant dans d'autres mondes, c'est-à-dire occupant d'autres états qui, si supérieurs qu'ils puissent être par rapport au nôtre, n'en font pas moins partie, au même titre, du domaine de la manifestation universelle. »[5]

[4] *Les États multiples de l'être*, p. 98.
[5] *Les États multiples de l'être*, pp. 97 et 98.

J'ai tenu à citer ce texte entièrement, malgré sa longueur. Il montre avec quelle désinvolture Guénon évite la question de savoir comment un être individuel actuellement dans une position périphérique, dans quelque monde que ce soit, peut sortir de cette condition pour occuper un état central, indispensable à la réalisation des états universels – ou, inversement, sortir de l'état central d'un monde pour occuper un état périphérique dans un autre monde. Or ces questions ne sont pas oiseuses pour quiconque affirme la transmigration universelle du Soi.

3(d). On peut comprendre, à la rigueur, qu'un être (c'est-à-dire le Soi dans telle ou telle condition) s'élève dans un état central (par là que cet état est traversé par la verticale de l'exaltation) à un autre état central et, cela, indéfiniment s'il le faut, et en tout cas aussi longtemps que, dans aucun de ces états, l'individualité n'a été surmontée ; mais le cas des êtres périphériques reste obscur, en ce sens qu'on ne comprend pas comment un être périphérique peut sortir de cette condition excentrique à quelque degré de ce soit de l'existence universelle. Pour l'être humain, la question se pose en particulier pour les êtres animaux, végétaux, etc. ; mais elle se pose également pour les êtres angéliques qui, selon Guénon, sont déjà supra individuels et qui, par conséquent, ne peuvent être figurés dans le symbolisme par une « ampleur » horizontale puisqu'une telle ampleur est toujours individuelle. Comment, en effet, comprendre autrement le texte suivant ?

> « Le double épanouissement de l'être[6] peut être regardé comme s'effectuant, d'une part, horizontalement, c'est-à-dire à un certain niveau ou degré d'existence déterminé et, d'autre part verticalement, c'est-à-dire dans la superposition hiérarchique de tous les degrés. Ainsi, le sens horizontal représente l'ampleur ou l'extension intégrale de *l'individualité prise comme base de la réalisation*, extension qui consiste dans le développement indéfini d'un ensemble de possibilités soumises à certaines conditions spéciales de manifestation ; et il doit être bien entendu que, dans le cas de l'être humain, cette extension n'est nullement limitée à la partie corporelle de l'*individualité*, mais comprend toutes les modalités de celle-ci, l'état corporel n'étant proprement qu'une de ces modalités. »[7].

Je crois indispensable d'exposer à nouveau ce dont il est question ici.

4. La série transmigratoire à laquelle appartient en tout cas l'état humain passe par la station de l'Homme édénique, qui totalise synthétiquement tous les états individuels. Ainsi l'être qui est actuellement dans l'état humain (et sauf

[6] Rappelons une fois de plus que l' « être » est le Soi envisagé dans telle ou telle condition de l'existence.
[7] *Le Symbolisme de la croix*, pp. 29 et 30. Souligné par moi.

déviation, hypothèse que nous ne pouvons peut-être pas absolument écarter, bien qu'elle soit, en tout état de cause, difficilement concevable), demeure, dans son voyage transmigratoire, sur ce que nous pouvons appeler l'Axe du monde. Celui-ci, à la façon d'un *fil*, relie les uns aux autres *tous les centres des états centraux*. Rappelons qu'un état est dit central quand il possède lui-même un centre par où passe l'Axe du monde (ou Arbre de vie), lequel est le *fil* appelé *sutrâtma* en sanskrit[8]. Mais ce fil, ou Axe, ou Arbre de vie, est déjà lui-même *Buddhi* : nous avons exposé plus haut que *Buddhi* pouvait être comprise soit comme un état « horizontal » par-delà tous les états horizontaux individuels hiérarchiquement superposés, soit comme un axe « vertical » rassemblant tous les centres des états centraux. L'homme ordinaire qui s'engage sur la voie de la connaissance a donc en vue première *Buddhi* ; et quand il a réalisé *Buddhi,* c'est-à-dire quand l'être qu'il est s'est identifié à *Buddhi*, il est, par le fait même, au-delà de tous les états individuels, quels qu'ils soient ; il les comprend en lui, encore qu'il ne soit pas nécessaire qu'il les ait tous effectivement réalisés. L'Homme édénique, encore appelé ailleurs Homme primordial ou Homme véritable, c'est l'Homme arrivé au degré de *Buddhi*, par là seulement qu'il a atteint le centre de sa propre individualité. Si nous représentons par une ligne *horizontale* l'individualité humaine (mais aussi n'importe quel état individuel central) – ligne à laquelle, comme dans *Le Symbolisme de la croix* de Guénon, nous donnerons le nom d'*ampleur* ; – et par une ligne *verticale*, perpendiculaire à la précédente, l'*exaltation* – la suite de tous les centres des états centraux – cette ligne verticale sera *Buddhi* ; et tout point d'intersection d'une ligne horizontale et de la ligne verticale sera un état participant de *Buddhi*. Un tel point, en effet, appartient à *Buddhi* ; mais il y a lieu de remarquer que ce point d'intersection appartient encore à l'état individuel pris comme base de la réalisation. S'agissant donc de l'état humain, le point dont nous parlons représentera l'état humano-buddhique – celui de l'Homme édénique et non point de l'Homme universel.

5. Comprendre Guénon est une chose ; admettre ce qu'il enseigne en est une autre, et qui exige que l'on soit d'accord avec sa métaphysique. Nous comprenons que tout état individuel central s'inscrit dans la représentation cruciale, l'*ampleur* représentant les modalités indéfinies d'un état individuel quelconque (par exemple l'état humain), pourvu que cet état, répétons-le, soit central ; nous comprenons aussi que l'*exaltation* est l'axe perpendiculaire aux ampleurs, chacun des points de cet axe étant celui où un état individuel, sans cesser d'être tel, s'universalise en *Buddhi*. Ce symbolisme de la croix est muet quant au passage à l'être principiel (et, plus encore, quant aux états de non-manifestation que, selon Guénon, il y a lieu cependant de considérer encore). Or, nous dit notre auteur, « la plupart des doctrines traditionnelles symbolisent la réalisation de l'Homme universel par un signe qui est partout le même : c'est

[8] *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, page 392.

le signe de la croix ». Mais l'Homme universel étant au-delà de toutes conditions, est la totalisation effective de l'« être » (le Soi) ; et cette totalisation est la même chose que ce que la doctrine hindoue appelle la Délivrance (*Moksha*)[9]. Il s'ensuit que si l'axe vertical représente *Buddhi* et chaque point de cet axe une participation à *Buddhi*, il y a manifestement une contradiction ; car l'état buddhique n'est point celui de l'*Homme universel* au sens strict de cette expression. *Buddhi*, est-il enseigné aussi par la doctrine hindoue, est, en effet, la première production de l'Être principiel ; c'est l'intellect supérieur, le premier degré de la manifestation[10]. Pour que donc le centre d'un état, situé sur l'axe vertical, indique la Délivrance, il faut que cet axe vertical soit plus que *Buddhi*, d'une part et, d'autre part, qu'une ampleur puisse représenter toutes les modalités d'un état *quelconque* et pas seulement toutes les modalités d'un état individuel. En d'autres termes, l'état universel buddhique devrait alors être figuré par une ampleur particulière ; mais le moyen de concevoir cela ? Où finit la hiérarchie des états individuels horizontaux ? Où apparaît l'état purement buddhique ? Ces questions ne peuvent recevoir aucune réponse cohérente, et d'ailleurs ce n'est pas cela que nous enseigne Guénon. Une *ampleur* ne concerne qu'un état individuel dans toute son extension, l'état humain (corporel et psychique) étant une *ampleur* parmi une indéfinité d'autres ; force est de voir, alors, en chaque point de la ligne verticale de l'*exaltation*, un lieu où une certaine individualité, prise dans toute son extension (et en dehors de l'individualité humaine il ne saurait se trouver que des individualités purement psychiques) débouche sur l'état buddhique, mais sans que l'individualité considérée soit vraiment transcendée, parce que *tout point de la ligne buddhique appartient aussi à une certaine ampleur individuelle*. Considérons plus spécialement le cas de l'individualité humaine, avec ses modalités corporelles et psychiques, ce qui est normal puisque, comme le souligne Guénon, cet état est le nôtre. Il est clair, en vertu de ce qui précède, que lorsque l'être actuellement dans l'état humain a réalisé son centre sur la ligne buddhique verticale de l'exaltation, on ne peut pas parler d'*Homme universel* « dans la plénitude de la vraie acception de ce mot », c'est-à-dire en tant qu'il désigne l' « être total » (le Soi), mais seulement d'*Homme édénique*, c'est-à-dire d'Homme buddhique. Notre auteur a prévu l'objection, et il y répond d'avance de la façon suivante :

> « Si l'Identité suprême *n'est réalisée effectivement que dans la totalisation des états multiples*, on peut dire qu'elle est *en quelque sorte* réalisée déjà *virtuellement* au stade "édénique", *dans l'intégration de l'état humain ramené à son centre originel*, centre qui est d'ailleurs (…) le point de communication directe avec les autres états. »[11]

[9] *Le symbolisme de la croix*, p. 31.
[10] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 81.
[11] *Le Symbolisme de la croix*, p. 32. Souligné par moi.

Cette explication n'en est pas une car, en un certain sens, tout état comporte *virtuellement* l'Identité suprême, sans quoi celle-ci ne serait réalisable en aucune façon. La vérité est que l'accession au « centre », sur la ligne verticale buddhique, correspond, pour l'individu humain, à la réalisation de l'Homme édénique et non point à celle de l'Homme universel. L'Homme édénique doit encore épuiser la totalité des points de la ligne verticale, pour dépasser son état ; et comme *ces points sont tous buddhiques et ne sauraient être que buddhiques*, il n'aura même pas encore, en les parcourant tous, accédé à l'état d'Être principiel ni par conséquent, et à plus forte raison, réalisé le Soi – si l'Homme universel signifie bien le Soi[12].

6(a). Nous devons cependant prévoir une objection. Il nous sera dit qu'il suffit de réaliser un point buddhique pour réaliser complètement *Buddhi* et que, d'un certain point de vue – nous verrons cela – *Buddhi* peut être incluse dans la considération de l'Être principiel[13] ; ainsi, accéder à son centre pour l'être qui est actuellement dans l'état humain (ou dans un état individuel quelconque, pourvu qu'il soit central), c'est aussi, de quelque façon, accéder à l'Être principiel. Mais nous savons que l'Être principiel fini n'est pas l'Infini métaphysique, le Soi ; et nous ne voyons pas, dans le symbolisme de la croix selon Guénon, que le passage de l'Être principiel à l'Infini métaphysique soit représenté d'une manière ou d'une autre ; et ainsi ce symbolisme n'exprime pas l'Homme universel en tant que celui-ci est « l'être total », le Soi. Néanmoins, Guénon écrit :

> « On doit comprendre dès maintenant que la totalité 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. »

Autrement dit, on doit comprendre que le symbolisme de la croix se rapporte à l'Homme universel, en tant que celui-ci totalise tous les états de l'« être ». Mais c'est ce qui est loin d'être évident ; c'est même là ce que l'on ne conçoit pas, même lorsqu'il nous est proposé de voir en *Buddhi* le « rayon spirituel » émané d'*Âtmâ*[14] ; car *Âtmâ* est évidemment au-delà de la manifestation, et il nous est dit formellement que *Buddhi* est un principe manifesté – le plus grand de tous, certes, mais manifesté quand même, et la première production de l'Être principiel.

---

[12] Cette réserve est destinée à tenir compte des deux sens de l'expression « Homme universel » (*Le Symbolisme de la croix*, p. 24). L'Homme universel, *au sens le plus élevé de cette expression*, est « l'être » qui a réalisé le Soi et par conséquent conquis la Délivrance.

[13] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 152. « Nous avons alors à considérer dans l'Être un nouveau ternaire… etc. »

[14] *Ibidem*, p. 82. Âtmâ, c'est le Soi.

(6b). Il nous faut revenir en arrière pour considérer le point de vue selon lequel une ampleur pourrait figurer, dans le symbolisme de la croix selon Guénon, non point toujours un état *individuel* pris dans son intégrité, mais un état *quelconque* de l'indéfinité des états dont la totalisation correspond à l' « être »[15].

> « Le signe de la croix représente nettement la façon dont cette réalisation (celle de l'Homme universel) est atteinte par la communion parfaite de la totalité des états de l'être, harmoniquement et conformément hiérarchisés, en épanouissement intégral dans les deux sens de l'*ampleur* et de l'*exaltation* (…). Ce double épanouissement *de l'être* peut être regardé comme s'effectuant, d'une part, horizontalement, c'est-à-dire *à un certain niveau ou degré d'existence déterminée* et, d'autre part, verticalement, c'est-à-dire dans la superposition hiérarchique de tous les degrés (…). Dans cette représentation cruciale, l'expansion horizontale correspond donc à l'indéfinité des modalités possibles d'un même état d'être considéré intégralement, et la superposition verticale à la série indéfinie des états de l'être total. »[16]

Ce texte est évidemment en contradiction avec ce qui nous a été dit ailleurs sur le caractère individuel d'une « ampleur ». Le symbolisme se veut *total* : dans sa totalité, il représente l'Infini métaphysique (ou la Possibilité universelle) ; et l'axe vertical est le « rayon spirituel » émané d'Âtmâ : ce dernier point a été examiné plus haut. Ce qu'il reste à voir est ceci : les lignes horizontales, les *ampleurs*, représentent maintenant tout aussi bien des états individuels que des états supra individuels. S'il en est ainsi, ces deux sortes d'états devraient être distingués clairement par la représentation symbolique. Mais justement la conception même du symbole ne permet pas d'opérer la distinction entre les états individuels et les états supra individuels qui sont ici superposés confusément. Cette confusion oblige à refuser cette interprétation et à ne voir, dans les *ampleurs* horizontales que les représentations d'états individuels. Alors le symbole est cohérent, mais il ne concerne plus la totalité des états de l' « être » ; il concerne seulement les états individuels, en tant qu'ils s'universalisent dans le sens de l'*exaltation*. Et la ligne verticale de cette *exaltation* représente *Buddhi*, qui n'est pas individuelle mais déjà universelle.

7. Même conçu de la façon cohérente qui vient d'être dite, nous ne pouvons faire nôtre le symbolisme guénonien de la croix. C'est que nous ne voyons aucune raison de supposer, au-delà de l'état humain, une indéfinité d'états

[15] N'oublions jamais que lorsque Guénon parle de l'*être* – sans majuscule – il s'agit du Soi ou de l'Infini métaphysique, et non de l'Être – avec une majuscule – principe de la manifestation et principe fini.
[16] *Le Symbolisme de la croix*, pp. 29 et 30. Souligné par moi.

individuels *non humains* et nécessairement purement psychiques parce que non corporels. Du moins, nous ne voyons aucune raison de supposer une telle indéfinité d'états centraux, c'est-à-dire d'états tels que chacun d'eux aurait un centre buddhique ; car quant à la possibilité d'états périphériques purement psychiques, la question demeure ouverte et nous la laissons de côté pour le moment.

Dès lors que nous restituons à l'état humain toute sa dignité, en repoussant l'idée d'une multitude d'états purement psychiques et non humains par où l'« être » actuellement dans l'état humain aurait à passer de par la fatalité transmigratoire imputable à l'ignorance, dès lors aussi nous retrouvons le symbolisme de la croix dans toute sa pureté. Il n'y a qu'une *ampleur*, qui est celle de l'individualité humaine et, bien entendu, il n'y a qu'une *exaltation*. Celle-ci représente la descente de l'Esprit-Saint vivificateur dans l'homme ; et le point d'intersection de l'*ampleur* et de l'*exaltation* est *le cœur de l'homme où Dieu réside*. L'*exaltation,* ainsi conçue, est l'Arbre de vie qui aboutit au Christ éternellement en gloire au plus haut des cieux, fonction humano-divine qu'exprime *Buddhi*. *Buddhi*, en effet, relève directement de l'Être principiel infini, *Ishwara*, le Seigneur. Comprenons bien que si le Christ est éternellement en gloire au plus haut des cieux, notre vision temporelle est que le Christ, crucifié sur la croix, est monté aux cieux après sa résurrection. Les deux vues, l'éternelle et la temporelle, ne sont nullement exclusives l'une de l'autre. C'est bien à un moment donné de l'histoire humaine que Jésus-Christ, vrai homme et vrai Dieu, a été crucifié, est ressuscité d'entre les morts et est monté au plus haut des cieux ; mais, au plus haut des cieux, il exerce une fonction médiatrice qui transcende le temps conçu comme une succession irréversible d'avant et d'après. C'est pourquoi, dans toutes les traditions antérieures au christianisme, nous pouvons déceler des conceptions qui anticipent sur la Révélation, c'est-à-dire sur le Christ historiquement connu. (Quant à la tradition islamique, il en va autrement, mais nous devons pour le moment laisser cette question en suspens.)[17] Le Christ historique est cloué sur la croix. Il est déchiré entre l'*ampleur* horizontale humaine et l'*exaltation* verticale divine. Mais, ainsi déchiré, il réalise l'union « théocosmique » du créé et de l'Incréé. C'est en souffrant indiciblement la contradiction qui oppose le créé à l'Incréé et vice-versa, que le Christ détruit cette contradiction et lui substitue l'union cruciale. Quiconque, par conséquent, qui suit le Christ, doit, de quelque façon, porter sa

[17] L'islam salue le Christ comme un des cinq (parfois sept) grands prophètes (Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mohammed) ; il est le « sceau de la sainteté » tandis que Mohammed est le « sceau de la prophétie » (Mohammed est donné comme fermant le cycle prophétique qu'il récapitule). Mais l'islam refuse absolument les souffrances et la mort de Jésus sur la croix : il n'a souffert et il n'est mort qu'en apparence (*Coran*, IV, 156), ce qui est du docétisme. D'ailleurs, toujours vivant, Jésus, selon la tradition islamique, doit revenir à la fin des temps (*Coran*, IV, 159). Peut-être est-il celui qu'annoncera l'*Imâm* caché qui doit se manifester à la fin des temps, pour les clôturer, et dont parle le shi'isme duodécimain ? Cette hypothèse se heurte à cette objection que, selon le shi'isme, l'*Imâm* attendu et actuellement occulté, encore appelé le *Mahdi*, ne saurait être qu'un descendant du prophète par Fâtima, sa fille, et épouse d'Ali ibn Abî Tâlib, le premier des douze *imâms*.

croix. Il doit porter sa propre croix, la croix que Dieu lui a réservée, et qui est à la mesure de ses forces : « Qui ne prend pas sa croix et ne marche pas *derrière moi* n'est pas digne de moi », dit l'Évangile (*Matthieu*, X, 38). Le Christ en gloire est l'Homme universel parce qu'il est le Verbe fait homme ; aucun homme n'est, de soi, Homme universel, mais tout homme est appelé à s'universaliser par le Christ en se christifiant – le Christ ne serait-il connu que « dans le secret ».

CHAPITRE XIX : HOMME ÉDÉNIQUE ET HOMME UNIVERSEL

1. L'état d'*Homme édénique* (ou « véritable » ou « primordial ») est, nous dit Guénon, celui de l'être qui, à partir de l'état humain, a réalisé intégralement son individualité, son *ampleur* individuelle. Il est donc parvenu au degré de *Buddhi*, mais il ne l'a pas transcendé. En effet, l'état buddhique est symboliquement représenté par le point d'intersection de l'*ampleur* et de l'*exaltation* ; il appartient donc à la fois à l'*ampleur* et à l'*exaltation*. Toutefois, si la dimension de l'*ampleur* a été absolument épuisée, celui qui est arrivé au point d'intersection n'est qu'au pied de la ligne verticale de l'*exaltation*. Il participe donc à l'*exaltation*, mais rien de plus ; il se trouve (verticalement) en face de l'*exaltation*. En ce sens, il est semblable à Adam au pied de l'Arbre de vie, dans le jardin d'*Eden*. Il n'est pas le Christ, car le Christ est totalement *ampleur* (homme Jésus) et *exaltation* (vie divine incréée) ; mais il est dans la position requise pour être christifié et, par le Christ, accéder à la contemplation unitive de l'Être infini incréé, Un et Trine. Notre vision chrétienne des choses nous oblige à voir, en effet, dans la verticale de l'*exaltation* l'Esprit-Saint qui procède du Christ en gloire au plus haut des cieux et qui vivifie l'homme. Vivificateur est un des noms du Saint-Esprit ; et c'est le Christ, Verbe incarné, qui donne l'Esprit-Saint. « Recevez l'Esprit-Saint », dit le Christ ressuscité aux disciples[1]. Ainsi, à ce principe que l'hindouisme appelle *Buddhi* répond, dans un contexte chrétien de pensée, tantôt l'Esprit-Saint et tantôt le Christ en gloire.

2. Il conviendrait de développer tout ce qui a trait au péché originel – et nous le ferons s'il se présente à nous une autre occasion de le faire ; pour le moment, nous nous bornerons à quelques remarques. L'Arbre de la Science du bien et du mal, sur lequel Adam ne devait point porter la main, est identiquement l'Arbre

[1] *Jean*, XX, 22.

de Vie ; cela se déduit du fait que, dans la *Genèse*, les deux arbres sont « au milieu du jardin » (II, 9 ; III, 3 ; III, 22). Guénon a bien vu cela[2]. L'Arbre de vie est l'axe vertical de la croix ; il représente l'Esprit-Saint en tant que celui-ci est donné par Jésus-Christ (car, dans le mystère de l'Être infini, l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils comme d'un même principe) – tandis que l'axe horizontal représente l'humanité de Jésus ; et le Christ, vrai homme et vrai Dieu, est écartelé sur la croix : ainsi, par son axe vertical, la croix devient source de vie (*Jean*, III, 14 et 15). D'autre part, l'Arbre de Vie est l'*Axis mundi* qui relie Dieu à l'homme. Adam était au pied de cet Axe, de cet Arbre, et devait s'abstenir d'y toucher. Satan instigua Adam et Eve à la désobéissance : « Prenez de ce fruit ! Vous ne mourrez pas ; mais *Elohim* sait qu'au jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez *comme Elohim*, connaissant le bien et le mal (*Genèse*, III, 4 et 5). » Adam et Eve auraient dû obéir à l'ordre de Dieu en repoussant la tentation ; c'est alors que leur liberté d'élection se serait changée en liberté de dilection et qu'à la « connaissance du soir » aurait succédé la glorieuse « connaissance du matin ». Mais il n'en fut pas ainsi. Au pied de l'Arbre de Vie, symbole du Vivificateur, Eve y porte la main et y cueille le fruit. Péché d'orgueil, dit saint Thomas d'Aquin ; mais il ne l'aurait pas dit s'il n'avait su que la tentation était de s'égaler à Dieu. Si Adam n'avait pas touché à l'arbre, il aurait obéi au commandement divin ; et par cet acte d'obéissance, il aurait été confirmé dans l'état de liberté qui était le sien ; il eût vu Dieu face à face sans en mourir, car il eût été, non point le Christ, sans doute, mais *semblable* au Christ. La transgression eut cet effet qu'Adam fut chassé du paradis terrestre, ce qui signifie qu'il cessa d'être l'*Homme édénique*. Or ce que Guénon enseigne est que l'homme peut, par la connaissance seule, et sans le secours d'aucune « grâce » divine (mais non point sans celui des rites initiatiques par lesquels est transmise l' « influence spirituelle ») retrouver cet état et même le dépasser comme l'eût fait Adam lui-même si, dans l'obéissance, il avait triomphé de l'épreuve ; autrement dit s'il s'était lui-même *librement construit* à l'occasion de l'épreuve. Remarquons que dans la synthèse guénonienne l'état d'Homme édénique est une station sur le chemin dont le terme est la Délivrance, la réalisation de l'Homme universel par l'Identité suprême. De même, l'état d'Adam au pied de l'Arbre, au moment de l'épreuve, n'est pas l'état définitif auquel Dieu le destinait, état surnaturel de par la vision de l'essence divine, et non plus seulement naturel. Mais entre l'enseignement de l'Église et celui de Guénon, il y a cette différence essentielle que notre auteur parle d'Identité suprême et non de vision béatifique. Pour Adam, comme pour les anges, il devait y avoir, selon les expressions de saint Augustin rappelées plus haut, une « connaissance du soir » et une « connaissance du matin ». Cette « connaissance du matin », connaissance supérieure, Adam ne l'obtint pas en raison de l'usage illicite qu'il fit de sa liberté ; et c'est pourquoi le Verbe devait se manifester par la suite sous une forme d'homme. Mais si la démarche

[2] *Le Symbolisme de la croix*, p. 127, note 1.

intellectuelle de Guénon ne contredit pas l'enseignement biblique en ceci qu'elle suppose un état suprême au-delà de l'état édénique, les conclusions de notre auteur sont cependant à rejeter, car l'Homme universel, selon la doctrine chrétienne la plus orthodoxe, est le Christ, tandis que pour Guénon c'est le Soi.

3. L'état d'Homme édénique, nous dit Guénon, n'est qu'une étape sur le chemin qui mène à la Délivrance définitive :

> « Celui qui est parvenu à la réalisation totale et à l'Identité suprême n'est plus à proprement parler un homme, au sens individuel de ce mot, puisqu'il a dépassé l'humanité et est entièrement affranchi de ses conditions spécifiques, aussi bien que de toutes les autres conditions limitatives de quelque état d'existence que ce soit. Celui-là est donc devenu effectivement l'Homme universel, tandis qu'il n'en est pas ainsi pour l'Homme véritable, qui est seulement identifié en fait à l'Homme primordial[3] ; cependant, on peut dire que celui-ci est déjà *tout au moins virtuellement* l'Homme universel (…). Il n'en est pas moins vrai, assurément, qu'entre l'état total et inconditionné qui est celui de l'Homme transcendant, identique à l'Homme universel, et un état conditionné quelconque, individuel ou supra individuel, si élevé qu'il puisse être, *aucune comparaison n'est possible lorsqu'on les envisage tels qu'ils sont eu eux-mêmes*. »[4]

L'état d'Homme édénique étant un état encore conditionné, il n'y a pas de comparaison possible entre cet état et celui de l'Homme universel. Comme dit ailleurs notre auteur, « si le passage à certains états supérieurs constitue en quelque façon, relativement à l'état pris pour point de départ, une sorte d'acheminement vers la Délivrance, il doit cependant être bien entendu que celle-ci, lorsqu'elle sera réalisée, impliquera toujours une *discontinuité* par rapport à l'état dans lequel se trouvera actuellement l'être qui l'obtiendra et que, quel que soit cet état, cette discontinuité n'en sera ni plus ni moins profonde »[5]. Dans tous les cas, y compris par conséquent celui de l'Homme édénique, il n'y a – je cite encore Guénon – « entre l'état de l'être non délivré et celui de l'être délivré aucun rapport comme il en existe entre différents états conditionnés ». C'est pourquoi, comme nous l'avons rappelé tant de fois, aux yeux de l'être qui a réalisé le Soi (lequel, étant l'Infini métaphysique, transcende l'Être principiel fini) la manifestation, c'est-à-dire l'Existence, est rigoureusement nulle ; et c'est aussi pourquoi, en allant au fond des choses, l'Être principiel, fini et non manifesté, n'est rien au regard du Soi.

---

[3] C'est-à-dire : l'Homme édénique.
[4] *La Grande Triade*, p. 130. Souligné par moi.
[5] *Les États multiples de l'être*, pp. 101 et 102.

4. L'expression « Homme universel » est d'ailleurs ambiguë chez Guénon lui-même. Une lecture attentive montre en effet qu'elle désigne soit, d'une manière tout à fait radicale, celui qui, actuellement dans l'état humain, a réalisé le Soi, soit encore celui qui, toujours à partir de l'état humain, a seulement réalisé *Buddhi*. C'est que, nous dit Guénon, « cette notion d'Homme universel peut être envisagée à différents degrés et avec des extensions diverses » ; elle peut même être restreinte à l'humanité elle-même, « envisagée soit dans sa nature spécifique, soit même dans son organisation sociale. À un autre degré, déjà plus étendu, la même notion peut embrasser le domaine d'existence correspondant à tout l'ensemble d'état d'être déterminé, quel que soit d'ailleurs cet état ». Ici Guénon renvoie son lecteur à *L' Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, chapitre XIII[6], en indiquant que son propos se rapporte à *Vaishwânara* ; et, en effet, dans ce chapitre, il écrit que *Vaishwânara* est, comme le montre la dérivation étymologique de cet mot, *Âtmâ* (le Soi), à la fois « tout » (*vishwa*) et « homme » (*nara*) en tant qu'individu. *Vaishwânara* est donc un nom qui convient à celui qui, actuellement dans l'état humain, prend cet état comme « support », réalise l'Identité suprême et devient ainsi le « Tout » lui-même, lequel est identiquement l'Infini métaphysique[7]. Cependant, il faut nuancer :

> « *Vaishwânara* est (…) l'Homme universel envisagé plus particulièrement dans le développement complet de ses états de manifestation et sous l'aspect spécial de ce développement. Ici l'extension de ce terme semble même être restreinte à l'un de ces états, le plus extérieur de tous, celui de la manifestation grossière qui constitue le monde corporel ; mais cet état particulier peut être pris pour symbole de tout l'ensemble de la manifestation universelle dont il est un élément. »[8]

5. Pourquoi cet état particulier peut-il être pris pour symbole de tout l'ensemble de la manifestation universelle (lequel ensemble, d'ailleurs, n'est pas le « Tout » qui, lui, comprend également la non-manifestation) dont il est un élément ? Parce qu'il est pour l'être humain la base et le point de départ obligé de toute conception :

> « Il suffira donc, comme en tout symbolisme, d'effectuer les transpositions convenables, suivant les degrés auxquels la conception devra s'appliquer. C'est en ce sens que l'état dont il s'agit peut être rapporté à l'Homme universel et décrit comme constituant son corps, conçu par analogie avec celui de l'homme individuel, analogie qui est celle du macrocosme et du microcosme. »

[6] Chapitre XIII de l'édition de 1941, p. 129.
[7] *Les États multiples de l'être*, pp. 18 et 19.
[8] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 129 et 130.

Donc on peut considérer que la notion d'Homme universel a, chez Guénon, deux significations principales. D'un côté, cette notion embrasse le domaine d'*existence* correspondant à tout l'ensemble d'un état déterminé, quel que soit d'ailleurs cet état ; et alors cette signification, dans tous les cas concevables, n'est jamais que cosmologique[9] ; d'un autre côté, cette même notion se rapporte proprement au Soi. Dans la première acception, l'Homme universel peut très bien être quiconque a réalisé *Buddhi* (puisque *Buddhi* est dans l'Existence) et alors il n'y a aucune différence entre l'Homme universel et l'Homme édénique. Dans la seconde, cette même notion d'Homme universel est étendue à quiconque a réalisé le Soi, l'« être total » comme dit Guénon, l'Infini métaphysique par conséquent. Reconnaissons que Guénon s'explique clairement là-dessus, comme le montre l'extrait qui va suivre, sauf en ceci que, dans cet extrait, il réserve la dénomination d'Homme universel exclusivement à celui qui a réalisé le Soi, tandis que, dans d'autres passages de son œuvre, il ne fait pas cette réserve expresse, ce qui, en fin de compte, est une cause possible de confusion :

> « Il convient de réserver cette dénomination d'Homme transcendant à celui qu'on appelle parfois Homme divin ou Homme spirituel, c'est-à-dire à celui qui, étant parvenu à la réalisation totale et à l'Identité suprême n'est plus à proprement parler un homme au sens individuel de ce mot, puisqu'il a dépassé l'humanité et est entièrement affranchi de ses conditions spécifiques, *aussi bien que de toutes les autres conditions limitatives de quelque état d'existence que ce soit*. Celui-là est donc devenu effectivement l'Homme universel, tandis qu'il n'en est pas ainsi pour l'Homme véritable, qui est seulement identifié en fait à l'Homme primordial ; cependant, on peut dire que celui-ci est déjà tout au moins virtuellement l'Homme universel. »[10]

Remarquons qu'ici encore Guénon demeure dans une certaine indétermination, car il parle d'états d'existence. Or l'être principiel non manifesté transcende l'ordre de l'existence et celui qui a réalisé l'Identité suprême transcende l'Être principiel lui-même.

6. Résumons. Pour l'hindouisme, *Buddhi* est la première *production* de l'Être principiel, *Ishwara* ; c'est l'intellect cosmique universel qui régit le reste de la manifestation qu'il subsume ; mais c'est aussi le « rayon » vivificateur (*sûtrâtmâ*) qui descend jusqu'au cœur de l'homme. Pour Guénon, aux yeux de qui *Ishwara* n'est pas l'Être principiel infini, mais l'Être principiel fini, *Buddhi* est principalement ce rayon « vivificateur » qui passe par tous les centres des

[9] *Le Symbolisme de la croix*, p. 24.
[10] *La Grande Triade*, pp. 126 et 127. L'Homme véritable, c'est l'Homme édénique.

états de l'être, lesquels sont en multitude innombrable. Seulement Guénon fait dériver ce rayon non de l'Être principiel fini, mais directement d'*Âtmâ* ; et cette vue ne concorde pas avec l'enseignement selon lequel *Buddhi* est seulement une « production » de l'Être principiel fini, tandis qu'*Âtmâ* est le Soi. On objectera que c'est bien là cependant ce que suggère le terme *sûtrâtmâ*. L'objection est correcte, mais elle souligne seulement, du côté de l'hindouisme, une incohérence qui s'explique par la diversité des points de vue auxquels cette tradition touffue se réfère. Du côté de Guénon l'objection ne vaut rien. Si, comme il nous est dit, *Buddhi*, l'Intellect « supérieur », est « produite »[11], et produite par *Prakriti*, laquelle est l'Être principiel sous son aspect de « substance »[12], *Buddhi* ne peut être, en même temps, le rayon spirituel qui émane d'*Âtmâ* ; car, pour notre auteur, *Âtmâ* est le Soi et le Soi transcende l'être principiel.

Pour nous, la *Buddhi* de la tradition hindoue représente – mais la tradition hindoue l'ignore – soit le Christ en gloire au plus haut des cieux, le Verbe incarné transfiguré après sa résurrection, mais éternellement *kosmokrator* – soit l'Esprit saint qu'il prodigue aux créatures humaines d'ici-bas, lesquelles créatures sont appelées à participer de la gloire de ce Christ sauveur – ne serait-il connu que « dans le secret ». L'Esprit-Saint est alors le *sûtrâtmâ* qui relie le cœur de l'être humain au cœur sacré de Jésus (car le cœur de Jésus est le lieu où, dans la personne du Sauveur, le divin et l'humain sont une seule et même Réalité : mystère adorable de l'Incarnation du Verbe) et par là même l'être humain à Dieu[13].

7. *Buddhi* est, chez Guénon, une notion ambiguë. Oubliant, à ce qu'il semble, que *Buddhi*, dans l'hindouisme, est un principe produit qu'il faut situer dans l'ordre de l'Existence universelle, notre auteur – nous avons déjà noté la chose – énumère, dans *Le Roi du monde* (p. 30) les trois mondes constitutifs (*Tribhuvana*) et il écrit qu'ils correspondent aux mondes de la manifestation grossière, de la manifestation subtile (mondes d'individualités) et au *monde principiel non manifesté*, ce qui fait de *Buddhi*, qui est universelle, un principe non manifesté : chose tout à fait contradictoire, puisque *Buddhi* est un principe produit et que c'est l'Être principiel, producteur de *Buddhi*, qui est non manifesté. Le troisième monde du *Tribhuvana* est *Swar*, le ciel ou les cieux, le monde des anges où la tradition hindoue, qui ignore évidemment la véritable signification de *Buddhi*, situe ordinairement ce principe dans *l'ensemble des*

[11] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 63. Sept principes dont en premier lieu *Buddhi*, « sont, en même temps, production et productifs ».
[12] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 57. Nous étudierons le couple *Purusha-Prakriti* dans un prochain chapitre.
[13] Dieu est *Brahma*. En tant que résidant dans le cœur de tout homme, il est le Soi (*Âtmâ*) de cet homme ; mais alors la notion de Soi (ce Dieu en moi plus moi que moi-même, disait saint Augustin) *n'est pas* le Soi de Guénon, calqué sur le Soi de Shankarâcharya.

états supérieurs aux états individuels, ce que, ailleurs, Guénon dit lui-même[14]. Car puisque l'état buddhique est un état supra individuel – un état universel – cet état fait évidemment partie de « l'ensemble des états supérieurs ».

[14] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 132, note 1.

CHAPITRE XX : POLARISATION DE L'ÊTRE PRINCIPIEL

1. Revenons à l'Infini métaphysique et à la Possibilité universelle dont Guénon a quelque peine à nous faire comprendre qu'ils sont identiques et cependant différents[1]. Le mieux est encore de les considérer comme deux aspects de l'Absolu (si tant est que l'absolu guénonien comporte des aspects), l'aspect de perfection active et l'aspect de perfection passive[2], *Brahma* et la *Shakti*. Lorsque nous disons ici *Brahma*, il ne s'agit pas de *Brahma saguna*, de *Brahma* qualifié, lequel est *Ishwara* ; mais on ne peut non plus soutenir qu'il s'agisse de *Brahma nirguna* puisque c'est déjà faire de *Brahma* un principe relatif que de lui associer une *Shakti*. Nous avons déjà fait cette remarque dans un précédent chapitre ; nous la répétons parce qu'il y a là une réelle difficulté métaphysique sur laquelle Guénon ne s'est jamais fort bien expliqué, se contentant de nous donner à entendre qu'en dernière analyse la distinction des deux perfections est illusoire. Chez Guénon, tout, en réalité ultime, est illusoire, sauf l'Infini métaphysique, le Soi.

Au sein de la Possibilité universelle, notre auteur distingue ensuite l'Être principiel fini, l'ensemble des possibilités de manifestation. Ici encore la distinction est illusoire, car il est évident que, métaphysiquement, le fini est dépourvu de réalité par rapport à l'Infini dont il est tiré ; c'est encore là une remarque que nous avons faite précédemment. Guénon d'ailleurs nous dit :

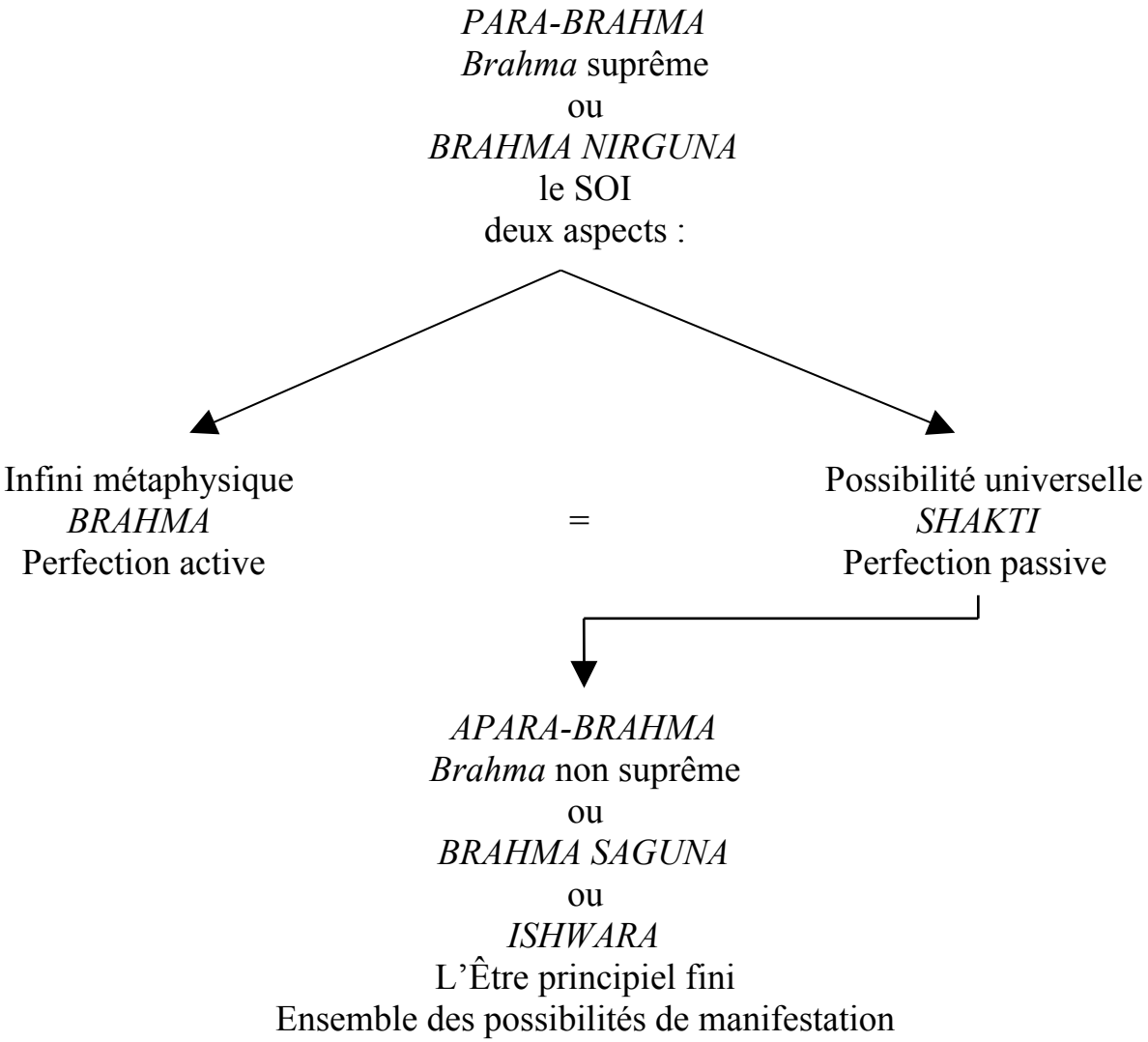
> « C'est en tant que *nirguna* que *Brahma* est *Kârana* (cause) et en tant que s*aguna* qu'il est *Kârya* (effet) ; le premier est le Suprême ou *Para-Brahma*, et le second est le non suprême ou *Apara-Brahma* (qui est *Ishwara*) ; mais il n'en résulte point que *Brahma* cesse en quelque façon

[1] *Les États multiples de l'être*, pp. 19 et 20.
[2] *Ibidem*, p. 21.

d'être une dualité (*adwaita*), car le non suprême lui-même n'est qu'illusoire en tant qu'il est distingué du Suprême. »[3]

Par conséquent, puisque le non suprême est *Ishwara* et que le terme *Ishwara* est celui qui peut être traduit le moins inexactement par « Dieu »[4], Dieu est illusoire en tant qu'il est distingué du Soi. En d'autres termes, le seul réel est le Soi (*Brahma* absolu) et, en dernière analyse, Dieu, *Ishwara*, dans la mesure où il est distingué du Soi, est une illusion imputable à l'ignorance.

Nous pouvons grouper ces notions dans le tableau récapitulatif suivant :



[3] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 105, note 2.
[4] *Ibidem*, p. 30.

3. Toute la manifestation, l'ordre de l'existence universelle, dérive de l'Être principiel fini. Tout ce qui se trouve au-delà de l'Être n'est point de l'être ; on se souvient que Guénon nous a dit que c'est le domaine du Non-Être. Pourtant, et sous le prétexte qu'il faut bien passer par là pour pouvoir de quelque façon parler du Soi, Guénon, en divers endroits de son œuvre, s'accorde le droit de donner le nom d' « être » ou d' « être total » (sans majuscule) à l'Infini métaphysique, au « Tout universel », au Soi. Il écrit même, en accordant cette fois une majuscule au mot « Être » :

> « Le Soi en tant que tel n'est jamais individualisé et ne peut l'être, car devant être toujours envisagé sous l'aspect de l'éternité et de l'immutabilité *qui sont les attributs nécessaires de l'Être pur*, il n'est évidemment susceptible d'aucune particularisation qui le ferait être « autre que soi-même ». Immuable en sa nature propre, il développe seulement les possibilités indéfinies qu'il comporte en soi-même, par le passage relatif de la puissance à l'acte à travers une indéfinité de degrés et cela sans que sa permanence essentielle en soit affectée. »[5]

Guénon n'hésite pas à identifier le Soi à l'Être pur, quand il juge opportun de le faire ou quand il se trouve dans l'impossibilité de l'éviter ; et il suffit d'un texte comme celui-là pour donner le change à un lecteur peu attentif. Ce qu'on voit aussi est que Guénon n'est pas embarrassé de faire *passer à l'acte* les possibilités du Soi par on ne sait quel mystère ; car il est constant en métaphysique qu'un être en puissance passe à l'acte par la vertu d'un acte antérieur ; et c'est même cette nécessité qui a conduit Aristote à poser un Acte premier, un Acte pur, qui est Dieu[6] Guénon renverse absolument cette vue puisque le Soi est la Possibilité universelle et qu'on ne trouve point d'acte dans ce qui n'est que possibilité.

4. Ce qui est dit du Soi dans le texte que nous venons de rapporter – du Soi dont on saisit d'ailleurs mal qu'il ait à développer des possibilités de non-manifestation[7] – vaut à plus forte raison lorsque nous considérons l'Être principiel. Avec l'Être principiel fini, puisqu'il n'est que l'ensemble des possibilités de manifestation, nous arrivons au principe immédiat de celles-ci. Comment les possibilités de manifestation se réalisent-elles existentiellement ? On ne peut le comprendre qu'en concevant dans l'Être, bien qu'à un autre point de vue cet Être soit *Sât-Chit-Ananda*, ainsi que nous l'avons vu plus haut, une bi-polarité qui, à vrai dire, n'est réelle que du point de vue du manifesté. Les

[5] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 36 (souligné par moi).
[6] *Métaphysique,^, 7, a* et *b*.
[7] D'une manière tout à fait générale, on saisit mal que le Soi, qui est le terme de la réalisation de l'être actuellement dans l'état humain, ait à développer, c'est-à-dire à *réaliser* des possibilités de quelque ordre que ce soit. Mais, nous l'avons dit précédemment, la réalisation des possibles en mode manifesté ou en mode non manifesté est une vue illusoire propre à l'être humain manifesté. Le Soi, de son propre point de vue, si l'on peut s'exprimer ainsi, ne réalise rien, n'a jamais rien réalisé et ne réalisera jamais rien.

pôles non manifestés sont *Purusha* et *Prakriti* ; le premier est « actif mais non agissant », la seconde est « passive mais agissante » et la manifestation résulte de l'influence évertuante de celui-là sur celle-ci, au sein d'*Ishwara*, l'Être principiel fini. Or les termes *Purusha* et *Prakriti* sont empruntés au *Sânkhya-darshana* qui ignore *Ishwara*, et le terme *Ishwara* au *Yoga-darshana* qui ignore *Purusha* et *Prakriti*. *Ishwara* signifie « seigneur », *Purusha* « homme ; quant au mot *Prakriti*, il dérive d'une racine KRI qui signifie « faire ». On voit donc que Guénon a construit sa synthèse en combinant dans un sens vêdantique le *Yoga* et le *Sânkhya*. On objectera que puisque les *darshanas* sont des « points de vue » sur la réalité, des développements différents d'une doctrine unique et non des doctrines différentes, notre auteur était parfaitement en droit de les associer dans une synthèse métaphysique, et particulièrement le *Yoga* et le *Sânkhya* qui sont, en effet, traditionnellement liés : le *Sânkhya* est théorique ; le *Yoga* expose ce qui a trait aux moyens d'obtenir la Délivrance par réalisation de l'Identité suprême. Cependant, de la manière dont il expose sa propre doctrine, Guénon donne l'impression qu'elle résume la spiritualité hindoue dans sa totalité. Or celle-ci ne présente nulle part l'aspect méthodique que lui impose Guénon dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* ; et surtout nulle part elle ne prodigue un enseignement comparable à celui que l'on trouve dans *Les États multiples de l'être*. Bref, l'hindouisme est une chose et le guénonisme en est une autre. Guénon n'en écrit pas moins :

> « Bien que cela nous oblige à parler de nous, ce qui est peu dans nos habitudes, nous devons déclarer formellement ceci : il n'y a, à notre connaissance, personne qui ait exposé en Occident des idées orientales authentiques, sauf nous-même. »[8]

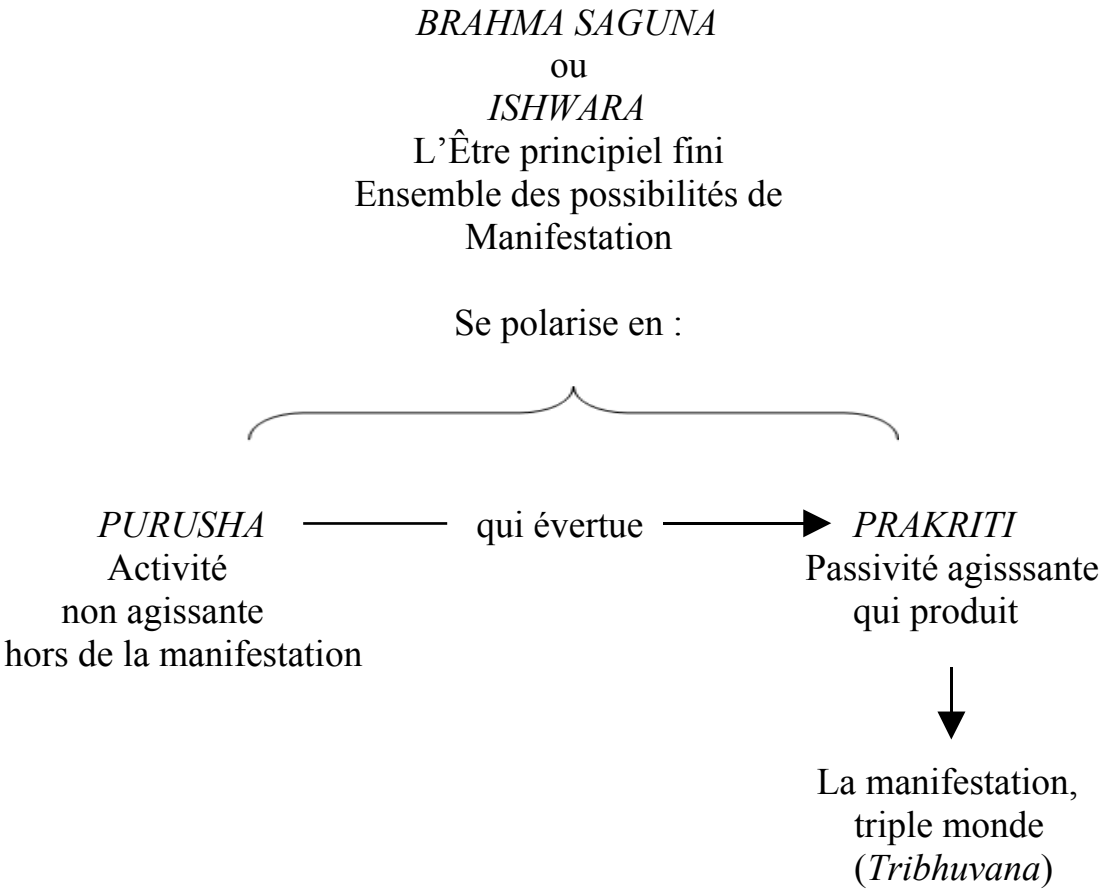
5. Guénon s'applique donc à établir une connexion entre *Ishwara* d'une part, et *Purusha* et *Prakriti* d'autre part. Qu'*Ishwara* soit l'Être principiel *fini*, c'est là ce que nous dit Guénon mais que l'on ne trouve pas dans les écritures hindoues. Qu'au surplus *Ishwara* se présente comme une relation entre *Purusha* et *Prakriti*, c'est là ce qu'il est possible de déduire peut-être de certains textes ; mais c'est encore Guénon qui l'affirme péremptoirement :

> « C'est l'union de ces deux principes complémentaires (*Purusha* et *Prakriti*) qui produit le développement intégral de l'état individuel humain, et cela par rapport à chaque individu ; et il en est de même pour tous les états manifestés autres que cet état humain, car si nous avons à considérer celui-ci plus spécialement, il importe de ne jamais oublier qu'il n'est qu'un état parmi les autres, et que ce n'est pas à la limite de la seule individualité humaine, mais à la limite de la totalité des états manifestés

[8] *La Crise du monde moderne*, p. 119, dans un passage dirigé contre Henri Massis, auteur de *Défense de l'Occident*.

en multiplicité indéfinie, que *Purusha* et *Prakriti* nous apparaissent comme résultant en quelque sorte d'une polarisation de l'Être principiel. »[9]

6. Comme l'Être principiel est *Ishwara* ainsi que Guénon nous l'affirme à plusieurs reprises[10], nous avons à considérer le schéma suivant :



7(a). Une première observation d'importance est à faire. Puisque l'Être, principe de la manifestation est, d'une part, fini ; et puisque, d'autre part, c'est en se polarisant que cet Être produit cette manifestation[11], il s'ensuit que *Purusha* et *Prakriti* sont également finis. Or il n'en est pas ainsi. Guénon expose que la manifestation tout entière (y compris *Buddhi*) s'explique (de notre point de vue) par le fait que l'Être principiel nous apparaît polarisé en deux principes, *Purusha* et *Prakriti*, le premier n'étant jamais compris dans la

[9] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 57 et 58.
[10] Notamment pp. 37 et 45 de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*.
[11] « *Purusha* et *Prakriti* nous apparaissent comme résultant en quelque sorte d'une polarisation de l'être principiel (*L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 58). »

manifestation et, cela, dans la mesure même où *Âtmâ* et *Purusha* sont « un seul et même principe »[12]. S'il en est ainsi, *Purusha* n'est pas fini, mais infini et l'on ne peut pas dire que l'Être principiel fini se polarise en *Purusha* et *Prakriti*. Ainsi, en tant que pôle non manifesté de la manifestation, *Purusha* est fini ; mais envisagé en lui-même, ce même principe est infini – c'est donc le Soi – et il y a là beaucoup plus qu'une ambiguïté, car *Purusha*, sous peine de contradiction, ne peut être à la fois fini et infini. En réalité, la considération que *Purusha* est fini, par là que ce principe est lié à *Prakriti*, relève de l'illusion parce que *Prakriti* elle-même est illusoire, nous verrons mieux cela plus loin. La connaissance vraie est donc que *Purusha* est infini, que c'est le Soi et que, par conséquent, l'Être fini n'est pas le principe de *Purusha* ; la connaissance erronée est que *Purusha*, dérivant de l'Être principiel, est fini. C'est ainsi qu'il apparaît par rapport à la manifestation, parce que *Purusha* est alors associé à *Prakriti*.

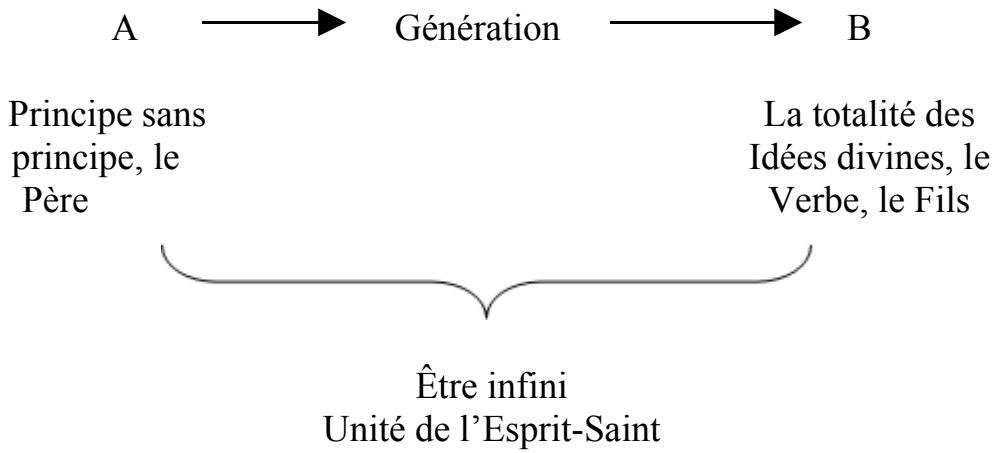
7(b). Guénon ne s'exprime pas avec cette netteté ; néanmoins, il distingue *Purusha* en soi de *Purusha* envisagé par rapport à la manifestation. « Nous devons maintenant considérer, dit-il, *Purusha* non plus en soi-même, mais par rapport à la manifestation. »[13] Pour que la manifestation se produise, il faut que *Purusha* entre en corrélation avec un autre principe, « bien que cette corrélation soit inexistante quant à son aspect le plus élevé ». Il n'y a véritablement et absolument point d'autre principe que le Principe suprême, c'est-à-dire le Soi ou Infini métaphysique. Mais dès qu'il s'agit de la manifestation, même principiellement, nous sommes déjà dans le domaine de la relativité ; et alors le corrélatif de *Purusha* est *Prakriti*. Voilà ce que dit Guénon. Soit. Mais cela a-t-il pour conséquence que *Purusha*, sous cet aspect, cesse d'être infini ? Comment le soutenir ? Mais alors aussi comment peut-on parler d'une polarisation de l'Être fini, sinon en sous-entendant qu'en réalité cette polarisation est une pure illusion ? Et, dans ce cas, point n'est besoin de discourir plus avant : nous sommes partis du Soi et nous ne cessons, en réalité, de demeurer logiquement à ce niveau absolument suprême. Dans l'état d'ignorance, nous nous représentons *Purusha* évertuant *Prakriti* de sorte que celle-ci développe ses « potentialités » : c'est le terme qu'emploie Guénon[14]. Mais lorsque nous cessons d'être dans l'ignorance – c'est-à-dire lorsque nous avons réalisé l'Identité suprême par la connaissance – nous voyons *Purusha* en lui-même, « délivré » de sa relation illusoire à *Prakriti*, laquelle est alors « rigoureusement nulle ». En d'autres termes, nous sommes devenus *Purusha*, le *Purusha* suprême (*Purushottama*), *Âtmâ*, le Soi, l'Infini métaphysique. Sortis des limites du *Sânkhya*, nous sommes entrés dans le seul domaine

[12] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 74.
[13] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 57..
[14] Appelant *Prakriti* la « substance » universelle, comme nous le verrons plus loin, il écrit que cette substance contient *en puissance* toutes les possibilités de manifestation (*L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 69).

vraiment réel, celui du *Vêdantâ*, lequel considère *Âtmâ* et seulement *Âtmâ*[15]. Et pour celui qui a réalisé le Soi éternel, il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais que le Soi.

8. Revenons à la polarisation schématiquement établie à la section 6 de ce chapitre. Ce schéma présente une certaine analogie avec celui que nous avons mis sous les yeux du lecteur à la section 2 de ce même chapitre. Il était alors question de l'Infini métaphysique et de la Possibilité universelle. Voyons maintenant ceci. L'Être principiel ne saurait être fini. Nous avons fortement insisté sur ce point tout à fait capital dans *L'Illumination du Cœur* et ici même. Pour le redire brièvement, l'Être principiel ne saurait être fini, car il serait alors limité par quelque chose ; et ce quelque chose ne saurait encore être que de l'être. Dire que l'être principiel est limité par le Non-Être revient exactement à poser qu'il n'y a rien qui soit en dehors de l'être principiel et que, par conséquent, celui-ci est in-fini. Que l'on refuse cette évidence et l'on verse dans l'inintelligible car l'être n'a pas d'au-delà logique sinon, justement, le non-être qui n'est rien. Nous disons donc que l'être principiel est infini ; et en le disant nous avons bien dans l'esprit que cet Être est la cause de toute la manifestation : celle-ci ne s'explique que par lui (et même elle ne s'explique intelligiblement qu'en tant que création). Or, dès lors que nous posons que l'Être principiel est infini, les deux schémas dont nous venons de parler sont réductibles l'un à l'autre, ce qui veut dire que *Purusha* est l'Infini métaphysique et que *Prakriti* est la Possibilité universelle. Nous considérons qu'il est impossible de ne pas en convenir dès lors que l'Être principiel est infini, ce qu'il ne peut pas ne pas être. Pour faciliter les choses, appelons « principe A » *Purusha*, qui est l'Infini métaphysique, et « principe B » *Prakriti*, qui est la Possibilité universelle. Si, selon la leçon du *Sânkhya*, *Purusha* et *Prakriti* sont en relation à l'intérieur de l'Être principiel, c'est que B aussi bien que A est l'Être principiel infini, *Ishwara*. Cette conclusion rejoint ce que nous savons à la lumière de la Révélation : Dieu est le Principe sans principe, désigné ici par la lettre A ; Dieu est aussi le Logos, désigné par la lettre B ; enfin, Dieu étant ceci et cela, est l'être infini. Voilà, à partir des enseignements de Guénon et de l'hindouisme, une approche de l'idée de Trinité des Personnes divines, cette Trinité étant l'Être infini.

[15] Le *Sânkhya* est la doctrine attribuée à Ishwara-Krishna (IVe siècle de notre ère) qui la tenait d'un maître, Kapila, lequel, lui-même, ne faisait que transmettre un enseignement extrêmement ancien. Le *Vêdantâ* de Shankara est beaucoup plus tardif (VIIIème-IXème siècle).



Il va de soi qu'il faut alors récuser le sens spécial que Guénon donne à *Prakriti*, qu'il appelle « substance universelle ». Quant à *Purusha*, il est de toute façon (en soi-même) l'Infini métaphysique. Guénon écrit :

> « *Âtmâ* et *Purusha* sont un seul et même principe et c'est de *Prakriti* et non de *Purusha* qu'est produite toute la manifestation. »[16]

Nous référant à ce que nous avons dit du principe B qui est et la Possibilité universelle et tout à la fois *Prakriti*, nous pouvons accepter cette affirmation, mais en l'entendant dans un sens entièrement différent de celui de Guénon. C'est que *Prakriti*, loin d'être la « substance universelle », est le Verbe *per quem omnia facta sunt*[17]. Nous voyons ici pointer une confusion mortelle entre le Verbe, opérateur de toute la création, et une certaine « substance » dont nous aurons à reparler mais dont nous comprenons déjà qu'elle est ce dont toutes les choses manifestées sont « faites ».

[16] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 68.
[17] Dans cette perspective, *Buddhi*, dont nous avons tant de fois parlé et dont nous parlerons encore, n'est pas la première de toutes les productions de *Prakriti* (ou *Shakti*, le Verbe du Père), mais le Verbe incarné en gloire, au plus haut des cieux.

CHAPITRE XXI : « JE SUIS LA PORTE »

1. C'est un point très important à noter que le *Sânkhya* n'envisage pas la manifestation dans son extension intégrale (le macrocosme), mais seulement en tant que l'homme la résume (le microcosme) : nous avons déjà dit que *Purusha* signifie « homme »[1]. Il s'agit de l'Homme universel. L'individu humain, conscient d'être un certain « moi », c'est l'être humain ordinaire, « corps et âme » (l'être humain psychosomatique) ; l'Homme universel est ce même individu unifié à *Buddhi*, d'où vient qu'il est spirituel. La difficulté est de distinguer soigneusement les deux significations que l'on peut attacher ici au terme *Buddhi*. Selon Guénon et les philosophes arabes, et aussi selon l'hindouisme, *Buddhi* est l'Intellect agent « séparé » commun à tous les hommes. Une vision chrétienne des choses récuse, non point *Buddhi*, mais la conception selon laquelle *Buddhi* est l'Intellect agent séparé, de sorte que l'être humain n'a d'autre intellect agent que celui-là. Nous affirmons, au contraire, que tout homme dispose, dans l'unité de sa personne, d'un intellect agent propre, lequel n'est pas *Buddhi* mais reçoit de *Buddhi* l'acte qui le caractérise ; et dans cette perspective, *Buddhi* est le Verbe incarné en gloire au plus haut des cieux. L'Homme universel est donc proprement le Christ ; mais tout homme uni au Verbe incarné glorieux est, du fait de cette union, universalisé ; il est un homme universel par participation. Nous devrions encore introduire une nouvelle distinction entre les hommes qui connaissent le Christ buddhique et ceux qui ne connaissent que *Buddhi*. Ces derniers, lorsqu'ils « réalisent » *Buddhi*, pour parler comme Guénon, sont, en fait, unis au Christ « connu dans le secret », le Christ, comme nous l'avons déjà souligné, étant en gloire d'une manière éternelle, bien qu'il soit apparu parmi nous en tel lieu et à tel moment de l'histoire ; et les spirituels dont nous parlons peuvent être de tous les temps.

[1] L'homme, en tant qu'individu appartenant à une certaine espèce, se dit *nara* (ou *nri*) en sanskrit. Il arrive qu'une transposition analogique donne au mot *nara* le même sens que le mot *Purusha* (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 130, note 1). Ainsi en grec où *aner* (= *nara*) peut signifier *anthropos*.

Nous ne disons d'ailleurs pas qu'ils sont entrés directement après leur mort dans le Royaume ; c'est là encore un point sur lequel nous nous sommes expliqué précédemment.

2. Quiconque se trouve dans l'ignorance de la vraie nature de *Buddhi* sera presque nécessairement porté à voir en celle-ci l'Intellect agent séparé, commun à tous les hommes, alors que l'intellect agent est, comme l'enseigne saint Thomas d'Aquin, partie intégrante de toute âme humaine, point doctrinal que nous ne pouvons pour le moment développer comme il conviendrait de le faire. Après avoir cité *Buddhi*, le *Sânkhya*, dans son énumération des principes constitutifs de l'homme[2], dit que le second de ces principes est *ahankâra*, littéralement « le faiseur de moi ». C'est, en effet, par *ahankâra* que tout individu humain possède la conscience d'être ce qu'il est ; et, quant à nous, nous dirons que ce qu'il est avant toute autre chose, c'est une certaine âme dotée d'un intellect agent. Sous *ahankâra*, et directement lié à lui, un troisième principe est *manas*, l'intellect possible humain, l'équivalent (la racine verbale est la même) de la *mens* latine et du mental. D'ailleurs, de la racine MAN « penser » dérive *mânava*, mot qui désigne à nouveau l'homme mais cette fois en tant qu'être pensant et doué de raison[3]. Ainsi lorsque le spirituel est saisi par la grande *métanoia* – ce « retournement », ce « dévoilement » dont il est question dans *L'Illumination du Cœur*[4] – il commence par dépasser le degré de la pensée mentale (dianoétique et noétique) pour entrer dans la conscience de soi (non, bien sûr, dans la conscience du Soi guénonien) : c'est le degré cartésien du *cogito ergo sum*. Mais il n'a pas encore atteint pour autant le degré de *Buddhi*. S'il accède à ce degré en pleine conscience (mais il arrive quelques fois qu'elle soit extatiquement suspendue), il passe à l'universel supra humain ; en d'autres termes, il transcende sa condition individuelle sans toutefois l'abolir. Si, comme nous l'avons déjà dit, *Buddhi* est le Christ éternellement en gloire ou, pour nous exprimer d'une autre façon, si *Buddhi* est le « lieu » que le Christ historique mérita d'occuper d'une manière *éternelle* (à ce degré il n'y a plus ni passé ni avenir mais seulement un éternel présent) – alors *Buddhi* désigne le Verbe, non point le Verbe exclusivement *ad intra*, dans le mystère de la Trinité-Une de Personnes divines, mais le Verbe également *ad extra*, dans le mystère de son incarnation humaine. Celui-là donc qui est élevé jusqu'au degré de *Buddhi* a atteint, avant même d'être passé par la mort, le degré de Verbe médiateur. Il n'est pas le verbe ; il est seulement semblable au Verbe unique qui l'a élevé jusqu'à lui et auquel il est uni.

3. Reprenons maintenant ce que nous avons déjà dit plus haut. Le spirituel peut avoir, avant toute *métanoia*, adoré le Christ de la Révélation dans la simplicité

[2] *Sânkhya* peut se traduire par « doctrine de l'énumération ».
[3] Sur l'intellect agent et l'intellect possible, voir *L'Illumination du Cœur*, deuxième partie, chap. II.
[4] Deuxième partie, chap. VII.

de son cœur. C'est donc un chrétien. Elevé métanoétiquement, ce spirituel est un mystique au meilleur sens du terme. Il est uni au Fils, de sorte qu'il connaît le Père par la grâce d'une union transformante, d'une union qui l'aura divinisé sans l'avoir dépouillé de sa nature humaine ; il est devenu, par adoption, un fils du Père. Mais celui dont nous parlons a pu, au contraire, au cours de son existence humaine, ignorer le Christ (sa tradition n'en parle pas) et être quand même élevé, « dans le secret », d'une manière qui, de quelque façon, pour l'individu qu'il n'a pas cessé d'être, demeure indicible. Cette ignorance peut avoir trois causes. La première est que, pour le spirituel, l'heure de la Révélation n'a pas encore sonné. C'est le cas, par exemple, d'un Lao-Tseu. La seconde cause est que, cette heure ayant sonné, la Révélation cependant n'a pas atteint encore le spirituel en question. C'est le cas de Shankarâchârya. La troisième cause, enfin, demeure mystérieuse (mais il faudra bien tôt ou tard, finir par l'élucider), car il s'agit des musulmans et plus particulièrement des soufis qui ont interrogé leur propre tradition. Ceux-ci saluent bien Jésus comme prophète et comme envoyé de Dieu à l'instar de Mohammed ; mais, au nom de la rigoureuse unité de Dieu, l'Être infini et absolu, ils n'accordent pas que le Christ soit dieu, le Verbe divin incarné. Comment, disent-ils, Dieu pourrait-il avoir un « associé » et, chose plus extravagante encore, un Fils ? Or c'est précisément toute la Révélation christique que l'Être infini soit une Trinité de Personnes.

4. Le spirituel élevé au degré de *Buddhi*, et en quelque lieu ou en quelque temps que ce soit, *ne s'est pas élevé lui-même* par la seule vertu de la connaissance qu'il est capable d'exercer. Nous disons ceci : celui qui a réalisé *Buddhi a été élevé* par l'effet d'une grâce ; et nous ajoutons que celle-ci peut agir soit à visage découvert, au sein de l'Église du Christ, soit « dans le secret », en dehors de cette Église. L'Esprit ne souffle-t-il pas où il veut[5] ? Il est vrai que cet Esprit repose d'une façon permanente, et au-delà de toute mesure, sur le Messie[6]. Mais puisque le Christ glorieux est éternel, l'Esprit, qui vient du Christ, souffle où il lui plaît. Le Christ-Roi gouverne toute l'histoire, il ne saurait en être autrement. C'est parce que le Verbe, en un certain moment de l'histoire, s'est incarné une fois pour toutes que l'Esprit a pu emplir, ou emplit encore, certains de ceux qui ne pouvaient connaître le Christ (ou qui ne le peuvent encore pour une raison ou une autre). Il en est ainsi parce que le salut est universel et que l'opération salvifique du Christ ne s'étend pas seulement sur ceux qui sont venus à l'existence après lui, mais aussi, rétroactivement, sur ceux qui précédèrent sa venue, si loin qu'il nous faille remonter dans le passé. La Providence n'a jamais fait défaut, dussions-nous concevoir des grâces anticipant sur les mérites du Christ douloureux. S'il est assurément vrai que le Christ souffrant est apparu à un moment déterminé de l'histoire, le Christ glorieux, lui,

[5] *Jean*, III, 8.
[6] *Isaïe*, XI, 2 ; LXI, 1 ; puis *Jean*, III, 34.

est éternel. Assis « à la droite du Père », il surplombe l'histoire humaine dans sa totalité : « Avant qu'Abraham fût, Je suis »[7] – de sorte qu'il gouverne l'humanité tout entière. Les traditions inspirées – avant ou après le Christ – tirent leur authenticité du Christ, non du Christ publiquement et ouvertement connu mais du Christ connu « dans le secret ». S'il n'en était pas ainsi, il ne serait pas vrai que tous les hommes doivent passer par lui pour obtenir la vie éternelle[8]. Or « Je suis la Porte. »[9]

5. Tous les hommes doivent passer par cette Porte pour entrer dans le Royaume des cieux, et il n'est pas requis, à cet effet, que tous aient ici-bas déjà opéré une « réalisation buddhique ». Ce qui est demandé au chrétien, c'est d'être droit, fidèle, de bonne volonté, soucieux de rectitude morale ; et l'on suppose, d'autre part, qu'une grâce est sur lui. Et quand je dis que tous les hommes doivent passer par cette Porte qu'est le Christ, je n'entends pas seulement ceux qui sont chrétiens de fait, et bons chrétiens, mais aussi ceux qui le sont d'intention : ils sont morts sans avoir eu la possibilité de confesser le Christ ; mais ils l'eussent confessé s'ils l'avaient connu. Il reste entendu, d'ailleurs, que ceux-là, jusqu'à ce qu'effectivement pour eux le Christ ait ouvert la Porte, qui est lui-même, sont demeurés, après la mort, dans un état d'expectative, dans une sorte de félicité naturelle mais imparfaite : ils attendaient la descente du Christ libérateur. Nous ne saurions entrer dans les détails complexes de cette économie divine qui nous échappe ; il doit nous suffire que le Christ, bien qu'il se soit manifesté à la fin des temps, est le Sauveur universel, le pivot de l'histoire et qu'avant de monter au ciel pour ouvrir les portes du Royaume, il est descendu aux enfers (non « en enfer ») pour délivrer les âmes qui étaient dans l'espérance de l'accomplissement d'une union « théocosmique » que, dans leurs conditions terrestres, elles n'auraient jamais été en mesure de pleinement concevoir. Ce qui rend difficile l'intelligence de ces choses, c'est que, pour les entendre convenablement, il faut lier le temps humain à l'éternité divine ou, du moins, à un mode de durée que le temps ne mesure pas. Mais le Christ, précisément parce qu'il est vrai Dieu et vrai homme, assure cette liaison ; et ainsi il verse dans le cœur de quiconque met son espérance en lui la certitude qu'un jour toute la lumière sera faite sur ce qui nous est encore obscur.

6. Guénon, encore que sa vision des choses soit rien moins que chrétienne, sait au moins que l'humaine connaissance seule est incapable d'élever qui que ce soit à l'état buddhique et encore moins – puisque telle est sa pensée – à des états supérieurs à celui-ci. Guénon se trouve donc devant le problème de la grâce. Mais la grâce est pour lui une affaire religieuse, donc exotérique, suffisante sans

[7] *Jean*, VIII, 58.
[8] *Matthieu*, VII, 24 à 27.
[9] *Jean*, X, 7 à 9.

doute pour le grand nombre, mais dont ne peut se satisfaire le cœur de celui qui aspire à l'Infini.

> « La religion considère l'être uniquement dans l'état individuel humain et ne vise aucunement à l'en faire sortir, mais au contraire à lui assurer les conditions les plus favorables dans cet état même. (*En note* : Bien entendu, il s'agit ici de l'état humain envisagé dans son intégralité, y compris l'extension indéfinie de ses prolongements extra-corporels.) ; - tandis que l'initiation a essentiellement pour but de dépasser les possibilités de cet état et de rendre effectivement possible le passage aux états supérieurs et même, finalement, de conduire l'être au-delà de tout état conditionné, quel qu'il soit. »[10]

7. Ainsi, puisque *Buddhi* est déjà universelle et par conséquent supra-individuelle, jamais la « religion » (et il faut surtout songer ici au christianisme) n'aura de pouvoir d'élever l'être humain au degré signifié par ce principe. L'initiation, elle, le peut (et elle peut même bien davantage) ; mais comment ? Guénon nous répond : par l'action d'une « influence spirituelle » qui se transmet de maître à disciple. Cette « influence spirituelle » qui vient d'on ne sait où – car si un maître spirituel a le pouvoir de la transmettre, c'est que lui-même l'a reçue d'un autre[11] – est indispensable à toute « réalisation » opérée par la connaissance. Elle seule permet une prise de possession effective des états supra-individuels et Guénon lui oppose ce que, dans l'ordre religieux, on appelle « la grâce », laquelle *relie* d'une certaine façon (qui n'est pas précisée) l'être sur lequel elle descend à ces états supérieurs, « mais sans l'y faire pénétrer ».

> « Pour exprimer la chose d'une manière qui sera peut-être plus aisément compréhensible, nous dirons que si par exemple quelqu'un peut entrer en rapport avec les anges, sans cesser pour cela d'être lui-même enfermé dans sa condition d'individu humain, il n'en sera pas plus avancé au point de vue initiatique ; il ne s'agit pas ici de communiquer avec d'autres êtres qui sont *dans un état angélique, mais d'atteindre et de réaliser soi-même un tel état supra-individuel* non pas, bien entendu, en tant qu'individu humain, ce qui serait évidemment absurde, mais en tant que l'être qui se manifeste comme individu humain dans un certain état a aussi en lui la possibilité de tous les autres états. »[12]

---

[10] *Aperçus sur l'initiation*, p. 25. Guénon soutient donc qu'au-delà du degré buddhique, l'initié peut aspirer à s'identifier à l'Être principiel fini ; puis, au-delà, entrer en possession des états non manifestés et enfin s'identifier au Soi (Identité suprême).

[11] On remonte ainsi à l'infini, sans jamais trouver la source première de l' « influence spirituelle ». Si, au contraire, on pose une source première, *qui* est cette source ? Pour l'ésotérisme musulman, c'est Mohammed, origine de toute « chaîne initiatique » (*silsila*) analogue à la chaîne apostolique qui, dans le christianisme, relie tout évêque au Christ.

[12] *Aperçus sur l'initiation*, p. 26. Souligné par moi.

8. On voit comment Guénon expédie la grâce : de la même manière qu'il remet Dieu à sa place, qui est celle de l'Être principiel fini. Nous n'insisterons pas pour le moment sur la question de l'« influence spirituelle », mais nous noterons que dans le texte rapporté plus haut, notre auteur dit qu'il s'agit d'atteindre et de réaliser un état angélique et non d'entrer en communication avec d'autres êtres qui sont dans un état angélique. Or, le lecteur s'en souviendra, il n'est pas possible de concevoir, dans la synthèse guénonienne, un passage de l'état humain à un état angélique ; et lui-même nous le dit : « Au fond, peu nous importe en elle-même l'existence des êtres extra-humains et supra-humains, qui peuvent assurément être d'une indéfinité de sortes, quelles que soient d'ailleurs les appellations par lesquelles on les désigne. »[13] La vérité est que, selon Guénon, l'être actuellement dans l'état humain – qui est un état « central » – ne peut que réaliser l'état buddhique – également central – lequel n'est qu'une station sur le chemin qui conduit à l'Identité suprême ; car l'important, en définitive, est de réaliser le Soi.

[13] *Les États multiples de l'être*, p. 97. « Peu nous importe, parce que ce sont là des formes d'existence que nous ne serons jamais appelés à réaliser (p. 99). » D'ailleurs, le texte qui se veut clair est extraordinairement obscur et ambigu – pour ne pas dire équivoque.

CHAPITRE XXII : SÂNKHYA, YOGA ET VÊDANTÂ

1. Le *Sânkhya-darshana* propose à notre réflexion deux principes supérieurs et non manifestés, *Purusha* et *Prakriti*. Son point de vue n'est pas macrocosmique, mais microcosmique ; autrement dit, ce que le *Sânkhya* envisage c'est l'homme et ses facultés rattachés à *Buddhi* ; c'est, par conséquent, *Purusha* en l'homme et non *Purusha* par rapport à la manifestation totale : nous verrons que, par rapport à la manifestation totale, le principe désigné par le mot *Purusha* porte le nom de *Prajâpati*, le Seigneur des êtres produits. Au contraire, *Prakriti* ne se rapporte qu'à la manifestation totale ; c'est le principe directement producteur, le premier principe produit étant *Buddhi*. Telles donc que les choses nous sont présentées, *Prakriti*, distinguée de *Purusha* – et encore que le point de vue de *Sânkhya* se veuille microcosmique – est la racine (*mûla*) de la manifestation : elle est cette nature « naturante » qui (sous l'influence de *Purusha*) produit la manifestation, la nature « naturée ». *Prakriti* est donc non produite, et elle produit ; *Purusha* est non produit et il ne produit pas. Finalement, *Purusha* est le Soi (*Âtma*), le témoin des productions de *Prakriti*, lesquelles, à ses yeux, sont illusoires, absolument dépourvues de réalité. Pourtant, nous dit Guénon, *Purusha* et *Prakriti* sont les deux pôles non manifestés de la manifestation ; en tant que tels, ils résultent d'une polarisation de l'Être principiel fini. Reste donc à comprendre comment *Purusha*, qui dérive de l'Être principiel fini, puisse, en dernière analyse, être le Soi, l'Infini métaphysique. Une fois encore, nos devons en appeler à l'illusion. C'est de notre point de vue d'êtres manifestés que l'Être principiel se polarise ; en réalité, l'Être principiel ne se polarise pas ; il n'y a même pas d'Être principiel (ensemble des possibilités de manifestations) ; il n'y a que le Soi. Dans cette perspective, où *Prakriti* est illusoire, *Purusha* est *Âtma* ; c'est le *Purusha* suprême, *Purusha uttama*, *Purushottama*. Toutefois, jusqu'à l'instant de la Délivrance (*moksha*) et de l'Identité suprême, *Purusha* est prisonnier de l'illusion, c'est-à-dire de l'ignorance. Et c'est en tant que *Purusha* s'ignore

comme suprême que nous disons qu'il actualise les possibilités de *Prakriti*. Dans la mesure où il est un des deux pôles de l'Être principiel, *Purusha* est Acte. Mais il n'y a pas d'*acte* dans l'Être principiel, ensemble des *possibilités* de manifestation. Aussi bien *Prakriti*, qui est cet ensemble de possibilsités, n'a-t-elle aux yeux du Soi (*Purushottama*) aucune réalité.

2. Il est nécessaire d'insister. L'infini métaphysique n'est pas pur et infini Acte d'être parce que, tout d'abord, l'Infini métaphysique transcende l'Être (fini) et qu'ensuite l'Infini métaphysique est identiquement la Possibilité universelle. Or qui dit possibilité dit « puissance », non pas « Toute-Puissance » de créer, mais Potentialité pure ; et dans ce qui est puissance pure, il ne saurait y avoir aucun acte. Si l'on préfère, l'Infini métaphysique, dont la Possibilité ne se distingue en aucune façon[1], est au-delà de la distinction de la puissance et de l'acte ; il n'est donc ni ceci ni cela, pour autant qu'il *soit* quelque chose ; « ce qui est appelé « acte » et « puissance » au sens aristotélicien correspond à l'*essence* et à la *substance*, dualité, écrit Guénon, qui est celle-là même de *Purusha* et de *Prakriti* »[2]. Ainsi, nous pouvons poser les égalités métaphysiques :

Purusha	=	Essence	=	Acte pur
Prakriti	=	Substance	=	Puissance pure,

Ceci étant bien entendu que *Purusha* et *Prakriti* résultent de la polarisation de l'Être principiel, lequel est l'ensemble des possibilités de manifestation. L'Être principiel est donc une « portion » de la Possibilité universelle, *Prakriti* « contenant en puissance toutes les possibilités de manifestation », mais elles seulement[3]. Dans ces conditions, d'où vient l'acte d'être qui spécifie *Purusha*, puisque *Purusha* dérive de l'Être principiel ? Il n'est pas donné de réponse à cette question. Observons aussi qu'au degré de l'Être pur, la distinction entre *Prakriti* et *Purusha* est comme une réplique de la distinction, au-delà de cet être fini, qu'on est forcé de faire entre la Possibilité universelle et l'Infini métaphysique – bien que cette distinction soit illusoire, comme le souligne Guénon dans *Les États multiples de l'être*. Si donc nous posons que l'Être principiel est infini, tout en suivant Guénon pour le reste, *Prakriti* deviendra la Possibilité universelle et *Purusha* l'Infini métaphysique.

3(a). Dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, Guénon reproduit les versets 16 à 18 du chant XV de la *Bhagavad-Gîta*, où nous voyons qu'en fait il n'y a pas deux *Purushas*, l'un plongé dans l'ignorance et prisonnier de l'illusion, l'autre suprême, *Purushottama* identique à *Âtma*, mais trois

[1] *Les États multiples de l'être*, p. 21.
[2] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, pp. 17 et 18.
[3] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 69.

Purushas : le destructible, l'indestructible et enfin *Purushottama* lui-même. Voici les versets en question :

> « Il y a dans le monde deux *Purushas*, l'un destructible et l'autre indestructible : le premier est réparti entre tous les êtres ; le second est l'immuable. Mais il est un autre *Purusha*, le plus haut (*uttama*) qu'on appelle *Paramâtmâ* et qui, Seigneur impérissable, pénètre et soutient les trois mondes. Comme Je dépasse le destructible et même l'indestructible, Je suis célébré dans le monde et dans le Véda sous le nom de *Purushottama*. »

Le premier *Purusha*, le destructible, est désigné comme *Jîvâtmâ*, ce qui signifie *Âtma* enfermé dans une « âme vivante » ; et c'est au fond cette âme vivante qui est considérée comme appelée à être détruite. Lorsqu'elle est détruite, nous avons le second *Purusha*, l'indestructible : c'est *Purusha* délivré de *Prakriti* et « isolé ». Disons, dans une optique chrétienne, que c'est l'âme spirituelle après la mort : en effet, le psychisme individuel, tributaire du corps, *Jîvâtmâ*, l'âme vivante, n'est plus. (Nous savons que la mort est plus que la simple dissociation d'une âme et d'un corps : la mort suspend les activités psychiques, qui ont besoin du corps pour s'exercer.) Enfin, le troisième *Purusha* est le Seigneur suprême, Dieu, qui dépasse le destructible et l'indestructible. Si cette rapide analyse est correcte, on voit que *Purusha* délivré, l'âme spirituelle, se distingue de *Purushottama*. On peut, à ce *Purusha* délivré, donner le nom de « soi » ; mais ce « soi » n'est pas l'Absolu, le Soi de Guénon, *Âtma*, l'Infini métaphysique ; c'est ce qu'un être humain est « en soi », une âme spirituelle. *Purushottama* n'est pas davantage ce Soi guénonien. *Purushottama* est le Seigneur, et le Seigneur c'est *Ishwara* : non Dieu dans son inaccessible aséité, *Brahma nirguna*, mais dirions-nous, Dieu créateur, clément et miséricordieux ; *Brahma saguna*, dont nous disons qu'il est l'Être infini. Guénon voit évidemment les choses autrement :

> « Parmi les deux premiers *Purushas*, le destructible est *Jîvâtmâ*, dont l'existence distincte est en effet transitoire et contingente comme celle de l'individualité elle-même, et l'indestructible est *Âtma* (…) principe permanent de l'être à travers tous ses états de manifestation. Quant au troisième, comme le texte même le déclare expressément, il est *Paramâtma* (…). »[4]

Mais, nous demanderons-nous, si *Âtma* n'est pas l'âme spirituelle et si *Paramâtma* n'est pas l'Être infini – quelle différence y a-t-il entre *Âtma*, « principe permanent de l'être à travers tous ses états » – le Soi transmigrant, par conséquent – et *Paramâtma* qui, à coup sûr, est le Soi ? Il nous sera

[4] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 67 et 68.

répondu que la différence est celle qu'il faut faire entre le Soi transmigrant et le Soi de l'Identité suprême. Réponse logique dans la perspective guénonienne, mais qui n'est recevable qu'à la condition d'admettre les présupposés que cette perspective implique et que nous pouvons résumer de la façon suivante : le Soi (*Âtma*) transmigre aussi longtemps qu'il n'a pas conquis la Délivrance. À cela près, qui est sans doute fort important, c'est toujours du même Soi qu'il s'agit, c'est-à-dire d'*Âtma*[5].

3(b). Jusqu'à l'instant de la Délivrance, *Purusha* est prisonnier de l'illusion prakritienne. L'illusion dissipée par la vertu d'une connaissance exacte, *Purusha* est délivré. La Délivrance est significativement désignée comme un « isolement » (*Kaivalya*) et l'on peut dire, comme dans le *Vêdantâ*, que *Purusha* « délivré », le Soi, est le témoin (*sâkshin*) du spectacle que lui donne *Prakriti* dont il est totalement dégagé. Quand la question est résolue en ce sens, l'ascète est devenu ce *Purusha* suprême (*Pursushottama*) qu'il était de toute éternité (mais il l'ignorait, sans que l'on puisse expliquer cette ignorance autrement que par elle-même). Avant cette Délivrance, qui est aussi un isolement, *Purusha* était lié à *Prakriti* mais d'une manière illusoire ; il était – selon une terminologie extrême-orientale – le principe masculin, actif, non agissant, *yang*, qui exerçait son influence sur *Prakriti*, principe féminin, passif, agissant, *yin*, provoquant le développement de ses potentialités en mode manifesté (*vyakta*). Lorsque les choses sont vues de cette façon, il n'y a aucune différence entre *Âtma* (*Purusha* délivré) et *Paramâtma* (*Purushottama*). Mais le texte de la *Bhagavad-Gîta* nous invite cependant à faire une distinction entre ces deux. Alors une interprétation s'impose, et c'est la suivante : *Âtma* « délivré », c'est ce que l'âme humaine est essentiellement, à savoir un esprit (intelligence et volonté), un esprit impérissable, que la mort ne touche pas. Et au-dessus de cette âme spirituelle (ou en son *cœur*), se tient *Purushottama*, le Seigneur suprême, Dieu, l'Être infini, auquel elle est unie de la manière la plus étroite qui se puisse concevoir, mais qu'elle n'est pas et qu'elle ne saurait jamais être absolument parlant.

4. Nous avons dit que *Purusha*, en tant que Suprême (*Purushottama*) était Dieu dans le cœur de l'homme. Mais Dieu est non seulement Celui « qui en moi est plus moi que moi-même » ; il est aussi mon créateur et le créateur de tous les êtres du monde au sein duquel je me trouve inscrit. En tant que tel, le Suprême *Purusha* est appelé, par la tradition hindoue, *Prajâpati*, le « Seigneur des êtres produits ». Guénon ne fait aucune difficulté à l'admettre, sous réserve des interprétations qu'il ne manque pas de donner à ce point de doctrine. Pour qu'il n'y ait aucune incertitude à cet égard, nous allons encore citer Guénon, et l'on

[5] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 37, où *Âtma* et *Paramâtma* sont considérés comme des notions équivalentes.

nous pardonnera de le faire un peu longuement. Voici donc ce qui concerne *Purusha*, *Prakriti* et *Prajâpati* :

> « Le corrélatif de *Purusha* est *Prakriti*, la substance primordiale indifférenciée, tandis que *Purusha* est le principe actif (…) ; et demeurant d'ailleurs eux-mêmes non manifestés, ce sont là les deux pôles de toute manifestation. C'est l'union de ces deux principes complémentaires qui produit le développement intégral de l'état individuel humain, et cela par rapport à chaque individu ; et il en est de même pour tous les états manifestés de l'être autres que cet état humain (…) : ce n'est pas à la limite de la totalité des états humains, mais à la limite de la totalité des états manifestés, en multiplicité indéfinie, que *Purusha* et *Prakriti* nous apparaissent comme résultant en quelque sorte d'une polarisation de l'Être principiel… Si, au lieu de considérer chaque individu isolément, on considère l'ensemble du domaine formé par un degré déterminé de l'existence, tel que le domaine individuel où se déploie l'état humain, ou n'importe quel autre domaine de l'existence manifesté, défini semblablement par un certain ensemble de conditions spéciales et limitatives, *Purusha* est pour un tel domaine (comprenant tous les êtres qui y développent, tant successivement que simultanément, leurs possibilités de manifestation correspondantes) assimilé à *Prajâpati*, le "Seigneur des êtres produits", expression de *Brahma* même en tant qu'Il est conçu comme Volonté divine et Ordonnateur suprême. »[6]

Après ces remarques relatives à *Purusha* et *Prajâpati* qu'il convenait de faire, mais qui ne sont pas essentielles à notre propos, nous allons reprendre plus en détail la question de *Purusha* et de *Purushottama*, en allant autant que possible aux textes mêmes de la tradition hindoue. Bien que la matière à traiter soit passablement embrouillée et bien qu'ici encore il faille faire usage des termes sanskrits, j'espère que les développements qui vont suivre ne rebuteront pas le lecteur, à la bienveillance duquel je fais appel.

5. Donc, d'une part, l'être qui est actuellement dans l'état humain, doit, par une ascèse appropriée, rompre l'enchantement – enchantement, source de douleurs – qui le rive à la manifestation : c'est, si l'on peut ainsi dire, l'aspect pratique de la doctrine guénonienne et l'aspect le plus important. (La spiritualité hindoue, de son côté, est toujours principalement soucieuse de « réalisation libératrice » et peu importe finalement le chemin que l'on emprunte, pourvu que ce chemin soit conforme aux Écritures et conduise au but que l'on s'est assigné.) D'autre part, et c'est l'aspect théorique de la même doctrine guénonienne, *Purusha* et *Prakriti* se présentent comme les pôles non manifestés de la manifestation. Ce n'est pas un dualisme ou, plutôt, ce n'en est un qu'aussi longtemps que l'être

[6] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 57 et 58.

actuellement dans l'état humain n'a pas opéré la réalisation qui l'identifie à *Purusha* ; car, à partir de cet instant, la manifestation s'évanouit dans la lumière supérieure de la connaissance ; elle disparaît, dit-on, comme une danseuse qui a rempli le rôle qui lui était dévolu et qui, s'étant fait voir, disparaît : elle n'est plus qu'une illusion, une sorte de rêve qui s'efface au réveil. Considéré comme il vient d'être dit, le *Sânkhya-Yoga* ne pouvait manquer d'interférer avec le *Vêdantâ* :

> « Jusqu'à nos jours, *Sânkhya* et *Vêdantâ* s'entremêlent dans la pensée philosophique de l'Inde de façon quasi inextricable et on a du mal à s'imaginer qu'en un temps – à l'époque de Shankara, par exemple – ils se soient violemment combattus. »[7]

6. Quelles que soient les disputes qui ont opposé les tenants du *Sânkhya* à ceux du *Védantâ* sur des points souvent secondaires par rapport à la « réalisation », il n'y a pas de différence entre la Délivrance (*moksha*) de Shankarachâryâ et l'état d'isolement (*kaivalya*) auquel conduisent le *Sânkhya* et le *Yoga* (puisque ces disciplines sont traditionnellement liées). Dans les deux cas, il s'agit de la plus haute « réalisation » que l'on puisse concevoir en climat non chrétien. Cette « réalisation » est l'accès de l'esprit humain au plus haut sommet qu'il puisse atteindre en dehors de la lumineuse Révélation christique ; – en dehors d'elle, mais non point sans le soutien de quelque grâce secourable prélevée sur les mérites d'un Christ encore inconnu, mais universel. Donc, point de différence entre *Purusha* « délivré » et *Purushottama*, lequel est le suprême *Âtma Brahma nirguna*. Et cependant, cette conclusion est inexacte si l'on considère d'autres textes qui, comme la *Bhagavad-Gîta*, font état d'un *Purusha* suprême (*Purushottama*) par-delà *Purusha* « délivré ». Le *Yoga-darshana* nous le présente sous le nom d'*Ishwara*[8] – terme inconnu du *Sânkhya*. Que faut-il penser, en dernière analyse ? Pour commencer, que le terme *Purushottama*, dans l'esprit de Guénon, est simplement destiné à insister sur le caractère absolu de *Purusha* « délivré ». Ensuite, et au contraire, que *Purushottama* est un principe – le Principe vraiment suprême – qui transcende *Purusha* « délivré », c'est-à-dire, pour rester dans l'esprit du *Sânkhya*, tous les *Purushas* « délivrés ».

7. La seule façon de comprendre les choses est de poser qu'*Ishwara* (ou *Purushottama*) est l'Être infini par-delà tous les *Purushas*, chacun de ceux-ci étant tout simplement une « âme humaine spirituelle » détachée de *Prakriti*. Les doctrines hindouistes se prêtent à des interprétations diverses, et l'on aurait tort de penser que celle de Guénon est la seule qu'il faille retenir. Selon un

[7] *L'Hindouisme*, Fayard/Denoël, 1972, avec une préface d'Olivier Lacombe, p. 360. On trouvera dans ce gros volume la traduction des 72 *Kârikâs* (vers mnémotechniques qui constituent le *Sânkhya* d'Ishwara Krishna) ainsi que celle des quatre chapitres ou livres du *Yoga-sûtra* de Patânjali (IIe siècle de notre ère). Lié au *Sânkhya-darshana*, le *Yoga-darshana* a pour objet l'ascèse apte à provoquer la Délivrance.

[8] *Ishwara* dérive de la racine ISH qui signifie « gouverner ».

certain point de vue (qui est celui de Guénon) *Purusha* « délivré » est immédiatement *Brahma nirguna Purushottama* : c'est le point de vue de l'*Identité suprême*. Selon un autre point de vue, *Purusha* « délivré » (auquel on peut donner aussi le nom d'*Âtma*, qui signifie « soi ») n'est pas identique à l'Absolu (*Purushotamma* présenté sous le nom d'*Ishwara*) : c'est le point de vue de l'*union*. C'est d'ailleurs ce qu'affirme le *Yoga*[9] (mais non point le *Vêdantâ*). Le *Yoga* pose un Suprême sans rien nous en dire parce que son affaire est uniquement d'amener l'ascète, par des pratiques appropriées, à un état d'isolement (*kaivalya*) en dehors de tout agir. Cet isolement ne doit pas être décrit comme une identification à l'Absolu, mais comme une union à celui-ci, union réalisée par le moyen d'une rupture d'avec le manifesté. Dans cette optique, il n'y a pas d'inconvénient à poser une multitude de *Purushas* « délivrés » sous le Suprême. Cette pluralité est indiquée par le verset 18 du *Sânkhya-Kârika* et affirmée par Ramanuja qui, sur ce point, s'oppose absolument à Shankarâchârya. Il y a donc, principalement, deux points de vue : celui de l'Identité suprême, selon lequel *Purusha*, aussitôt délivré, est l'Absolu lui-même ; alors cet Absolu porte le nom d'*Âtma* ou de *Parâtmâ* ou de *Purushottama* ou de *Brahma nirguna* ; et le point de vue de l'union qui n'admet pas qu'un *Purusha* soit *Purushottama*. Il y a donc aussi deux manières de comprendre le « soi » : celle de Shankara et de Guénon : le Soi est l'Absolu ; et celle de Ramanuja et du *Sânkhya-yoga* : le « soi » n'est pas l'Absolu ; c'est *Ishwara* qui est l'Absolu.

8. À propos de la multitude des *Purushas* « délivrés », attestée par le *Sânkhya-Karika*, Guénon fait observer que si ce *darshana*, dont le point de vue n'atteint pas *Purushottama*, dit-il, présente *Purusha* comme multiple, « il est à remarquer que même dans ce cas, son nom est toujours employé au singulier pour affirmer nettement son unité essentielle »[10]. Il n'en reste pas moins vrai que, pour autant que nous constations une pluralité d'individus humains, le *Sânkhya* et le *Yoga* parlent d'union des *Purushas* « délivrés » à *Purushottama*. S'il y a une multitude de *Purushas* « délivrés », aucun d'eux n'est le Suprême et tous, de quelque façon, dépendent du Suprême (*Purushottama*). Si *Purusha* est unique, il est directement ce Suprême une fois la Délivrance accomplie. Mais alors le point de vue du *Sânkhya* et du *Yoga* combinés est dépassé et nous sommes dans le *Vêdantâ*, le *nec plus ultra* de l'hindouisme aux yeux de Guénon.

9. Pour notre auteur, point de distinction entre *Purusha* « délivré » et *Purushottama*, lequel est *Âtma* au sens absolu de ce terme, c'est-à-dire *Brahma nirguna*. Aussi longtemps que, dans l'être humain, *Purusha*, le principe actif mais non agissant, reste lié à *Prakriti*, *Purusha* s'ignore et est dans l'illusion.

[9] Racine indo-européenne YUJ d'où vient « joug » (latin : *jugus*), car cette racine a pour sens premier « atteler » (latin : *jungere*) mais aussi le mot « conjugaison » et par conséquent « union » (latin : *jugalis*, « époux »). Le *yoga*, c'est l'union à l'Absolu, non l'Identité suprême.
[10] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 68.

On lui donne le nom de « *Purusha* destructible » selon la *Bhagavad-Gîta*. Mais aussitôt que *Purusha* se dissocie de *Prakriti* qui devient, de ce fait, parfaitement illusoire et « rigoureusement nulle », la Délivrance définitive est acquise et *Purusha* « indestructible » ne se distingue plus de *Purushottama*, le Suprême. Il n'est pas exact que, comme le dit Guénon, le *Sânkhya* ne se borne qu'à la considération des éléments constitutifs de l'homme et, en conséquence, qu'il ne s'élève pas au-delà du couple *Purusha-Prakriti*. Ce *darshana* envisage bel et bien l'état d'isolement de *Purusha*, s'il n'enseigne pas les moyens techniques d'entrer en possession de cet état :

> « 59. Comme une danseuse s'arrête de danser après s'être montrée sur scène, ainsi la Nature (*Prakriti*) s'arrête après s'être manifestée à l'Esprit (*Purusha*).
>
> …
>
> 61. Rien, à mon sens, n'est plus pudique que la Nature qui, s'étant dit "j'ai été vue", ne s'expose plus jamais au regard de l'Esprit.
>
> …
>
> 68. Quand il a réalisé sa séparation d'avec le corps, et quand la Nature ayant atteint son but, s'est arrêtée, l'Esprit accède à l'isolement libérateur, à la fois total et définitif. »[11]

10. À la lecture de cet extrait, il semble bien qu'il n'y ait pas lieu de poser, au-dessus de *Purusha* « délivré » un *Purushottama* suprême : *Purusha* « délivré » est *Purushottama*, le Suprême, le Soi, *Âtma* au sens absolu de ce terme, et il n'y a pas de différence entre la Délivrance (*moksha*) de Shankara (c'est-à-dire du *Vêdantâ*) et l'état d'isolement (*kaivalya*) auquel conduisent le *Sânkhya* et le *Yoga*. Et cependant le *Yoga*, auquel est lié le *Sânkhya*, pose *Ishwara* au-dessus de *Purusha* en même temps qu'il affirme la pluralité des *Purushas*. Aux vingt-cinq principes du *Sânkhya*, 24 relevant de l'ordre naturel (*Prakriti*), plus un principe spirituel (*Purusha*), le *Yoga* en superpose un vingt-sixième, *Ishwara*, le Seigneur, mais qui n'est finalement qu'une sorte de « super-*Purusha* », différent des autres en cela seulement qu'il est incontingent, libre de toute association, même illusoire, avec les principes naturels. C'est très mal dit, sans doute, mais on comprend quand même que le *Yoga* envisage un Suprême au-delà de tous les *Purushas* ; et par conséquent nous n'avons pas tort d'opposer, comme nous l'avons fait plus haut, le *Sânkhya-Yoga* au *Vêdantâ*, car pour celui-ci *Purusha* « délivré » est l'Absolu même (le Soi de Guénon).

11. Nous nous trouvons donc devant deux conceptions différentes. Selon l'une et l'autre, il s'agit pour *Purusha*, « lié » à *Prakriti*, de se détacher d'elle, de dénoncer son caractère illusoire et de s'isoler. Le *Sânkhya*, le *Yoga* et le *Vêdantâ* le disent tous trois, chacun à sa façon. Mais ensuite les enseignements

[11] *Sânkhya-Kârika* d'Ishwara Krishna (IVe siècle), *in Hindouisme*, op. cit., p. 365.

divergent. Pour le *Vêdantâ*, *Purusha* « libéré » est immédiatement le Suprême, *Âtma*, *Purushottama* ; c'est alors le Soi de Guénon, l'Infini métaphysique. Pour le *Sânkhya-Yoga*, ce même *Purusha* dépend du Suprême appelé *Ishwara*, l'Être infini, et il ne saurait être question de concevoir *Purusha* et *Prakriti* comme les pôles non manifestés de ce Suprême, ainsi que Guénon le fait en même temps qu'il déclare *Ishwara* fini. Pour le *Vêdantâ* ou pour Guénon, le Soi est *Purusha* « libéré », l'Absolu ; pour le *Sânkhya-Yoga*, le Soi est d'une certaine façon relatif ; il se tient entre l'Absolu (*Ishwara*) et *Purusha* « lié » (qui est *Jîvâtma*, l'individu humain). Si l'on veut retrouver le schéma de Guénon, il faut vouloir qu'*Ishwara* ne soit que l'ensemble fini des possibilités de manifestation au sein de la Possibilité universelle, et que *Purusha* et *Prakriti*, au sein de cet Être fini, soient les pôles non manifestés de la manifestation. Mais ce n'est pas ce qu'enseigne le *Yoga*, qui complète le *Sânkhya* :

> « 24. *Ishwara* (le Seigneur, le Maître suprême) est un *Purusha* spécial, exempt de souffrance, d'actions, de leurs résultats et de désirs.
> 25. En Lui devient infinie cette omniscience qui, chez les autres, existe seulement en germe.
> 26. Il est le Maître, même pour les anciens maîtres, n'étant pas limité par le temps. »[12]

12. Bien entendu, le passage du *Yoga* au *Vêdantâ* s'accomplit dès l'instant où l'on refuse de poser au-delà de tous les *Purushas* « libérés » un *Purusha* « spécial », comme il est dit plus haut, appelé *Ishwara* ou, ce qui revient au même, dès lors que l'on tient *Purusha* « libéré » pour *Ishwara* lui-même, le Seigneur, le Maître suprême (qu'en tout état de cause, il ne faut pas confondre avec l'*Ishwara* non suprême de Guénon). *Ishwara* serait le Maître suprême, même pour les anciens maîtres spirituels, ceux des *Upanishads* par conséquent. Ce Maître suprême de tous les maîtres anciens est celui que nous appelons Dieu. Je citerai ici un auteur pour lequel Guénon n'avait que mépris (mais il se pourrait bien que ce fût à tort), le *swâmi* Vivekânanda :

> « Le système de Patanjali a pour base le système *Sânkhya*, dont il ne s'écarte que sur peu de points. Les deux différences les plus importantes sont les suivantes : d'abord Patanjali admet un Dieu personnel sous la forme du premier Maître, tandis que le seul Dieu admis dans le système *Sânkhya* est un être presque parvenu à la perfection et à qui un cycle de création a été confié pour une certaine période. En second lieu, les *Yogins* soutiennent que le mental est aussi omniprésent que l'âme ou *Purusha*, ce que n'admet pas le système *Sânkhya*. »[13]

[12] *Yoga* de Patanjali, chapitre I, dans la traduction de l'anglais de Vivekânanda, *op*. cité ci-dessous. La traduction du texte sanscrit que donne *Hindouisme*, *op. cit.* p. 308, est moins expressive.
[13] Swâmi Vivekânanda, *Raja-Yoga*, traduit de l'anglais par Jean Herbert, 1939, p. 18 (collection « Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine », sans nom d'éditeur.

Renvoyons à une autre occasion l'examen de la seconde partie de ce texte ainsi que le passage où il est parlé de Dieu selon le *Sânkhya*. Voyons seulement qu'un Dieu personnel est affirmé par le *Yoga*. Ce Dieu est *Ishwara*. Personne ne s'identifie à *Ishwara*, mais il est offert à quiconque pratique la dévotion et déploie l'énergie désirable[14] de s'élever – ou d'*être élevé*, à ce degré de *Purusha* « libéré » dont nous avons parlé plus haut et qui, en définitive, correspond à un état d'union aussi étroite que possible à Dieu. Nous pensons qu'il en est ainsi, contre Guénon. Reste à savoir ce que devient *Prakriti* dans cet état d'union. C'est ce que nous nous proposons d'examiner plus tard. Nous aurons, auparavant, à confronter ces vues hindouistes à ce que nous savons par la Révélation.

[14] « 21. La réussite est prompte pour qui est extrêmement énergique.
22. La réussite des *Yogins* diffère selon que les moyens qu'ils adoptent sont doux, intermédiaires ou énergiques.
23. Ou par dévotion au Seigneur (*Ishwara*). » (*Yoga* de Patanjali, chap. I.)

CHAPITRE XXIII : LE « SOI » HUMAIN

1. Ce n'est pas le Soi de Guénon qui sera le sujet de ce chapitre, mais ce « lieu » privilégié de la personne humaine dont on ne peut dire ni qu'il est Dieu, ni qu'il appartient proprement à l'individu humain. Dans l'hindouisme – celui du *Yoga-Sânkhya* plutôt que celui du *Vêdantâ* – l'ascète, par des pratiques appropriées, et sans doute millénaires, consomme une rupture d'avec le manifesté. Si, en tant qu'il est un individu psychosomatique, l'homme appartient à la manifestation, il la dépasse par son *esprit*, car l'âme humaine est spirituelle[1], et l'esprit est la faculté par laquelle l'homme est uni à Dieu. Lorsque l'être humain entre dans la conscience de cette union ou de cette unité, il devient un spirituel au sens le plus fort et le plus élevé de ce terme. La mort opère non seulement la séparation de l'âme spirituelle d'avec le corps, mais, de plus, la séparation de l'esprit d'avec toutes les facultés de l'âme qui ne peuvent s'exercer que par le moyen du corps. Ce n'est donc qu'au jour de la résurrection de sa chair que l'être humain retrouvera la plénitude de son âme, en même temps que son corps. Nous appellerons donc *esprit* ce qui, de l'être humain, subsiste après la mort ; et cet esprit est avant tout intelligence et volonté. Il connaît donc, mais il aime aussi, parce que l'objet véritable de sa connaissance est ce qu'il aime ; et cet objet est Dieu.

2. La rupture d'avec le manifesté que consomme l'ascète par les pratiques que lui enseigne le *yoga* est semblable à une mort. Elle « isole » de la manifestation tout entière l'esprit ; et, dans cet état, l'esprit est le soi. Nous ne mettons pas de majuscule à ce mot parce que nous ne l'entendons pas dans le même sens que Guénon, comme le lecteur le sait déjà à suffisance. Le soi dont nous parlons est le point où le divin rencontre l'humain et l'existencifie sans qu'il s'en rende compte à l'ordinaire. Il en est ainsi parce que Dieu est l'*Ipsum Esse*. L'analyse

[1] Le plus élémentaire catéchisme enseigne que tout individu humain est *un corps* et *une âme spirituelle*. Un animal est aussi un corps et une âme (son psychisme) mais cette âme n'est pas spirituelle.

devient ici difficile parce que nous devons distinguer ce qui se passe en climat chrétien de ce qui se passe en climat non chrétien quand l'être humain « réalise » son soi ou, en d'autres termes, lorsque s'opère l'élévation qui hausse sa conscience au degré du soi. En climat non chrétien, l'élévation consciente de l'être humain correspond à ce que j'ai appelé ailleurs l'ouverture de l'*œil du cœur*. Le « cœur » (le cerveau est l'organe du simple mental) est le lieu du soi, en tant que celui-ci reçoit la lumière existencificatrice de l'*Ipsum Esse* divin. L'œil du cœur s'ouvre lorsque l'être humain entre dans la conscience de cette existencification. Il y a alors (mais pas toujours) conscience de l'unité spirituelle de l'esprit humain et de l'Esprit divin, car il s'agit bien, en l'occurrence, de l'Esprit-Saint que l'on appelle le Vivificateur ; union, dis-je, non point réalisation d'une « identité » ; mais cette union est si étroite que l'ascète en tant que soi (et dans l'existence ordinaire) ne se distingue pas, sur le moment, de l'Être infini lui-même, LUI qui est le JE absolu dans lequel mon « je » se perd, comme la lumière d'une bougie dans la lumière du soleil. À ce degré, l'ascète, en tant qu'individu, réalise qu'il n'est pas LUI tout en réalisant, en tant que *personne*, qu'il est LUI. C'est la *mort spirituelle*, l'extinction du « moi » purement individuel opérée dans les conditions mêmes de la vie à laquelle la *mort physique* n'a pas mis fin. La mort physique, en effet, abolit radicalement la manifestation et le « moi » purement individuel qui s'y trouve immergé ; la mort spirituelle, ici-bas, se borne à *éteindre* la manifestation et le « moi » qui « demeurent là », inertes. Ce qui échappe à l'extinction, c'est le soi, c'est-à-dire l'esprit, intelligence et volonté[2].

3. Je ne puis répéter dans ce chapitre ce que j'ai dit dans *L'Illumination du Cœur* : je dois renvoyer le lecteur à cet ouvrage. Le point sur lequel il faut cependant insister est le suivant. En climat non chrétien (et sans préjuger de ce qu'il est de toute façon loisible à Dieu d'accorder à ses créatures en raison des mérites du Christ venu ou à venir), l'ouverture de l'œil du cœur conduit à cette évidence que rien n'existe, hors LUI, LUI que le soi « est » de quelque façon, je veux dire : dans la mesure où il reçoit la lumière divine. Ainsi, toute la manifestation (et moi-même qui m'y trouve contenu en tant qu'individu) révèle son caractère parfaitement illusoire. Un spirituel arabe a écrit : « Il n'y a rien, absolument rien qui existe, hormis Lui (Allah), mais il comprend sa propre existence sans (toutefois) que cette compréhension existe d'une façon quelconque. »[3] On voit ici à quoi se heurte l'auteur que nous citons : Lui est l'Un et cet Un « se comprend » ou « se connaît » de toute éternité, de sorte qu'il est l'Inengendré qui engendre éternellement l'Autre, le Fils, l'Idée divine de Lui-même, et c'est là ce que la spiritualité islamique ignore. Mais en climat

[2] L'abolition radicale ne laisse subsister que le soi humain, l'esprit, intelligence et volonté ; mais il ne faut jamais perdre de vue que ce « soi » demeure néanmoins ordonné à un certain être total (corps et âme spirituelle) qu'il retrouvera au jour de la résurrection, assurée par la résurrection même du Christ.

[3] *Traité de l'unité* (Cf. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 163, note 1), p. 25 notamment de la publication « Éditions orientales », dans la traduction d'Abdul-Hâdi (John Gustav Aguéli), Paris, 1977.

chrétien, il est révélé que le Principe sans principe s'étant connu par son Verbe ou, plus justement, ayant engendré son Verbe en se connaissant, Lui est « l'UN et l'AUTRE » ce qui fait trois : l'UN, l'AUTRE et l'Unité rigoureuse de ces deux, l'Esprit-Saint. Dès lors la manifestation tout entière est par la vertu de l'incarnation du Verbe, *per quem omnia facta sunt*, *justifiée dans le sentiment qu'elle a d'exister*, et il est connu que la manifestation – la création – n'est pas une illusion : elle est l'œuvre de Dieu un en trois et trois en un ; et cette œuvre ne sera parfaitement accomplie qu'au jour de la résurrection.

4. Si l'on demande maintenant pourquoi l'homme ne peut voir Dieu face à face sans mourir (c'est-à-dire sans s'*éteindre*) et inversement pourquoi, lorsqu'il meurt physiquement, il voit Dieu face à face, pour sa glorification ou pour sa damnation, nous répondrons qu'il en est ainsi à cause du péché originel. L'homme *primordial* était appelé à voir Dieu sans en mourir et au contraire pour vivre éternellement ; mais pour répondre à cet appel, l'homme devait se *déterminer librement* à être ce que Dieu voulait qu'il fût, à savoir l'*Homme universel* ; et, à cet effet, la voie qu'il devait emprunter était celle de l'obéissance : ne pas toucher – ô paradoxe divin – à l'Arbre de vie[4]. C'est le sens de l'épreuve qui avait été imposée à Adam. Si l'homme originel avait surmonté l'épreuve, il eût été surélevé au-dessus de lui-même et capable en toute conscience de recevoir l'*Ipsum Esse* divin existencificateur ; et, en tant que tel, il eût été l'Homme non plus *primordial* mais *universel*. C'est pourquoi le *Coran* enseigne qu'il avait été enjoint à Lucifer (le « porteur de la lumière », l'Ange de la face) de s'incliner devant Adam – car les anges eux-mêmes eurent à subir une épreuve – devant Adam *qui était l'image du Christ*. Le péché de l'ange et le péché de l'homme sont liés, et l'omniscience divine savait qu'il faudrait, pour sauver ce qui était perdu, qu'à la fin le Verbe lui-même s'incarnât[5]. Dans l'état de déchéance, c'est bien l'*Ipsum Esse* qui donne à l'homme la faculté de vivre ; mais, sauf par la grâce du Christ médiateur, il n'est plus possible à l'homme de voir Dieu sans s'éteindre. C'est bien ce que nous disent toutes les traditions qui ignorent le Christ, à l'exception, je crois, de la tradition islamique où la fonction christique est assumée par le *Coran*, livre « incréé » et expression du Verbe. Quant à savoir pourquoi Dieu a voulu l'Islam après le christianisme, c'est là un mystère qui ne sera pleinement dévoilé qu'à la fin des temps[6].

[4] En désobéissant, l'homme ne connut qu'une chose, à savoir que l'Arbre auquel il avait touché était, par le fait même de la désobéissance, l'Arbre de la science du bien et du mal.

[5] Le péché de l'ange est exprimé par saint Augustin, lorsqu'il distingue la « connaissance du soir » de la « connaissance du matin ». C'est cette dernière qui définit l'état glorieux de l'ange, après une épreuve analogue à celle de l'homme et pour la même raison. (Le Verbe divin incarné est l'axe de l'histoire de la création, en haut comme un bas.) La différence entre l'ange et l'homme est que la déchéance de l'ange, en raison de sa nature, fut irrémédiable. Lucifer devint Satan à jamais.

[6] Nous avons déjà dit, ou laissé entendre, que la spiritualité judéo-chrétienne est l'héritage d'Isaac, le fils de la promesse, et la spiritualité islamique, celui d'Ismaël, le fils de la servante.

4(a). Résumons-nous par ce court catéchisme en cinq points :

(a) Le Verbe incarné est le Médiateur universel, le Médiateur de tous les hommes, ne serait-il connu que « dans le secret ».

(b) « Il est vraiment digne et juste, équitable et salutaire que toujours et partout nous vous rendions grâce, Seigneur saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, qui avez placé le salut du monde dans l'Arbre de la croix, pour que ce qui avait été à l'origine de la mort devînt source même de la vie et que celui qui avait triomphé par le bois y trouvât aussi sa ruine. » (Préface de la Passion et de la Croix. Hélas, la lit-on encore ?)

(c) *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis.* Ces hommes de bonne volonté sont de tous les temps, soit qu'ils adorent le Christ révélé soit que, en dehors de cette révélation, ils le connaissent « dans le secret ».

(d) Si celui dont s'ouvre l'œil du cœur ne connaît le Christ en aucune façon, il ne peut subir la vision de l'*Ipsum Esse* que comme un châtiment éternel. C'est la vision métanoétique *en régime de rigueur*. Que celui-là donc, s'il en est encore temps, se convertisse et se jette au pied de la croix !

(e) La grâce ne fait jamais défaut, même à l'égard de ceux qui sont (ou ont été) tenus à l'écart de la Révélation christique. Il y a donc un *régime de clémence* et un *régime de rigueur* pour tous, tant pour ceux qui ne savent pas (ou n'ont pas su) que le Verbe de Dieu s'est révélé et manifesté en Jésus-Christ que pour ceux qui ont eu connaissance de cette Révélation.

5. L'homme ne vit que parce que l'*Ipsum Esse* le rencontre et le maintient au-dessus du néant. Même déchu, l'homme ne subsiste que par son union à Dieu. C'est là l'unité dont parle Ruysbroeck l'Admirable dans *L'Ornement des noces spirituelles*, livre II :

> « La première et la plus haute unité de l'homme est en Dieu[7], car toutes les créatures sont attachées à cette unité divine quant à l'essence, à la vie et à la conservation ; et si, sous ce rapport, elles se séparaient de Dieu, elles tomberaient à rien et deviendraient néant. L'unité dont nous parlons est essentiellement en nous par nature, que nous soyons bons ou mauvais. Et sans notre coopération, elle ne nous rend ni saint, ni bienheureux. Nous possédons cette unité en nous-mêmes, et néanmoins au-dessus de

[7] Cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, quest. 18, art. 4, *ad primum*.

> nous-mêmes, comme le principe et le soutien de notre être et de notre vie. »[8]

À côté de cette haute unité, commune à toutes les créatures humaines, Ruysbroeck en discerne une seconde qui, à vrai dire, comme il le remarque lui-même, n'est qu'un autre aspect de la première.

> « Une seconde union ou, si l'on veut, unité, existe encore en nous par nature. C'est l'unité des puissances supérieures constituée par le fait que celles-ci tirent leur origine naturelle, au point de vue de leur activité, de l'unité même de l'esprit. Il s'agit toujours d'ailleurs de cette même unité que nous possédons en Dieu, mais on la prend ici au point de vue actif au lieu de l'envisager au point de vue essentiel. Et l'esprit est tout entier dans l'une et l'autre unité, dans la totalité de sa substance. Cette seconde unité, nous la possédons en nous-mêmes, au-dessus de la partie sensible, et d'elle procèdent la mémoire, l'intelligence, la volonté et toute possibilité d'activité spirituelle. Ici, l'âme porte le nom d'esprit. »[9]

6. L'esprit humain (le soi) est la plus haute région de l'âme spirituelle, celle qui reçoit de plein fouet l'*Ipsum Esse* divin, de sorte qu'il y a *unité*, et que cette haute région est « au-delà » du composé psychosomatique individuel. Il y a unité à Dieu ou en Dieu (je ne dis pas « « identité ») parce que cette haute région reçoit directement la lumière eixstencificatrice divine. Là où l'*Ipsum Esse* divin rencontre l'individu humain s'opère l'existencification de cet individu et en fait une *personne*. Nous avons appelé ce point de rencontre, de jonction, d'unité, l'*œil du cœur*. L'ouverture de cet Œil, dans la condition de déchéance qui est la nôtre, a pour effet de submerger l'individu humain de l'*Ipsum Esse* lui-même (comme un miroir est submergé par la lumière du soleil qui le frappe et qu'il reflète) ; et alors, en raison de notre déchéance, il n'y a plus existencification de l'individu mais au contraire extinction de celui-ci. Vision « faciale » et métanoétique de Dieu par l'être humain qui, sur le champ, réalise la véritable condition de son individualité ; vision qui peut, selon les cas, être ressentie comme une bénédiction ou comme une malédiction.

7. Il faut bien comprendre que l'œil du cœur ne se situe pas simplement au niveau d'*ahankara*, le « faiseur » du « moi » conscient, principe dont nous avons parlé dans un autre chapitre de cet ouvrage. Ahankara est bien, selon le *Sânkhya*, cela par quoi l'individu humain a la conscience d'être tel « moi » et non tel autre ; et *ahankara* est assurément au-dessus de *manas*, l'organe de la simple pensée mentale noétique et dianoétique. Mais comme *ahankara*

[8] *L'Ornement des noces spirituelles*, d'après la traduction des Bénédictins de l'Abbaye de Saint-Paul de Wisque, Éditions universitaires, les Presses de Belgique, pp. 85 et 86.
[9] Même référence.

appartient à l'individualité humaine, ce principe s'éteint comme tout ce qu'il subsume à l'instant où a lieu l'ouverture de l'oeil du cœur. Il en résulte dès lors deux conséquences qui ne sont contradictoires qu'en apparence ; d'une part l'être humain réalise l'inexistence foncière de son « moi » individuel ; d'autre part, il est inondé de la lumière existentielle qui émane de Dieu et cela dans la mesure où il est surélevé au-dessus de toute conscience individuelle. Où se situe donc l'œil du cœur ? Est-ce en *Buddhi* ? Certainement pas, parce que *Buddhi* désigne le Christ glorieux, l'Homme universel par excellence, ou bien le Saint Esprit. L'œil du cœur se situe au-dessus d'*ahankara* et en dessous de *Buddhi*, mais dans la sphère de celle-ci. C'est un « lieu » difficile à saisir par la pensée mentale parce qu'il se trouve, d'une certaine façon, au-delà d'*ahankara* sans être *Buddhi*. Comment ce « lieu » peut-il être d'une certaine façon au-delà d'*ahankara* ? C'est en étant le miroir que l'être humain présente à *Buddhi*, le Soleil divin. *Ahankara* n'existe que parce qu'il reçoit cette lumière existencificatrice, et le point (ou la « surface ») de réception, en tant que limite de l'être humain, est plus qu'*ahankara*. Ainsi du miroir qui présente une face au soleil et qui est plus que cette face lorsque le soleil l'illumine. La difficulté de comprendre ce dont il est question vient du fait que *ahankara* peut être compris de deux façons différentes. La première est la suivante : *ahankara*, tout en recevant la lumière existencificatrice, peut ne pas être conscient de cette réception parce que ce principe est alors tourné vers la manifestation dont, à titre d'intellect agent, il extrait les intelligibles qui sont enfouis en elle et les fait passer de la puissance à l'acte. La deuxième façon dont *ahankara* peut être compris est maintenant celle-ci : *ahankara* est détourné de la manifestation et – celle-ci étant éteinte – a la conscience plénière de la lumière existencificatrice qu'elle reçoit. C'est cela qui se produit lorsque s'ouvre l'œil du cœur : la conscience de celui en qui s'ouvre cet Œil est fixée sur la réception de la lumière qui vient de *Buddhi* et non plus sur le manifesté. C'est alors que *ahankara* est plus que *ahankara* : *ahankara* est maintenant consciemment « buddhique » sans être identique à *Buddhi* ; et celui qui consomme cette expérience a accédé, de cette façon, à l'universel et, en conséquence, a perdu le sentiment de l'existence du manifesté, *ahankara* étant alors inclus dans celui-ci[10].

8. Si nous nous sommes exprimé de manière suffisamment claire malgré la difficulté du sujet, le lecteur aura compris que l'œil du cœur est situé entre *Buddhi* et *ahankara*, de sorte qu'il est la jonction entre ces deux principes. Cette jonction est proprement le soi, la seconde unité dont parle Ruysbroeck. C'est aussi l'intellect agent. Expliquons-nous. L'intellect agent, dans la vie ordinaire, a bien pour fonction d'extraire les intelligibles du monde sensible en les faisant passer de la puissance à l'acte. C'est qu'alors *ahankara* est tourné

[10] Toute la manifestation est individuelle, y compris *ahankara* lorsqu'il est tourné vers celle-ci. C'est pourquoi *ahankara* « buddhique » éteint *ahankara* tourné vers le manifesté.

vers le manifesté. Mais si l'intellect agent est capable de cette extraction, c'est parce qu'il est acte, comme son nom l'indique. Or il n'est acte – et c'est cela que beaucoup de bons esprits ne voient pas – que parce qu'il est « activé » ou « actué » par un autre que lui ; et cet autre, c'est *Buddhi*. Ce n'est donc point l'opération qui consiste à détecter et à extraire les intelligibles des individus sensibles que nous avons en vue ; l'objet de notre présente réflexion est *ahankara* conscient de la réception de la lumière existencificatrice buddhique et tournant ainsi le dos, si l'on peut dire, à tout le manifesté individuel dans lequel il faut inclure *ahankara* lui-même en tant qu'opérateur des intellections. C'est pourquoi nous avons écrit plus haut que lorsque l'homme est saisi par la « grande *métanoia* », il dépasse premièrement (comme Descartes), le degré de la pensée mentale et entre dans la conscience de soi. Mais il faut soigneusement prendre garde à ceci. Cette conscience de soi a elle-même deux degrés (nous laissons de côté la conscience de soi commune à tous les hommes). Au premier degré, elle est seulement supra mentale et, en conséquence, déjà ahankarique, mais non proprement métanoétique. Au second degré, elle est « buddhique » au sens que nous avons plus haut donné à cet adjectif. C'est alors qu'elle est vraiment métanoétique, étant entrée dans la sphère universelle et lumineuse de *Buddhi*. S'il avait été donné à Descartes d'effectuer ce suprême dépassement, il eût été un mystique au meilleur sens du terme ou, si l'on veut, un « voyant », et non le philosophe de la raison qu'il est finalement devenu, engageant par son œuvre toute la pensée occidentale dans une impasse (idéalisme d'abord, matérialisme à la fin).

9. Le « soi » est une notion extrêmement ambiguë, qui a même été utilisée par C.C. Jung et ses élèves, mais dans un sens tout à fait inacceptable pour nous, parce que le « soi » de ces psychanalystes se situe en dessous du mental conscient[11] et non au-dessus, comme il a été dit plus haut. Nous ne pouvons nous attarder sur ce sujet, qui est d'ailleurs en dehors de notre propos, mais il était bon de signaler une source de confusion possible. Restent alors principalement deux acceptions possibles du terme « soi » : celle de Guénon, inspirée par le Vêdantâ, et celle que nous proposons ici et qui, à bien des égards, est voisine du *Sânkhya-Yoga*. Le Soi de Guénon est *Purusha* « délivré » compris comme *Purushottama*. C'est donc l'Infini métaphysique et, en conséquence, la Possibilité universelle. La réalisation de l'Identité suprême, dit-on, fait accéder le spirituel à ce degré vraiment ultime qui transcende celui de l'Être fini, principe de la manifestation. Cela signifie évidemment que le spirituel, en tant qu'individu, a été « rigoureusement » annulé ; il a disparu, noyé dans l'océan illimité de l'Infini. Nous avons longuement exposé pourquoi cette conception est irrecevable et nous l'avons fait en insistant surtout sur l'absurdité de la conception selon laquelle l'Être principiel est fini. On n'a rien apporté d'intelligible lorsque l'on a écrit qu'au-delà de l'Être fini se trouve le

[11] Psychologie dite « des profondeurs ».

Non-Être ou le Sur-Être, ou encore que le Soi est l'Infini et l'Absolu et que l'Être principiel est un « moindre infini » ou un « moindre absolu ». Ce sont là des mots qui font illusion, et la vérité est que l'Être principiel non manifesté est infini. Le soi du *Sânkhya-Yoga* est *Purusha* « libéré », mais ce *Purusha* est relatif et subsumé par *Ishwara* qui, lui, est *Purushottama*. Le « soi » dont il est question ici est donc situé entre *Ishwara*, l'Être infini, et *Purusha* « lié » (*jîvatmâ*, l'âme individuelle).

10. Que le soi dont nous parlons soit situé entre l'Être infini et l'âme individuelle, ce n'est pas assez dire : le soi est situé entre *Buddhi* et l'âme individuelle. Il est le lieu où *ahankara* est uni à *Buddhi* et, du fait de cette union, est spiritualisé. Uni à *Buddhi*, l'homme transcende son individualité ; il est esprit et c'est cet esprit qui est impérissable et qui est appelé, à la résurrection de la chair, à spiritualiser toute l'individualité humaine psychosomatique. En climat non chrétien, cette lumière buddhique n'est pas connue comme étant le Christ en gloire (ou l'Esprit-Saint) ; elle est néanmoins ce Christ glorieux que le spirituel non chrétien, ici-bas, connaît ainsi « dans le secret ». Ici-bas, dis-je, parce que, après la mort, il lui sera révélé que la vérité à laquelle il aspirait est le Christ. « Moi, dit le Christ, je suis la Voie, la Vérité et la Vie et nul ne va au Père que par Moi. »[12] C'est là ce que sait quiconque a ici-bas connu le Christ, non « dans le secret », mais par la Révélation. Le chrétien s'unit donc au Christ glorieux par son esprit, et le Christ le conduit au Père qui, de toute éternité, engendre le Verbe, lequel est incarné dans le Christ[13]. Le soi, pour une conscience chrétienne, est donc en dessous du Christ buddhique, qui est en dessous d'*Ishwara* (*Purushottama*) mais au-dessus de tout *ahankara* humain. À l'ordinaire *ahankara* est tourné vers la manifestation et, en tant qu'intellect agent, détecte et actualise les intelligibles enfouis dans cette manifestation (et c'est en raison de cette activité qu'apparaît *manas*, le mental raisonnable et intelligent). Néanmoins, *ahankara*, le « faiseur de je », est aussi uni à *Buddhi*, l'Intellect universel, qui est le Christ éternel. Et le « lieu » de cette union, ou même de cette unité, est appelé l'œil du cœur parce que, comme le dit Maître Eckhart, l'œil par lequel je vois Dieu est l'œil par lequel Dieu me voit. D'une manière analogue, al Hallâj écrit : « J'ai vu mon seigneur avec l'œil du cœur et Lui dis : qui es-tu ? Il me dit : toi ! »[14]. C'est le Christ vrai Dieu qui permet de résoudre ce sublime paradoxe.

[12] *Jean*, XIV, 6 ? Et plus bas, verset 28 : « Le Père est plus grand que moi. » Le Principe sans principe (le Père) est plus grand que le Verbe qu'il engendre de toute éternité, les trois Personnes divines étant l'Être divin, infini et un. Le Père est donc plus grand que le Christ qui est ce Verbe incarné.

[13] Pour connaître le Christ glorieux, il est nécessaire de connaître préalablement le Christ souffrant, car la croix est l'Axe du monde. *Stat crux dum volvitur orbis* (devise des Chartreux).

[14] *Dîwân*, *Muqatta'at*, X (traduit par L. Massignon, Documents spirituels 10, Cahiers du Sud, 1955, p. 45. Dieu est qui je suis, mais qui je suis n'est pas Dieu.

CHAPITRE XXIV : LA « SUBSTANCE » SELON GUÉNON

1. Les trois principaux *darshanas* – le *Sânkhya*, le *Yoga* et le *Vêdantâ* – se ressemblent en ceci qu'ils sont tous trois des points de vue où l'homme est confronté au manifesté. *Prakriti* est alors définie, par rapport à *Purusha*, comme le principe non manifesté d'où procède la manifestation ; et les choses sont telles que le spirituel oppose à la manifestation non point un « moi » pensant comme l'ont voulu certains philosophes idéalistes, mais le soi, la racine même de ce « moi ». Alors *Prakriti* est désignée comme *Pradhâna*, « ce qui est posé avant toute chose » et qui, en puissance, contient toutes les déterminations[1]. Pour nous, *Prakriti* non manifestée est la totalité des idées divines ; c'est donc le Verbe dont nous disons qu'en s'incarnant il occupe, en sa qualité de Christ glorieux, le « lieu » que l'hindouisme appelle *Buddhi*, l'Intelligence universelle. Lorsque les choses sont envisagées de cette façon, le Principe sans principe, considéré dans sa relation à *Prakriti* et dans l'unité de l'Être infini (*Ishwara*), est *Prajâpati*, littéralement le « Seigneur des êtres produits ». Rappelons comment Guénon s'exprime à ce sujet :

> « Si au lieu de considérer chaque individu isolément, on considère (*l'ensemble du domaine formé par un degré déterminé de l'Existence, tel que*) le domaine individuel où se déploie l'être humain (*ou n'importe quel autre domaine analogue de l'existence manifestée, défini semblablement par un certain ensemble de conditions spéciales*), *Purusha* est, pour un tel domaine (comprenant tous les êtres qui y développent, tant successivement que simultanément, leurs possibilités de manifestation correspondantes), assimilé à *Prajâpati* (le "Seigneur des

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 63.

êtres produits"), expression de *Brahma* même en tant qu'il est conçu comme volonté divine et ordonnateur suprême. »[2]

2(a). Nous ne prendrons pas en considération, du moins provisoirement, les incidentes de ce texte écrites en italiques et mises entre parenthèses par moi. Elles témoignent simplement de la volonté de Guénon de s'exprimer de manière à tenir compte de tous les degrés de la manifestation, celui du domaine où se déploie l'être humain (parmi une indéfinité d'autres) étant, comme nous l'avons déjà vu, sans importance particulière aux yeux de notre auteur. Ce sentiment est commandé par la théorie des cycles d'existence, comme Guénon le fait expressément remarquer en note. Or, jusqu'à nouvel ordre, nous ne voulons pas tenir compte de cette théorie des cycles, et cette réserve, si elle restreint la portée du texte cité au seul domaine « où se déploie l'être humain », n'altère pas l'essentiel : *Purusha* pôle « essentiel » (comme dit Guénon) de l'Être principiel fini est *Prajâpati*. Nous devons bien comprendre que ce *Purusha* ainsi conçu est beaucoup plus, aux yeux de Guénon, que le simple *Purusha* « libéré » du *Yoga-darshana* : ce *Purusha* dont nous parlons et dont Guénon nous dit qu'il nous apparaît comme *Prajâpati*, est le Soi guénonien lui-même. Si maintenant nous acceptons l'interprétation selon laquelle *Prakriti* est le Verbe (et non, comme nous le verrons plus loin, la « « substance » que Guénon veut qu'elle soit) *Prajâpati* sera le Principe sans principe de l'Être principiel infini, le Père, et l'unité de *Prajâpati* et de *Prakriti* sera cet Être infini lui-même en tant qu'Esprit-Saint. Dès lors, nous n'avons plus besoin de nous préoccuper d'un Infini métaphysique et d'une Possibilité universelle, parce que ces deux notions se ramènent à celles de *Prajâpati* et de *Prakriti* : c'est prendre le contre-pied de tout ce qu'enseigne Guénon ; mais une fois admis qu'il faille le faire et qu'il faille, en conséquence, tenir *Ishwara* pour l'Être infini, notre interprétation est cohérente. Certes, elle s'éloigne assez considérablement de l'hindouisme : mais nous pensons aussi que l'hindouisme doit être interprété en fonction de la Révélation.

2(b). L'Être infini est Acte pur et les trois Personnes de la Trinité ne divisent pas cet Acte : chacune est cet Acte (*Ipsum Esse*) de même que chacune est toute l'Essence divine. Dieu est rigoureusement Un et Infini, Un et sans second (c'est sur ce point surtout qu'insiste la tradition islamique) ; mais nous savons, par la Révélation qui nous vient du Christ, que cet Un est une Trinité de Personnes. Cela dit, rien ne nous empêche d'assimiler *Prakriti* (la *Shakti* de *Brahma*) à la toute-possibilité, le Verbe, à la condition de bien voir que les possibilités de manifestation (plus exactement : de création) ne sont pas des êtres *en puissance* qui se réaliseraient *en acte*. Une conscience chrétienne ne peut admettre que *Prakriti* soit puissance pure, au sens aristotélicien de ce terme : elle peut admettre seulement que *Prakriti* soit l'ensemble des idées divines sur le modèle

[2] *Ibidem*, p. 58.

desquelles les êtres individuels manifestés ont été créés ; et par « êtres individuels », nous entendons bien *tous* les êtres de la création, les anges inclusivement : c'est en effet qu'un ange est un individu spécifique. Un ange est à soi seul une « espèce », ce qui ne l'empêche aucunement d'être un *individuum*, littéralement un « indivisible », un *individu*. Tout être de la création est un composé de puissance et d'acte et, à cet égard, la seule différence entre un ange et un être quelconque infra-angélique est que la puissance pure qui entre dans le composé de ce dernier est la *materia prima*, elle-même créée. Les anges sont immatériels ; ce sont pourtant des composés d'acte et de puissance limitative comme l'expose saint Thomas d'Aquin[3] ; car, en l'absence de celle-ci, tout ange serait pur acte d'être, Acte d'être infini et, en conséquence, identique à Dieu, l'Être infini en lequel ne se trouve aucune puissance mais seulement, dans le Verbe, des idées.

2(c). Acte d'être que limite une puissance, l'ange ne se peut concevoir que comme une *forme* (immatérielle), à l'encontre de ce qu'enseigne Guénon, pour qui l'ange est informel. L'acte de cette forme pure est un *ispum esse* qui relève de l'*Ipsum Esse* divin. La forme angélique est puissance par rapport à cet *ipsum esse* limité ; et c'est la nature de cette forme qui limite d'une façon indéfiniment variable l'*ipsum esse* angélique. Il n'en est pas de même des êtres infra angéliques où la *materia prima* individualise une forme spécifique commune à un ensemble d'êtres, de sorte que cette forme est acte par rapport à cette *materia prima*, sans être, en aucune façon, *ipsum esse* ; car c'est le composé hylémorphique total (la *substance* individuelle) qui exerce l'exister. Au-delà donc de la forme comme acte par rapport à la *materia prima*, nous devons poser un acte supérieur qui fait de l'individu hylémorphique un existant. Reproduisons ici un texte d'Étienne Gilson :

> « Par-delà la forme, qui fait qu'un être est tel être rentrant dans telle espèce déterminée, il faut donc placer l'*esse*, ou acte d'exister, qui fait que la substance ainsi constituée est un *ens*. Comme le dit saint Thomas : "L'exister (*ipsum esse*) est comme l'acte même à l'égard de la forme elle-même. Car si l'on dit que, dans les composés de matière et de forme, la forme est le principe d'existence (*principium essendi*) c'est parce qu'elle accomplit la substance dont l'acte est l'exister (*ipsum esse*)." Ainsi la forme n'est principe d'existence qu'en tant qu'elle détermine l'achèvement de la substance, qui est ce qui existe (…). Principe constitutif suprême de "ce qui existe", c'est-à-dire de la substance, la forme mérite donc d'être considérée comme un principe de l'existence ; elle ne l'est pourtant qu'à ce niveau, pour autant que l'existence actuelle

[3] *Somme théologique*, 1a, quest. 50, art. 2, *ad tertium* : « S'il n'y a pas, dans l'ange, composition de *materia prima* et de forme, il y a cependant composition d'acte et de puissance ». Cette puissance limite l'acte d'être de l'ange, de sorte que l'ange est une forme finie ; tandis que la *materia prima*, composant avec une forme spécifique, multiplie cette forme dans les individus infra angéliques.

est toujours celle d'une substance (…). La substance elle-même, ou composé, n'existe qu'en vertu d'une détermination ultérieure et cette fois vraiment suprême qui est son acte même d'exister. »[4]

3. La plupart des traditions qui ne sont pas éclairées par la Révélation tendent invinciblement à s'exprimer de manière telle que l'on comprend qu'elles conçoivent comme une seule réalité la Puissance pure et ce que nous entendons par *contenu archétypique* du Verbe. Le Verbe est l'Idée divine et puisque celle-ci est engendrée (non créée) par le Principe sans principe quand Il se connaît – et c'est éternellement – cette Idée est une Personne, le Fils, consubstantielle au Père. Cependant, comme dans le Verbe tout est dit, il est nécessaire de poser une multitude infinie d'idées divines, chacune d'elles étant coextensive au Verbe lui-même : c'est là ce que nous appelons, un peu hardiment peut-être, le « contenu archétypique du Verbe », contenu qui englobe notamment l'ensemble total des Modèles à partir desquels tous les êtres créés ont été faits. L'erreur à laquelle nous faisons allusion plus haut consiste à confondre le Verbe, « lieu des possibles » et totalité archétypique, avec la Puissance pure ; car celle-ci n'est acte à aucun degré, tandis que le Verbe est Acte au même titre que le Père et l'Esprit-Saint ; et le comble de l'erreur est évidemment d'assimiler la totalité archétypique et par conséquent le Verbe à la *materia prima*. Cette confusion entre le Verbe, « lieu des possibles », et la Puissance pure s'exprime, par exemple, dans le taoïsme lorsqu'il propose à notre méditation le couple Ciel-Terre (*Tien-Ti*), le Ciel étant l'*Activité non agissante*, assentie comme principe masculin, et la Terre, la *Passivité agissante*, productrice, assentie, elle, comme féminine. Ce couple est celui de *Purusha* et de *Prakriti* du *Sânkhya* et l'on comprend déjà les conclusions que Guénon finira par en tirer.

4. Ce qui accentue encore davantage l'erreur guénonienne relative aux deux pôles non manifestés de la manifestation, dont l'Être fini est le principe, ce sont les noms qu'il leur donne. Il note d'abord que *Prakriti* ne correspond pas à la notion de « matière » qui, d'ailleurs, « est si complètement étrangère à la pensée hindoue qu'il n'existe en sanskrit aucun mot par lequel elle puisse être traduite, même très approximativement »[5]. C'est en effet exact ; mais la matière que Guénon a ici en vue est celle des modernes, et en particulier des physiciens ; car il note aussitôt après qu'il est très probable que « les Grecs eux-mêmes n'avaient pas la notion de la matière telle que l'entendent les modernes, tant philosophes que physiciens ». En tout cas, ajoute-t-il, « le sens du mot *hylé* chez Aristote est bien celui de *substance* dans toute son universalité et *eidos* (que le mot "forme" rend assez mal en français, à cause des équivoques auxquelles il peut trop aisément donner lieu) correspond non moins exactement

[4] *Le Thomisme*, Vrin, 1947, p. 49.
[5] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 60.

à l'*essence* envisagée comme corrélatif de cette substance »[6]. Ces indications assez précises permettent de comprendre que pour Guénon les relations « *Purusha-Prakriti* », « *eidos-hylé* » et « essence-substance » sont une seule et même dualité exprimée de trois façons différentes, en sanskrit, en grec et en français.

> « C'est la première de toutes les dualités, celle dont toutes les autres dérivent directement ou indirectement, et c'est là que commence proprement la multiplicité ; mais il ne faut pas voir dans cette dualité l'expression d'une irréductibilité absolue qui ne saurait nullement s'y trouver : c'est l'Être universel qui, par rapport à la manifestation dont il est le principe, se polarise en "essence" et "substance", sans d'ailleurs que son unité intime en soit aucunement affectée. »[7]

5. Ces assimilations de *Purusha* à l' « essence » et de *Prakriti* à la « substance » ne sont point affirmées ici accidentellement ; ce thème est vraiment fondamental chez Guénon et se retrouve un peu partout[8] ; mais la citation qui précède peut nous suffire. *Prakriti*, considérée comme « substance » au sens guénonien de ce terme, est la *materia prima*, cette dernière notion étant naturellement prise dans un sens beaucoup plus large que celui que lui accordaient les scolastiques puisque, pour ces derniers, il n'y a aucune trace de *materia prima* chez les anges, tandis que, pour Guénon, les anges, relevant de *Prakriti*, sont évidemment « substantiels » au sens qu'il donne au mot « substance » : nous y insistons parce que, ici encore, la « substance » de Guénon est très éloignée de la substance de nos médiévaux. Ainsi envisagée, la *materia prima* est proprement divine puisque, s'il faut le rappeler, l'Être principiel fini, chez Guénon, est *Ishwara* et que « le terme sanskrit qui peut être traduit le moins inexactement par *Dieu* n'est pas *Brahma* mais *Ishwara* »[9]. Pour arriver à ce résultat, Guénon, comme nous l'avons vu, change entièrement le sens ordinairement reçu du mot « substance », le ramenant, par un détour étymologique (*sub-stare*) à ce qui se tient « dessous ». Pour éclaircir ce point, notons tout d'abord que Guénon distingue la *materia prima* de la *materia secunda*. Cette distinction est évidemment à faire dans tous les cas, mais cela ne signifie pas pour autant que nous puissions accepter l'exposé de Guénon. Il écrit :

> « Une *materia secunda*, bien qu'elle constitue le côté potentiel d'un monde ou d'un être, n'est jamais puissance pure ; il n'y a de puissance pure que la substance universelle, qui ne se situe pas seulement au-dessous de notre monde (*substantia*, de *sub-stare*, est littéralement "ce

[6] *Ibidem.*
[7] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 61.
[8] Très particulièrement dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, chap. II, pp. 22 et suiv.
[9] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 30.

qui se tient dessous", ce que rendent aussi les idées de "support" et de *substratum*), mais au-dessous de l'ensemble de tous les modes et de tous les états qui sont compris dans la manifestation universelle. »[10]

C'est ce support obscur et passif, ce *substratum* qui, puissance pure, est, selon Guénon, la véritable *materia prima*, c'est-à-dire *Prakriti* en tant que substance universelle non manifestée ; et tout ce qui peut être dit de celle-ci s'applique également, selon Guénon, à la *hylé* aristotélicienne[11].

6(a). Il est indispensable ici, pour montrer le véritable abîme qu'il y a entre la substance universelle de Guénon et la substance telle que l'entendaient les médiévaux, de rappeler un certain nombre de notions élémentaires. La métaphysique thomiste dit que tout individu créé, sauf l'ange, est un composé de forme et de *materia prima*. Aucune forme, étant spécifique, c'est-à-dire commune à un certain ensemble d'individus, n'existe jamais sans la *materia prima* individualisante ; et, de son côté, celle-ci n'existe jamais sans une forme qu'elle individualise. Tout composé hylémorphique (forme et *materia prima*) est une substance. Cette substance est dite *première* quand on fait abstraction des accidents qui la déterminent, et l'on voit sans peine que la substance première n'existe pas en dehors de l'esprit de celui qui la pense. Envisagée avec ses accidents qui la déterminent, la substance est dite *seconde* : c'est l'individu existant. La question de l'apparition des accidents telle qu'elle est posée dans *L'Illumination du Cœur*[12] est un problème qui ne peut être abordé dans ce chapitre. Nous le ferons plus tard, sans doute ; en attendant, bornons-nous à la considération des substances *première* et *seconde*. Il ne faut pas confondre « substance première » et « substance seconde » avec « substance simple » et « substance composée ». Nous avons dit qu'une substance composée est une substance hylémorphique, un composé, comme le nom l'indique, de forme et de *materia prima* ; et cette substance composée est première et purement abstraite quand on l'envisage sans les accidents qui, au sein d'une même espèce, permettent de distinguer les individus les uns des autres ; elle est seconde lorsqu'elle est prise avec les accidents : c'est alors à l'individu capable d'existence que l'on a affaire[13]. Quant à la substance simple, c'est une pure forme spécifique douée d'existence et, par conséquent, une substance angélique. Il est très nécessaire d'avoir bien dans l'esprit ces différentes notions et de ne pas perdre de vue non plus que, dans le cas des êtres spirituels autres que les anges, la substance est appelée *suppôt* quand on l'envisage comme exerçant l'acte d'être qui fait à proprement parler l'existant.

[10] *Le Règne de la quantité*, p. 23. Pour nous, la substance est aussi « ce qui se tient dessous », mais non sous une forme (*eidos*), mais sous l'acte d'être (*ipsum esse*) que la substance hylémorphique exerce.
[11] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 22.
[12] Page 99, note 1, continuée p. 100.
[13] La substance individuelle, comme nous l'avons indiqué plus haut, n'existe actuellement qu'en vertu d'un *ipsum esse*, acte suprême par rapport auquel elle est de quelque façon puissance.

Abstraction faite de cet acte d'être, la substance, néanmoins considérée comme pouvant exercer celui-ci, est un être à l'état *subsistentiel* ; et le fait que cet être soit déjà un composé de *materia prima* et de forme ne change rien à l'affaire.

6(b). Pour faciliter la lecture de mon exposé, je regroupe ci-dessous ces notions dont il est bon d'avoir toujours devant les yeux les articulations. On notera que dans ce tableau récapitulatif, les substances angéliques sont considérées comme immatérielles selon la leçon de saint Thomas d'Aquin (car d'autres penseurs, saint Bonaventure par exemple, sont d'un avis quelque peu différent).

A. SUBSTANCE SIMPLE :

C'est une *forme spécifique pure* qui, lorsqu'elle exerce un *acte d'être* est une *substance angélique*, un *existant angélique*. (Une forme pure qui n'exerce pas par soi un acte d'être n'est qu'un être logique et, le cas échéant, un être logique mathématique, comme le cercle, le triangle équilatéral, etc.) Dans la substance angélique, la forme spécifique est *puissance* par rapport à l'*acte* d'être. Cette conception échappe fatalement à Guénon puisque pour lui l'ange est informel et que, d'autre part, le sentiment d'*ipsum esse* lui échappe totalement.

B. SUBSTANCE COMPOSEE :

Définition générale : c'est un composé de *forme spécifique* et de *materia prima*. Ici la forme est *acte*, par rapport à la *materia prima* qui est *puissance*. Ni la forme ni la *materia* n'*existent* à l'état séparé. Ce sont néanmoins des *êtres*, mais non point des êtres substantiels ; ce sont des principes qu'il faut poser pour entrer dans la voie qui mène à l'intelligence de la notion d'individu existant[14].

(a) Substance composée première :
C'est le composé dont il vient d'être question, le composé étant considéré abstraction faite des accidents individualisants et par conséquent comme susceptibles d'une *définition* intelligible. Considérant que l'*essence* d'un être est CE que cet être est, on peut donner à ce dont il est question ici le nom d'essence *stricto sensu*. Un tel être n'est pas encore un existant individuel.

(b) Substance composée seconde :
C'est le même composé, mais envisagé avec les accidents individualisants. L'individualité est donc ici atteinte, mais non encore l'existant. C'est pourquoi nous pouvons donner à l'être dont il est ici question le nom d'essence *lato sensu* (CE que cet être est avec ses

[14] Il s'agit ici des individus sensibles infra angéliques. Je le souligne parce que l'ange est aussi un *individuum*, un tout indivisible.

accidents). Un tel individu n'existe qu'à la condition d'exercer tout entier un acte d'être. On distinguera donc :

- la substance seconde (individuelle) en elle-même : c'est l'individu à l'*état substentiel*, conformément à la définition de la subsistence que nous avons donnée en un autre endroit de ce livre ;

- la même substance *exerçant l'acte d'être à titre de suppôt* : c'est l'existant individuel.

7. Une essence est donc toujours CE qu'un être est, c'est-à-dire, s'agissant des individus de la nature, une substance hylémorphique, composée de *materia prima* et de forme ; et cette essence est dite ici *stricto sensu* lorsqu'elle est intelligiblement énoncée par la *définition*, au sens aristotélicien de ce terme, c'est-à-dire par cela qui donne à connaître ce que, spécifiquement et intelligiblement, un individu est. Comme cependant CE qu'un individu est, *sous l'acte d'être qu'il exerce quand il existe*, peut encore être compris en incluant les *accidents* qui justement font que cet être est un individu en quelque manière indicible, nous disons que l'on peut encore appeler essence, mais *lato sensu*, au sens large, la substance avec ses accidents[15]. Un individu se laisse décrire ; il échappe à toute définition. On voit, par ce qui précède, combien nous sommes loin de la notion guénonienne d'essence.

8. Ce qu'il importe, au surplus, de bien comprendre, est qu'une forme spécifique est acte d'être pour la *materia prima* dans la substance première d'un individu de la nature et que la substance individuelle avec ses accidents exerce elle-même un acte d'être et est donc, d'une certaine façon, puissance par rapport à cet acte d'être ultime. Nous conviendrons d'appeler cet acte d'être *ipsum esse* ; et nous le distinguerons de l'Acte d'être divin en écrivant cette expression latine avec des minuscules. Il sera enfin entendu que cet acte d'être ultime qui fait l'existant individuel est une participation de l'*Ipsum Esse* divin, en ce sens que l'*Ipsum Esse* divin est reçu par la substance subsistentielle – comme un miroir reçoit la lumière du soleil – et, ayant été reçu, est *exercé* par cette substance[16]. C'est ainsi que l'individu, qu'il le sache ou non, participe de la Surnature divine. Cette participation est susceptible de degrés et est donc plus ou moins parfaite ; en fait, son « intensité » est mesurée par la dignité de la substance qui la reçoit et elle n'est perceptible – quand elle est perçue – que chez l'homme et que chez l'ange, parce que, chez l'homme et chez l'ange, elle est *directe*. Chez tout autre individu de la nature, elle est indirecte, n'étant effectuée que par le détour des anges commis, sous le gouvernement divin, à

[15] Cf. *L'Illumination du Cœur*, p. 92.
[16] Participer de l'*Ipsum Esse* divin, c'est ne pas être cet *Ipsum Esse*, sans lequel toutefois il n'y aurait aucun *ipsum esse*.

l'administration de la nature. Ce dernier point est de ceux que nous devons renoncer à développer, et à regret ; car ce serait l'occasion d'ajouter que chez l'homme la participation de la Surnature divine ne s'effectue intelligiblement que par la médiation du Christ ou, en dehors du christianisme, par toute entité exerçant une fonction christique vicariante. Par ces derniers mots nous entendons que, jusqu'au jour où le Verbe s'est fait chair, et depuis l'antiquité la plus haute, les hommes droits et de bonne volonté, à quelque tradition qu'ils aient appartenu, ont toujours bénéficié d'une grâce prélevée sur les mérites du Christ à venir. On en dirait à peu près autant de ceux qui, actuellement, le Christ venu, n'ont pas encore connu qu'il est le Médiateur universel, soit à cause des méandres de l'histoire qui exigent du temps pour que celle-ci s'accomplisse, soit pour quelque autre raison.

CHAPITRE XXV : L' « ESSENCE » SELON GUÉNON

1. Nous reportant au *Sânkhya* et au *Yoga*, ce dernier possédant la notion d'*Ishwara* absente du premier (mais souvenons-nous que ces deux *darshanas* sont traditionnellement liés) et nous fondant sur ceci que *Ishwara*, *Purusha* (ou *Purushottama*, ou *Prajâpati*) et *Prakriti* (qui peut ici être envisagée comme *Shakti*) sont trois principes non manifestés, c'est-à-dire, dans notre langage, incréés, nous avons proposé l'interprétation suivante de l'hindouisme :

> (a) *Purusha* est le Principe sans principe qui, de toute éternité, engendre un Verbe ; c'est le Père.
>
> (b) *Prakriti* est le Verbe, « lieu des possibles », entendant par « possibles » les idées divines sur le modèle desquelles les êtres manifestés ont été créés ; c'est le Fils.
>
> (c) *Ishwara* est l'unité de *Purusha* et de *Prakriti* ; dans notre interprétation, qui est plutôt une transposition de notions de l'hindouisme au christianisme, *Ishwara* est le Saint Esprit, personne divine distincte du Père et du Fils, mais unité de ces deux. Théologiquement, l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils *comme d'un Principe unique*.

Les productions de *Prakriti* seront alors non point des modifications de la substance prakritienne, comme le veut Guénon, mais des créations, le Verbe étant celui *per quem omnia facta sunt et genitum, non factum, consubstantialem Patri*. Quant à l'Esprit-Saint, il est le Vivificateur. Après ces rappels, nous allons exposer comment Guénon voit les choses.

2(a). *Ishwara*, selon Guénon, est l'Être principiel fini ; et, du point de vue de la manifestation, cet Être, qui n'est que l'ensemble des possibilités de celle-ci – ce

pourquoi il est fini – se polarise en deux principes non manifestés ; et c'est en raison de ces deux principes que les possibilités se réalisent en existants. L'Être principiel produit donc les existants, mais il n'appartient pas lui-même à l'ordre de l'Existence universelle, pas plus que les deux principes en lesquels nous le voyons polarisé. Ces deux principes, dans le non manifesté, sont *Purusha* et *Prakriti* ; et si nous rassemblons tout ce qui nous est dit de ces deux principes en divers endroits de l'œuvre de Guénon, nous pouvons écrire que :

> (a) *Purusha* est :
> - nécessairement fini, puisque l'Être principiel, *Ishwara*, est déjà lui-même fini ;
> - activité non agissante[1] : c'est parce qu'il est acte ou activité, que *Prakriti* produit ; mais comme lui-même ne produit pas, il est dit non agissant ;
> - pôle « essentiel » de l'Être ou pôle « éidétique », c'est-à-dire lieu de tous les *eide* ou de toutes les essences des êtres qui seront produits[2].
>
> (b) *Prakriti* est :
> - elle aussi nécessairement finie, et pour la même raison qui oblige à déclarer *Purusha* fini ;
> - passivité agissante ;
> - pôle « substantiel » de l'Être, ou *materia prima*, la *hylé* d'Aristote.

Prakriti est passivité dans son opposition complémentaire à *Purusha*, qui est activité ; mais puisque *Prakriti* produit les êtres manifestés[3] dont elle est la racine commune (*mûla*) elle est agissante tandis que *Purusha* est non agissant comme le premier Moteur d'Aristote est immobile. Il faut comprendre d'ailleurs que les productions de *Prakriti* sont des modifications de la substance indifférenciée sous l'influence déterminante de *Purusha* et en raison de la constitution *trigunique* de cette substance universelle.

2(b). En effet, *Prakriti* possède trois *gunas* ou qualités constitutives, qui sont en parfait équilibre dans son indifférenciation primordiale :

> « Toute manifestation ou modification de la substance représente une rupture de cet équilibre, et les êtres, dans leurs différents états de manifestation, participent des trois *gunas* à des degrés divers et, pour ainsi dire, suivant des proportions indéfiniment variées. Ces *gunas* ne

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 63 ; *La Grande triade*, p. 18 ; *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 20.
[2] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, pp. 19 et 20 : « Les idées platoniciennes sont aussi des essences. » Donc les *eide* sont du côté du pôle « essentiel » (*Purusha*) et non du côté du pôle « substantiel » (*Prakriti*).
[3] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 62.

> sont donc pas des états, mais des conditions de l'existence universelle, auxquels sont soumis tous les êtres manifestés (…). Les trois *gunas* sont : *sattwa*, la conformité à l'essence pure de l'Être ou *sat* ; elle est (…) représentée comme une tendance ascendante ; *rajas*, l'impulsion expansive, selon laquelle l'être se développe dans un certain état et, en quelque sorte, à un niveau déterminé de l'existence ; enfin, *tamas*, l'obscurité, assimilée à l'ignorance et représentée comme une tendance descendante. »[4]

Nous n'insisterons pas ici sur les *gunas* dont nous reparlerons dans un autre chapitre.

3. Nous pensons qu'il est contradictoire de poser que *Purusha* peut être Acte pur (*Ipsum Esse*) au sens aristotélico-thomiste de cette expression et, en même temps pôle « éidétique » de l'Être principiel. Il y a confusion, dans l'esprit de Guénon, entre Acte d'être pur (*energeia* chez Aristote) ou *Ipsum Esse* divin, et *eidos*, essence ou idée divine. Plus exactement, Guénon n'a jamais compris l'*Ipsum Esse* et il semble n'avoir jamais remarqué que le terme « acte » peut se prendre en trois sens différents : 1) comme acte formel, l'acte d'une forme par rapport à la *materia prima*, la substance aristotélico-thomiste étant alors le composé hylémorphique ; 2) comme acte existentiel, l'acte (*ipsum esse*) qu'exerce le composé hylémorphique lui-même ; 3) enfin comme Acte d'être divin (*Ipsum Esse*). Pour mieux nous faire comprendre, nous allons commencer par un rappel de ce que dit Aristote à ce sujet.

Aristote, pour expliquer le changement (*metabolé*) dont le mouvement est une espèce auquel sont soumises les choses de la nature, distingue quatre causes[5] :

> (a) Une cause matérielle, immanente, intérieure à la chose. C'est le sujet permanent, identique à lui-même sous le devenir. La cause matérielle est ce dont la chose provient, ainsi la graine pour la plante, le bronze pour la statue ; et d'une manière tout à fait générale, la *hylé* pour quelque être que ce soit.
>
> (b) Une cause formelle, immanente, intérieure à la chose, elle aussi. Il faut, en effet, poser un principe rendant compte du fait que la chose soumise au changement acquiert un acte qui la constituera, au terme du processus, dans sa nature ou sa forme définitive, qui est son *entéléchie*. Logiquement, cette forme ou nature est la *quiddité* de la chose (énoncée par un genre prochain et une différence spécificatrice) ;

[4] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 62. ; *Le Symbolisme de la croix*, chap. V.
[5] *Physique*, II, 7, 198a, 14 à 24.

métaphysiquement, cette forme ou nature est l'essence de la chose, son *eidos* – l'acte formel de la chose.

(c) Une cause efficiente ou motrice, extérieure à la chose : c'est la cause prochaine d'où provient le changement. C'est qu'en effet l'apparition de l'acte qui spécifie éidétiquement la chose au terme du changement ne peut s'expliquer que par l'influence d'un être antérieur en acte, capable de communiquer l'acte à l'être qui devient. Ainsi, dit Aristote, par les parents s'explique l'existence de l'enfant, par l'injure celle de la dispute, etc. La cause efficiente est une partie de son effet.

(d) Une cause finale, extérieure à la chose, car il faut encore expliquer pourquoi le changement ne se fait pas au hasard, mais au contraire selon un ordre stable et partout apparent qui relie toujours (ou du moins le plus souvent) les mêmes effets aux mêmes causes, de sorte qu'il en résulte le bien des individus comme de l'ensemble. La cause finale est le principe qui oriente l'agent vers un bien déterminé. C'est ainsi, dit Aristote, que l'on se promène en vue de se bien porter. La promenade fait partie d'une bonne santé qui tend à se parfaire.

4. Les quatre causes aristotéliciennes ne sont pleinement intelligibles que dans la mesure où on les rapporte à deux principes plus fondamentaux qui sont l'Acte pur, *energeia*, et la Puissance pure, *dynamis*. C'est ici une des pensées essentielles d'Aristote. L'acte est le principe de perfection par lequel les êtres manifestés participent à la perfection de l'Être un et infini ; c'est l'*ipsum esse* de la chose, qui relève de l'*Ipsum Esse* divin, Acte pur ; autrement dit, c'est l'exister de la chose, qui relève de l'Exister divin, premier Moteur. Quant à la Puissance pure, elle est ce principe par lequel les êtres manifestés sont finis et s'étagent en divers degrés de perfection. Dans bien des cas, note Aristote, les trois causes autres que la cause matérielle se réduisent à une seule[6] ; il en est ainsi parce qu'elles sont toutes trois du côté de l'acte. Prise absolument, la Puissance (*dynamis*) est la *materia prima*, la *hylé*. Toute chose est « faite » de quelque autre chose mais, à la fin, on atteint le *substratum* dont toutes les choses sont « faites » :

> « Le coffre n'est pas de terre, ni terre, mais il est de bois, car c'est le bois qui est le coffre en puissance, et le bois en général est la matière du coffre en général ; tel bois est la matière de tel coffre. Et s'il y a quelque chose de premier qu'on ne puisse plus affirmer d'une autre comme étant « de cela », cette chose sera la *materia prima*. »[7]

[6] *Physique*, II, 7, 198a, 24.
[7] *Métaphysique*, *theta*, 7, 1049a, 20-25.

Quant à l'Acte pur, c'est le premier Moteur :

> « L'acte, sous le rapport de la substance, est antérieur à la puissance et, comme nous l'avons dit, dans l'ordre du temps un acte est toujours préexistant à un autre acte, jusqu'à ce qu'on arrive à l'Acte du premier Moteur éternel. »[8]

Aristote sait donc parfaitement que l'Acte pur est le premier Moteur. Cet Acte est l'origine de tout changement, mais lui-même ne change pas. Il cause mais, éternel, il est inaffecté par le fait de causer. Cet Acte, nous l'appelons Dieu, l'*Ipsum Esse*, éternel et infini, auquel on aboutit en remontant la série des causes secondes non matérielles. (Une cause seconde est une cause qui est elle-même l'effet d'une autre cause.) On peut déjà voir par là que si l'*eidos* est du côté de l'acte, aucun *eidos* n'est l'Acte pur et l'Acte pur n'est pas un *eidos*. Bien mieux, l'*eidos* d'une substance individuelle[9], bien qu'il soit acte, n'est pas identiquement l'*ipsum esse* (l'exister) de cette substance. C'est là ce dont Guénon, nous le répétons, n'a jamais eu le sentiment. Quant à la Puissance pure (*dynamis*) elle est la *hylé*, la *materia prima*. Pour nous, qui considérons que les anges ne sont pas matériels, nous devons dire que si la *materia prima*, qui entre dans la composition des substances individuelles infra angéliques, est puissance, en revanche toute puissance n'est pas *materia prima*, puisque l'ange, bien qu'immatériel est, lui aussi, un composé de puissance et d'acte.

5. Examinons maintenant l'Activité non agissante et la Passivité agissante de Guénon, ainsi que ses notions d'essence (*eidos*) et de substance (*materia prima*). Il est question, tout d'abord, d'activité et de passivité, ensuite de non-agir et d'agir.

> (a) Activité et passivité. – *Purusha* est acte et *Prakriti* puissance. Guénon rapporte donc ici nettement le couple *Purusha-Prakriti* au couple aristotélicien Acte-Puissance[10] ; et ceci est fort important.
>
> (b) Non-agir et agir. – Par sa seule présence, *Purusha* évertue *Prakriti* ; mais il ne produit pas, et c'est en ce sens qu'on le dit activité non agissante. C'est *Prakriti* qui, sous l'influence de *Purusha*, produit tous les êtres, à commencer par *Buddhi*. *Purusha* détermine, et les êtres produits par *Prakriti* sont des modifications de cette « substance » universelle.

[8] *Ibidem, theta*, 1050b, 5.
[9] Le mot substance est pris ici et plus loin dans son sens aristotélico-thomiste et non, cela va de soi, dans son sens guénonien.
[10] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 18.

À partir de ces seules indications, nous pourrions tirer que *Prakriti* est le « chaos » originel non manifesté ; elle l'est, semble-t-il, en tant qu'ensemble de tous les possibles qui, dans l'existence, passeront à l'acte sous l'influence de *Purusha*. *Prakriti* est donc donnée ici comme la *materia prima*[11] en tant que cette *materia* est « chaos » originel, *tohu-va-bohu*. *Prakriti* nous apparaît comme puissance pure, en ce sens que tous les êtres sont en elle, non pas en acte, mais en puissance, comme possibilités que *Purusha*, par son activité non agissante, fait passer à l'acte. Mais alors qu'est-ce qui distingue *Prakriti* de l'Être principiel défini comme l'ensemble des possibilités de manifestation ? Et d'où vient l'acte qui l'évertue ? Car il n'y a pas d'acte dans l'Être principiel entendu seulement comme « ensemble de possibilités » ; nous avons déjà fait cette remarque.

Nous allons nous rendre compte que nos conclusions, qui concordent avec ce qui nous est dit de l'Activité non agissante et de la Passivité agissante, ne concordent pas avec les exposés relatifs, par ailleurs, au Pôle « essentiel », comme lieu des *eide*, et au Pôle « substantiel » comme *hylé*. Notre objection tombera donc, mais au prix d'une confusion entre *energeia* et *eidos*.

6. *Prakriti*, maintenant, va nous apparaître non plus comme l'ensemble des possibilités de manifestation, elle-même étant non manifestée, mais comme le *substratum*, le *support*, de tous les êtres manifestés[12] :

> (a) *Purusha* est alors lieu de tous les *eide* ; c'est le Pôle « Essence » de l'Être, principe de la manifestation.
>
> (b) *Prakriti* est la *materia prima*, le lieu de réception des *eide*, le Pôle « substance » de la manifestation ; elle est substance universelle, selon Guénon pour qui la substance n'est pas le composé hylémorphique qui se tient *sous l'acte d'être* qu'il exerce, mais ce qui se tient *sous l'eidos*[13].

Un *eidos* et la *hylé*, ou *materia prima*, donneront, par leur rencontre, un composé hylémorphique manifesté. Tous les êtres de la manifestation, à commencer par *Buddhi*, sont composés d'un *eidos* et de *materia prima*, c'est-à-dire d'acte et de puissance, le terme puissance étant pris dans le sens guénonien de substance. L'*eidos* de Guénon ne correspond d'ailleurs pas exactement à la *forme* des scolastiques ; en effet, pour notre auteur, les anges sont des êtres

[11] *Ibidem*, p. 23. Il y a un certain flottement dans la pensée de Guénon relative à *Prakriti* comme *materia* ; car si, dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps* il écrit : « nous pouvons dire que leur *materia prima* (celle des scolastiques) est la substance universelle » (et donc *Prakriti*), il déclare, dans *L'Introductin générale à l'étude des doctrines hindoues* que « la substance universelle est tout autre chose que la matière ». Il est vrai qu'il s'agit alors de la matière des physiciens, qui n'est nullement la *materia prima* du métaphysicien.

[12] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 22.

[13] *Substantia* dérivant de *sub-stare*, la substance est ce qui est « sous » : *sous* l'*ipsum esse* substantiel selon nous, *sous* l'essence éidétique selon Guénon.

supra individuellement informels ; ce sont néanmoins pour lui des composés d'essence (*eidos*) et de substance (*materia prima*). C'est pourquoi Guénon déclare se méfier du terme « forme »[14] tout autant qu'il se méfie du terme *materia*. D'où le sens très spécial qu'il donne au vocable *substance* lequel, pour le dire une fois encore, ne correspond nullement à la substance des scolastiques mais à la *materia prima*[15] dont les êtres manifestés sont, sous l'influence « déterminante » de *Purusha*, des modifications, de telle sorte que ni la substance guénonienne, ni une essence, n'existent à l'état pur dans la manifestation : ce sont des principes non manifestés (nous dirions : « incréés »).

7(a). Ce que, à présent, il faut bien voir est que si *Purusha* est « donneur d'*eide* » pour la *materia prima*, la « substance universelle », celle-ci n'est plus le « chaos » des possibilités prakritiennes, comme nous l'avons pensé un moment ; tous les possibles, appelés désormais essences (*eide*) sont du côté de *Purusha*. Et sans doute qu'un *eidos* est acte pour la *materia prima* ; mais *Purusha* n'est plus alors Acte au sens d'*energeia*. De même, il n'y a pas plus de substance, au sens thomiste de ce mot, chez Guénon, qu'il n'y a d'*ipsum esse* ; *Purusha* lui-même n'est pas l'*Ipsum Esse* divin. Le guénonisme est absolument le contraire d'un existentialisme, ce terme étant pris dans le sens le plus noble qu'il est susceptible de recevoir.

7(b). Maintenant, on peut vouloir, d'un même souffle, que *Purusha* soit l'ensemble de toutes les essences non manifestées (auxquelles nous donnons le nom d'idées divines) *et* Acte pur, *Ipsum Esse*. Dans ce cas, nous dirons que *Purusha*, ou plutôt *Purushottama*, est le Verbe de la trinité des Personnes divines – ou mieux encore, qu'il est Dieu en tant que trinité. La difficulté est alors de préciser ce qu'est *Prakriti* donnée comme non manifestée ; et je ne vois pas le moyen de résoudre convenablement cette question. Cela est, du reste, sans importance, car l'objet de notre étude est l'interprétation de l'hindouisme par Guénon et, en même temps, la contradiction interne qui frappe de nullité cette interprétation. En fait, dans la synthèse guénonienne, *Purusha* ne peut être, à la fois, Acte pur (*Ipsum Esse*) et ensemble des possibilités de manifestation (*eide*, idées divines). Si, en effet, *Purusha* est acte pur et seulement cela, *Prakriti* sera puissance pure, et cette manière de voir les choses laisse en suspens la question des idées divines ou des possibles, ou des essences non manifestées : où les situer ? Dans l'Acte pur ? Cela ne se peut si *Purusha* n'est qu'Acte pur. Dans *Prakriti* ? Cela ne se peut non plus parce que *Prakriti*

[14] *Ibidem*, p. 18.

[15] Rappelons le texte du *Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 23 : « Leur *materia prima* (celle des scolastiques) est la substance universelle », et celle-ci est puissance pure ; « il n'y a de puissance pure que la substance universelle, qui ne se situe pas seulement au-dessus de notre monde (*substantia*, de *sub-stare* (…) mais au-dessous le l'ensemble de tous les mondes ou de tous les états qui sont compris dans la manifestation universelle ».

n’est que Puissance pure. D’un autre côté, si *Purusha* est l’ensemble des possibilités de manifestation, et seulement cela, et *Prakriti* la *materia prima*, nous ne trouvons nulle part d’*Ipsum Esse* ; de plus, et que cela plaise ou non aux épigones de Guénon, nous sommes en plein panthéisme dans la mesure où nous introduisons de la puissance (*dynamis*) dans l’Être principiel. Et de toute façon, il est évident que la synthèse guénonienne est en contradiction avec la doctrine de l’Église fondée par le Christ.

CHAPITRE XXVI : SUPRÊME ET NON SUPRÊME

1. Il y a, pour Guénon, principalement deux types d' « Homme universel » : celui qui correspond à la réalisation de *Buddhi* et celui qui correspond à la réalisation du Soi (Infini métaphysique). Il sera loisible à Guénon, dans ces conditions, de parler du Christ comme de l'Homme universel, sans, pour autant, avancer par là que le Christ est *plus* encore, en tant que Verbe divin, que le Médiateur qui unit le ciel et la terre, *Tien* et *Ti* de la tradition extrême-orientale, c'est-à-dire *Purusha* et *Prakriti* :

> « L'opération du Saint-Esprit, dans la génération du Christ, correspond proprement à l'activité non agissante de *Purusha*, ou du « ciel » selon le langage de la tradition extrême-orientale ; la Vierge, d'autre part, est une parfaite image de *Prakriti* que la même tradition désigne comme la « terre » ; et quant au Christ lui-même, il est encore plus évidemment identique à l'Homme universel. »[1]

2. On ne peut exprimer plus nettement que la Trinité des Personnes divines est un point de vue relatif et que le Soi transcende cette Trinité. Nous répéterons donc, au risque de lasser le lecteur, que Dieu est l'être *infini* ; le Verbe, l'Idée divine engendrée de toute éternité par le Père, le Principe sans principe ; le Christ, l'Incarnation de ce Verbe ; et que c'est à ce titre qu'il peut être appelé Homme universel. Mais lorsque Guénon soude artificieusement le *Sânkhya-Yoga* au *Vêdantâ*, il construit un système où le couple *Purusha-Prakriti* double fallacieusement le couple « Infini métaphysique – Possibilité universelle » ; et cette construction déforme totalement la vérité théologique, car alors le Christ devient peu de chose au regard du Soi : le Christ est tout au plus l'Être principiel fini et incarné. Est-il encore nécessaire de montrer comment s'efface, dans l'Infini métaphysique de Guénon, l'Être principiel fini ? Et de répéter que

[1] *La Grande Triade*, p. 18.

l'Être principiel ne peut être qu'Infini ? Que si *Prakriti* est la *materia prima*, le Verbe ne peut être autre chose que le « lieu des possibles », c'est-à-dire cela même que Guénon désigne par l'expression « Possibilité universelle » ? Expression juste, d'ailleurs, puisque cette Possibilité est la *Shakti*, le Pouvoir opérationnel du Père[2].

3. En dehors du christianisme, qui apporte le salut à l'individu humain réconcilié avec Dieu, il n'y a que la Délivrance (*moksha*), l'état d'isolement (*kaivalya*) et de félicité naturelle, car l'esprit est uni au Principe suprême et il Le connaît « dans le secret », c'est-à-dire en dehors de la Révélation : il Le connaît sans Le connaître. La Révélation apporte à la créature humaine cette certitude inouïe que, sans cesser d'être telle, elle peut connaître Dieu, d'une connaissance qui dépasse de loin toute spéculation puisque, par la médiation du Christ, elle hausse le spirituel jusque là qu'il réalise qu'il est effectivement à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'union christique est « théocosmique » parce qu'elle restaure le créé, tout entier résumé en l'homme, par la connaissance de la Trinité divine, connaissance qu'accomplit l'union intime à l'Homme-Dieu. Au contraire, la Délivrance « naturelle », si elle est bien virtuellement salvatrice, détache radicalement l'homme, en tant qu'esprit, du cosmos où lui-même est contenu psycho-corporellement, de sorte que ce cosmos n'est plus qu'une illusion ; mais pour la raison même qui fait que le soi est « isolé »[3], le mystère de la Trinité des Personnes divines demeure fermé. Cet état d'isolement est décrit dans *L'Illumination du Cœur* en termes de conscience : le soi est entré dans la conscience de l'*Ipsum Esse* qui « éteint » l'individualité humaine. Et « extinction » (de l'agitation ou du « souffle ») se dit *nirvâna* en sanskrit (et, comme le note Guénon, ce terme est loin d'être spécial au bouddhisme). L'état de *kaivalya* ou de *moksha* étant supra-mental, supra-rationnel, *métanoétique*, échappe évidemment à l'analyse conduite par la simple raison et cela explique qu'en Inde même il ait donné lieu à des polémiques diverses et passionnées.

4. Il n'y a nulle part identification à Dieu, mais il peut y avoir partout *union* à Dieu, et cette union peut être décrite comme *un état de connaissance de la connaissance que Dieu a de celui qui connaît* :

> « Lorsqu'un être n'existe qu'à l'état de principe, il n'a pas d'*esse* propre ; il n'existe que comme objet de la connaissance divine qui étreint l'éternité d'un unique regard. L'*esse* qu'à un moment donné l'Être Premier lui donne n'est pas une "partie" de lui-même : l'Acte pur ne perd rien de lui-même ni ne s' "aliène" en rien en donnant à chaque être son

[2] Et si cela est aussi nécessaire, rappelons que pour Guénon, entre l'Être principiel fini et la Possibilité universelle, s'étage la multitude indéfinie des états de non-manifestation.
[3] Le « soi » avec une minuscule, bien différent du Soi de Guénon.

esse propre. Au niveau de l'être (au plan ontologique si l'on tient à ce terme) nul ne peut revenir à l'état principiel initial. Cependant, par sa contemplation métaphysique, le Sage peut d'une certaine manière participer de la connaissance dont il est connu par le créateur. »[4]

5. Dieu est *Ipsum Esse*, Acte d'être infini. Dieu est l'Être infini : Lui seul est Cela et nul ne peut devenir Cela. C'est Lui qui existencifie les substances créées qui à l'état subsistentiel sont déjà *autres* que les idées divines, archétypiques et éternelles sur le modèle desquelles elles ont été faites *de rien*. Dieu est le Vivificateur, le Vivant. Toute l'œuvre de Guénon témoigne d'une incompréhension absolue de ce que signifient les mots : « Acte d'être divin, *Ipsum Esse* ». Guénon connaît que les êtres manifestés sont des composés d'*eidos* et de *materia prima* (et encore là-dessus se trompe-t-il à propos des anges) ; il connaît donc les substances manifestées (créées), le mot substance étant pris, bien entendu, dans le sens thomiste ; mais il ne sait pas comment ni pourquoi ces substances existent ; et il ne le sait pas parce qu'il ne voit pas que l'exister est donné par l'*Être infini qui n'a pas l'être mais qui est l'être* : Acte, Acte pur et infini qui nous existencifie. Cela revient à dire, comme nous l'avons déjà signalé à diverses reprises, que Guénon ne fait nulle part la distinction qui s'impose entre la forme (*eidos*) qui actualise la *materia prima* lorsqu'elle lui est unie pour faire une substance hylémorphique, et l'Acte qui existencifie cette substance et qui, quand cette substance est un individu humain, vient tout droit de Dieu[5]. Enfin, c'est en raison de ces ignorances que Guénon ne sait pas que l'Infini métaphysique est d'emblée le *Purusha* suprême ; que la Possibilité universelle est d'emblée le Verbe ; conséquemment, que ce qu'il appelle « essence » et « substance » ne sont pas des principes qui se trouvent en Dieu, mais des créations de l'Être infini, Un et Trois.

6. En plaçant la *materia prima* (*Prakriti*) en Dieu (*Ishwara*), Guénon divinise cette *materia* : il renouvelle ainsi l'erreur de David de Dinant, tout simplement parce que la notion de création étant méconnue, on en arrive presque nécessairement au panthéisme « subtil ». L'erreur de David de Dinant est de celles que saint Thomas d'Aquin n'hésitait pas à qualifier de folie[6]. Guénon rétorquerait que cette critique ne l'atteint en aucune façon puisqu'il ne dit pas que l'Être principiel est Dieu au sens chrétien de ce terme et que, d'ailleurs, le Soi, qu'il situe au-delà d'*Ishwara*, l'est encore moins. Mais cette réponse se heurte immédiatement à une fin de non-recevoir ; car nous appelons premièrement Dieu l'Acte d'être, l'*Ipsum Esse*, et nous disons qu'il est proprement ce que Guénon appelle l'Infini métaphysique. En tant que cet Acte

[4] C. Andruzac, *op. cit*., pp. 49-50. Il faudrait *ipsum esse* partout où l'auteur cité écrit *esse*.
[5] Tandis que lorsque la substance considérée n'est pas individu humain, cet acte existencificateur vient à cet être par le détour d'un ange (ange recteur de l'espèce à laquelle appartient l'individu).
[6] *Contre les Gentils*, I, chap. XVII : « Ainsi est confondue la folie de David de Dinant qui osait affirmer l'identité de Dieu et de la *materia prima*. »

produit une manifestation, il est non *Brahma nirguna*, mais *Brahma saguna*, autrement dit *Ishwara*. Nous sommes parfaitement en droit de poser qu'*Ishwara* est l'Être infini, cause créatrice de la manifestation ; et c'est à propos de ce Dieu que saint Thomas affirme que c'est une folie que de lui identifier la *materia prima*. Tout cela qui ne prouve pas que saint Thomas a raison et que Guénon a tort (puisque la notion de création appartient au Révélé) montre au moins la distance qui sépare saint Thomas de Guénon et qu'en définitive il n'est pas possible d'être chrétien et en même temps guénonien. Or, être chrétien, c'est adhérer au Christ par un acte de foi et tenir pour vrai tout ce que le Christ nous a appris et que l'Église qu'il a fondée sur Pierre a développé après lui et avec l'assistance de l'Esprit-Saint.

Notons bien que Guénon n'exclut pas de sa synthèse la perspective religieuse ; mais il ne lui accorde qu'une place très secondaire. La connaissance suprême, dit-il, conduit à *Âtma* (le Soi, l'Infini métaphysique)[7] celui qui a la capacité de s'élever jusque-là ou, comme dit Ibn 'Arabî, « celui dont l'âme est plus vaste que les deux mondes (manifesté et non manifesté) » ; la connaissance non suprême ne conduit qu'à *Ishwara*, conçu comme fini, le Dieu de la théologie chrétienne :

> « Pour s'affranchir entièrement des conditions de vie et de durée qui sont inhérentes à l'individualité, il n'est pas d'autre voie que celle de la connaissance, soit non suprême et conduisant à *Ishwara*[8], soit suprême et donnant immédiatement la Délivrance. Dans ce dernier cas, il n'y a donc même plus à envisager, à la mort, un passage par divers états supérieurs, mais encore transitoires et conditionnés : le Soi, *Âtma* (…) s'identifie avec Lui (*Brahma*). »[9]

Ce qui, chez Guénon, paraît être, à première vue, un exposé limpide est, au contraire, un nœud de contradictions savamment articulées les unes aux autres. On ne peut arriver à avoir raison de ce nœud qu'en le tranchant. Et l'arme avec laquelle on peut le trancher est sans défaut : c'est la connaissance de Dieu, Être infini, comme Acte d'être pur, dont on ne prouve pas qu'Il est créateur mais dont on ne prouve pas non plus qu'Il ne l'est pas, de sorte que la Révélation ne blesse pas l'intelligence en affirmant qu'Il l'est. Guénon peut se targuer d'avoir, dans son œuvre, essayé de détruire de fond en comble la synthèse thomiste par une triple affirmation. La première est que l'Être principiel est fini – alors qu'il est Infini. La seconde, que la *materia prima* est « divine » (dans la

[7] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 221, note 3.

[8] Guénon ajoute en note : « Il est à peine besoin de dire que la théologie, quand même elle comporterait une réalisation la rendant vraiment efficace, au lieu de demeurer simplement théorique comme elle l'est (à moins pourtant qu'on ne regarde une telle réalisation comme constituée par les « états mystiques », ce qui n'est vrai que partiellement et à certains égards) serait toujours intégralement comprise dans cette connaissance non suprême. »

[9] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 233.

mesure où l'on assimile l'Être principiel à Dieu) – alors qu'elle est créée. La troisième, enfin, est qu'il n'y a pas d'Acte suprême, d'*Ipsum Esse*, qui existencifie les substances angéliques ou infra angéliques. Cet *Ipsum Esse* est ignoré puisque le seul acte que Guénon connaisse est l'*eidos* essentiel. Mais ce n'est pas seulement la synthèse thomiste qui est visée par cette triple affirmation ou, plutôt, par cette triple négation ; au-delà du thomisme, c'est le christianisme qui est la véritable cible, et par conséquent le Christ lui-même. L'œuvre de Guénon est l'une des plus formidables machines de guerre qui ait jamais été conçue pour détruire le christianisme (qui, d'ailleurs, ne saurait être détruit, mais seulement méconnu et oublié, comme on ne le voit que trop de nos jours) ; et Guénon, en nos temps, se dresse comme le plus formidable *adversaire* du Christ dans la mesure même où son enseignement pernicieux se dissimule au sein d'un ensemble de vérités éblouissantes que l'on trouve à foison dans des livres tels que *La Crise du monde moderne*, *Le Règne de la quantité et les signes des temps* et même (mais il faut discerner) dans *Les Symboles fondamentaux de la science sacrée*. C'est bien ici le cas de dire que le pavillon couvre la marchandise. Toute la question est de savoir si, oui ou non, le Christ est le Verbe incarné, le Fils du Dieu vivant. Si on le nie, l'œuvre de Guénon s'affirme, et cette œuvre dit qu'au-delà du « non suprême », *Ishwara*, qui est Dieu, se tient le « Suprême ». Mais si l'on affirme que le Christ est le Fils du Dieu vivant, le Médiateur, Celui par qui il se fait que la création est réelle de par son union vraiment nuptiale à l'Être infini – alors il faut porter condamnation sur l'œuvre, mais sans toutefois rejeter ce que cette œuvre, vraiment unique, contient de vrai.

9. Guénon, avons-nous dit, a combiné deux des six « points de vue » (*darshanas*) de l'hindouisme : le *Sânkhya* et le *Vêdantâ*, et nous avons déjà dit aussi que là était la partie personnelle de sa synthèse. Le *Vêdantâ* n'envisage que *Brahma*, soit sous son aspect « Suprême », soit sous son aspect « non suprême » ; le *Sânkhya* est un point de vue « cosmogonique », en ce sens qu'il ne s'occupe que de la dérivation de la manifestation à partir de deux principes, l'un actif, *Purusha*, l'autre passif, *Prakriti*, et il n'étudie cette dérivation que dans l'homme, l'ensemble de tous les hommes dépendant de *Buddhi* ou *Mahat* (le Grand), l'Intellect agent universel séparé, première production manifestée de *Prakriti*. Le point de jonction de ces deux *darshanas* ainsi assemblés est *Ishwara*, que le *Sânkhya* paraît ignorer mais qui est affirmé par le *Yoga-darshana*[10]. Le « degré » d'*Ishwara*, dont Guénon fait l'Être principiel fini, est, dit-il, celui de la théologie, insistant sur le fait que « le terme sanskrit qui peut être traduit le moins inexactement par Dieu n'est pas *Brahma* mais *Ishwara* »[11]. Ainsi, la théologie chrétienne, celle d'un saint Thomas d'Aquin ou d'un saint

[10] Rappelons que le *Sânkhya-darshana* est traditionnellement lié au *Yoga-darshana*, comme le dit la *Bhagavad-Gîta* (V, 4 et 5), et que le *Yoga* connaît *Ishwara* que le *Sânkhya* ne cite pas.
[11] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 30.

Jean de la Croix, ne s'élève pas plus haut que le niveau de l'Être fini et de sa connaissance (*Ishwara-Vidyâ*) ; tandis que la connaissance suprême (*Brahma-Vidyâ*) transcende ce niveau et même le transcende infiniment : aux yeux de *Brahma nirguna*, « la manifestation universelle tout entière est rigoureusement nulle »… Si donc, dans le modèle de la doctrine guénonienne que nous avons placé sous les yeux du lecteur, nous cherchons ce qui peut être mis en correspondance avec notre Dieu créateur, ce sera *Ishwara*, l'Être fini ; et l'on appellera *aiswarya*, terme dérivé de *Ishwara*, la possession des attributs divins par l'effet, dit Guénon, d'une « véritable connaturalité »[12]. L'être qui, actuellement dans l'état humain, aura réalisé qu'il est *Ishwara*, n'aura cependant pas encore connu qu'il est, en dernière analyse, *Âtma-Brahma*, le Soi, la seule Réalité. L'Être fini s'annule dans l'Infini métaphysique, le Soi.

10. Il suit de ce qui précède qu'à moins d'opérer une transposition identifiant *Ishwara* à *Brahma*, nous ne devons pas chercher ailleurs qu'en *Ishwara* seul ce que nous appelons la Trinité des personnes divines, et nous avons vu effectivement que l'Être, *Brahma* « non suprême », dont Guénon dit, non sans intention, qu'il est la « Personnalité divine »[13], est *Sat-Chit-Ananda*. C'est ici le moment de déclarer de la manière la plus nette qu'en tout ceci Guénon nous trompe, de bonne foi je veux bien le croire, mais enfin le résultat est le même. L'Être principiel n'est pas fini ; il est bien au contraire infini ; et la seule différence qu'il y a en réalité entre *Ishwara* et *Brahma nirguna* tient en ceci : le premier est Dieu envisagé comme créateur, le second est Dieu envisagé antérieurement à toute création ; et il est bien entendu que cette antériorité n'est pas temporelle comme si Dieu, inactif de toute éternité, se serait assigné l'œuvre de création *à un moment donné*. Cela n'est pas, puisque le temps est lui-même créé et que l'acte créateur auquel, en tout état de cause, Dieu n'était pas obligé, est un acte qu'aucune espèce de durée ne peut contenir. C'est un acte éternel qui n'implique en aucune façon l'éternité de la création.

11. Il faut ici peut-être rassembler nos idées et souligner à nouveau la différence qu'il importe de faire entre la *Shakti* de *Brahma* et *Prakriti*. Pour Guénon, la *Shakti* est la Possibilité universelle infinie ; et en réalité elle ne se distingue pas de l'Infini métaphysique, le Soi ; quant à *Prakriti*, elle est la *materia prima*, le *substratum* de la manifestation tout entière, le monde angélique du ciel inclusivement. Pour nous, qui considérons que l'Être principiel est infini, la *Shakti* ne saurait être que le Verbe de *Brahma*, le « Pouvoir opérationnel » du Père, Principe sans principe. L'Inde a donc eu quelque obscure notion du Verbe de Dieu, et le problème qu'elle soulève a été envisagé par Shankarâchârya qui n'a pu que lui donner une solution négative : c'est qu'un tel « Pouvoir » (le mot *Shakti* dérive, rappelons-le, d'une racine SHAK, qui a cette signification) est

[12] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 90.
[13] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 37.

inconcevable aussi longtemps que l'on est privé de la Révélation de la Trinité des Personnes divines. Pour nous encore, *Prakriti* sera – non point exactement la Sagesse incréée, la seconde Personne – mais la totalité des idées divines relatives au pouvoir créateur de Dieu : elle est alors opposée à *Purushottama*, l'*Ipsum Esse* divin, ainsi que nous l'avons montré ailleurs. En aucun cas, *Prakriti* ne sera ce que Guénon veut qu'elle soit, à savoir la *materia prima*, même au sens étendu qu'il donne à cette dénomination et qui fait alors de la *materia prima* l'équivalent de la *dynamis* d'Aristote, la Puissance pure opposée à l'Acte pur. *Prakriti* est donc un aspect de la *Shakti*, le Verbe, aspect qui, de notre point de vue, se manifeste à l'instant originel du *fiat* créateur. Car la *Shakti* est plus que *Prakriti*, non seulement parce qu'elle est la Personne de la Trinité, mais encore parce qu'elle recèle en elle tout ce que le Principe sans principe connaît, quand Il se connaît. Cette totalité est celle des « mystères dominicaux » et elle est, « de l'Absolu, la surface révèrbérante à innombrables facettes »[14]. Il doit être bien entendu, en effet, que le Verbe, en tant que Sagesse et Idée divine, dépasse le seul ensemble des Archétypes sur le modèle desquels la création a été faite, celle des anges inclusivement.

12. Ecoutons un théologien :

> « Le thème biblique et paulinien de la Sagesse nous invite à voir dans le Verbe une parfaite image du Dieu invisible. Si nous le considérons comme Personne, cette Sagesse n'est autre que le Fils bien-aimé enfanté par Dieu avant toute créature, le rayonnement plénier de sa gloire et l'empreinte de sa substance. Mais si nous envisageons les valeurs qui s'y trouvent exprimées, nous devons dire alors que resplendissent et subsistent en elle, comme dans un divin miroir, le mystère de Dieu le Père et de son premier-né, l'œuvre entière de la création, l'incompréhensible richesse du Christ et le dessein éternel de notre salut. (…) Le Fils est Dieu tout entier, renfermant en lui tout le contenu de la Pensée divine, toute la Sagesse et par suite toute la substance de la divinité…

Ainsi :

> « Lorsque Dieu engendre, il embrasse dans sa pensée tout ce qu'il est en son Unité et sa Trinité, l'univers en son ensemble, et les mondes en nombre infini qui peuvent être créés. Aussi bien, dans l'Idée divine, chacune des Personnes en ce qu'elle a de propre, comme toutes trois en

[14] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 106, note 3, continuée page 107, qui mériterait d'être citée entièrement et commentée.

> ce qu'elles ont de commun, et la création tout entière et l'infinité des choses possibles, doivent-elles être exprimées. »[15]

Dans le Verbe divin, outre la création possible – ou les créations – sont « dites » les trois Personnes de la Trinité ; et par conséquent le Verbe lui-même est dit dans le Verbe. On le voit, si la *Shakti* est le Verbe, comme nous l'avons affirmé plus haut, elle est aussi la Sagesse ; et celle-ci contient infiniment plus que les seuls modèles archétypiques de la création.

[15] *Initiation théologique* par un groupe de théologiens, tome II, pp. 188 à 190, Paris, éditions du Cerf, 1955.

CHAPITRE XXVII : LES PRODUCTIONS DE *PRAKRITI*

1. Le *Sânkhya-darshana* énumère vingt-trois principes auxquels l'homme peut être ramené et qui sont des productions de *Prakriti*. *Prakriti* est dite « non produite » mais produisant : c'est la passivité agissante ; *Purusha*, cité en dernier lieu, est, lui, l'activité non agissante. Nous avons expliqué plus haut la signification de ces expressions. Non produit, *Purusha* ne produit pas. Bien au contraire, le moment de l'éveil est celui où *Purusha* entre dans la conscience de soi et où *Prakriti*, avec ses productions, s'évanouit dans l'illusoire. En tout, vingt-cinq *tattwas*, mot qui signifie « principe » plutôt que « réalité »[1], parmi lesquels *Purusha* se présente comme le « déterminant » de la manifestation : « Les choses manifestées sont produites par *Prakriti* dont elles sont comme des modifications ou des déterminations mais sans la présence de *Purusha* ces productions seraient dépourvues de toute réalité »[2]. En fait, ces déterminations ou productions seraient dépourvues de toute existence, même illusoire.

2. Hors donc *Purusha* et *Prakriti*, vingt-trois principes, tous produits. Sur le nombre, sept principes produisent eux-mêmes et seize ne produisent pas. Ici, Guénon rapporte que Colebrooke, dans ses *Essais sur la philosophie des Hindous*, signale la curieuse concordance qui existe entre le *Sânkhya* et certaine vue de Scot Érigène :

> « La division de la nature, écrit le philosophe irlandais dans *De divisione naturae*, me paraît devoir être établie selon quatre différentes espèces dont la première est ce qui crée et n'est pas créé, la seconde ce qui est créé et qui crée lui-même ; la troisième ce qui est créé et ne crée pas ; et la quatrième enfin, ce qui n'est pas créé et ne crée pas non plus. »[3]

[1] *Tat*, d'où dérive *tattwas* est le pronom neutre « cela ».
[2] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 62.
[3] *Ibidem*.

Examinant ce texte, Étienne Gilson, qui ne songe d'ailleurs pas à le rapprocher du *Sânkhya*, dont il est possible, au contraire, que Scot Érigène ait eu quelque connaissance d'ailleurs fort indirecte, remarque qu'en réalité les membres de la division du philosophe irlandais se ramènent à deux. Le deuxième et le troisième sont créés, le premier et le quatrième – *Prakriti* et *Purusha* – sont incréés ; nous sommes donc en présence de deux divisions seulement.

> « En effet, la nature qui crée et n'est pas créée, est Dieu considéré comme principe des choses ; la nature qui n'est pas créée et ne crée point, est ce même Dieu considéré comme ayant cessé de créer et entré dans son repos. D'autre part, la deuxième division correspond aux idées archétypiques, créatrices des choses mais créées elles-mêmes par Dieu, et la troisième comprend les choses mêmes créées par les idées. En somme, Dieu est posé comme créateur dans la première division et comme fin dans la quatrième, les créatures étant toutes comprises entre ce principe et cette fin. »[4]

3. Il se peut que tel soit, en effet, le sens qu'il faille donner au texte de Scot Érigène ; ce n'est en tout cas pas celui que nous propose le *Sânkhya*, surtout présenté et commenté par Guénon. Il y a d'abord la difficulté qui vient de ce que le *Sânkhya* n'a en vue que l'homme et non la manifestation dans toute sa généralité. Cette difficulté peut être surmontée en accordant aux termes *Purusha* et *Prakriti* une extension permettant de les appliquer à l'ensemble totale de la manifestation ; et Guénon lui-même n'hésite pas à le faire, et, sur cette voie, nous l'avons parfois suivi, en ayant toutefois le plus grand soin de ne pas confondre le *Purusha* « séparé » (le soi humain) du *Purusha* suprême. Mais ensuite *Prakriti*, incréée et qui crée, et *Purusha*, incréé et qui ne crée pas, ne sont pas Dieu créateur et Dieu entré dans son repos ; ces principes sont respectivement (et du moins pour Guénon), nous l'avons vu précédemment, les pôles hyléique et éidétique de la manifestation. Aussi, comme nous l'avons également bien noté, *Purusha* est l'ensemble synthétique des idées divines (qui, en tout état de cause, sont incréées) et *Prakriti* est la *materia prima lato sensu*, le *substratum* universel de la manifestation. Nous ne concevons point cela. Tout d'abord, selon saint Thomas, c'est une grossière erreur que d'attribuer de la *materia*, fût-elle *prima*, aux substances angéliques : la *materia prima* n'apparaît qu'au degré des individus infra angéliques. Ensuite, nous avons montré que s'il faut coûte que coûte et vaille que vaille placer le *Sânkhya* dans une perspective chrétienne, c'est-à-dire l'interpréter en fonction de la Révélation, *Purusha* ne peut être que l'*Ipsum Esse* divin, commun aux trois Personnes de la Trinité ; et, dans ces conditions, l'ensemble des idées divines relatives à la création, y compris l'idée divine que Dieu a d'une *materia prima*

[4] Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1947, pp. 204 et 205.

composant avec des formes les substances hylémorphiques, est du côté de *Prakriti*[5].

4. Dans le *Sânkhya-darshana*, l'homme récapitule ou résume la manifestation tout entière ; et *Buddhi*, l'Intellect agent universel commun à tous les hommes, première production de *Prakriti,* est comprise dans le groupe des sept premiers principes produits et qui produisent eux-mêmes. On a donc selon le *Sânkhya* vu et commenté par Guénon :

(a) Les 7 principes produits et producteurs :

(1) *Buddhi* (ou *Mahat*, « le grand ») : l'Intellect agent universel commun à tous les hommes et situé au sommet de la manifestation. C'est l'Intellect séparé d'Avicenne[6], le *nôus* de Plotin, l'Intellect premier, *al-'Aql al-awwal* du soufisme. La racine verbale de *Buddhi* est BUDH*,* qui signifie « s'éveiller » (d'où *Buddha*, l'Éveillé, terme familier au bouddhisme, mais que l'on trouve aussi dans l'hindouisme ; *Bodhi*, c'est l'éveil de la conscience supra-individuelle). *Buddhi* est un principe universel. La voie qui mène à l'Être principiel et, au-delà de celui-ci, au Soi guénonien et vêdantin, suppose donc un dépassement de l'individualité humaine par un « éveil » décisif correspondant à la réalisation du *Buddhi*[7].

(2) En dessous de *Buddhi* commence l'individualité humaine psycho-somatique, d'abord « subtile » (psychique), ensuite « grossière » (corporelle). Le premier et le plus haut des principes que nous avons maintenant à considérer est *ahankâra*, mot dont la traduction exacte est « ce qui fait le moi ». C'est la conscience que tout individu humain a d'être un « je ».

(3) En dessous de cette conscience se situent les cinq *tanmâtras* ou déterminations essentielles des choses. Ce sont, à l'état principiel non développé, les qualités que les choses de la manifestation ont d'être sonores, tangibles, visibles, sapides et olfactives. Pour que les cinq *tanmâtras* se développent, il sera nécessaire que les cinq éléments,

[5] « Nous qui pensons que la *materia prima* est créée de Dieu, non sans forme, toutefois, nous devons dire que cette *materia* a son idée en Dieu ; mais cette idée n'est pas autre que celle du composé matériel ; car la matière, par elle-même, n'a pas d'être et elle est inconnaissable. » (*Somme théologique*, 1a, quest. 15, art. 3, *ad tertium*.) La *materia prima* n'a pas de notion propre. Nous dirions que la *materia prima* est un « non-être-qui-est », puisqu'elle n'est pas un pur néant (*L'Illumination du Cœur*, pp. 250 et suiv.).

[6] Avec cette différence notable que chez Avicenne, l'Intellect agent séparé est le terme d'une suite de causes intelligibles dont l'origine est Dieu.

[7] Nous avons déjà dit que, dans une perspective thomiste, l'*individuum* humain inclut l'esprit, l'âme humaine étant une *âme spirituelle*. Nous prenons ici l'expression « individu humain » au sens que lui donne Guénon : c'est le simple composé psycho-somatique dont la notion ne comprend pas la « buddhéité », puisque *Buddhi* est l'Intellect agent « séparé ».

l'Éther, l'Air, le Feu, l'Eau et la Terre les actualisent. Et, avec ces cinq éléments, nous sommes toujours dans le domaine du microcosme humain, car ils entrent tous dans la constitution du corps humain ; mais nous pouvons penser que les cinq éléments sont en eux-mêmes extérieurs à l'individu humain puisqu'ils composent les choses qui tombent sous les sens. Ou alors nous sommes en présence d'une forme de l'idéalisme subjectif.

(b) Les 16 principes produits et non producteurs :

Les principes dont il va être maintenant question ne produisent pas d'autres principes ; mais ils sont produits, dérivés de quelque façon des sept précédents :

(1) Les 11 *indriyas* ou facultés de sensation, d'action et de pensée. La pensée individuelle est *manas*, le mental[8], lieu de la raison, de la mémoire et de l'imagination. Les 10 autres *indriyas* se divisent en cinq facultés de sensation, correspondant dans le psychisme humain aux cinq sens, et cinq facultés d'action dont nous n'avons pas à nous occuper spécialement. Notons bien que nous sommes toujours dans la manifestation « subtile », le psychisme humain, « l'âme vivante », si l'on peut traduire par ces mots le terme sanskrit *jîvatmâ*.

(2) Les 5 *bhûtas*. Ce sont les cinq éléments dont nous avons parlé plus haut qui entrent dans la constitution du corps humain. Le plus remarquable de ces éléments, parce qu'il est considéré comme le principe des quatre autres, est l'Éther (*akâsha*).

S'il a paru utile de reproduire cette nomenclature, sur laquelle Guénon s'étend minutieusement, et d'indiquer la place occupée par chacun des principes ou groupes de principes constitutifs de l'homme, et cela afin de bien mettre en évidence la transcendance de *Buddhi*, il n'est en revanche, aucunement nécessaire que nous nous attardions sur ces principes eux-mêmes, sauf sur *Buddhi* qui, en raison de son caractère universel, mérite l'attention toute spéciale que nous lui avons réservée précédemment.

[8] *Manas* et *mens* sont deux mots de la même famille. Cf. *L'Illumination du Cœur*, p. 192, note 1.

CHAPITRE XXVIII : LES TROIS *GUNAS*

1. Nous l'avons vu au cours des précédents chapitres, *Prakriti* est une notion ambiguë. On peut la rapporter soit au Verbe, soit à la *materia prima* ; et, dans ce second cas, la *materia* peut être prise soit au sens large de *substratum* de *toute* la manifestation, sens que lui donne Guénon, soit au sens restreint de *substratum* du devenir, que lui donne saint Thomas. Nous proposant d'étudier ce que la tradition hindoue appelle les trois *gunas* de *Prakriti*, nous devons veiller à respecter ces distinctions, d'autant plus que le danger est grand d'identifier le Verbe et la *materia prima*. De plus, lorsque nous rapportons *Prakriti* au Verbe, nous devons avoir bien dans l'esprit qu'il ne s'agit pas de la Personne du Verbe, qui est Acte, mais de l'ensemble des archétypes sur le modèle desquels la création a été faite. Cet ensemble, que le Verbe contient, n'est pas Acte mais possibilité créationnelle ; et, dans cette perspective, *Purusha* est l'*Ipsum Esse* divin qui profère le *fiat* créateur. Bien que la création ne puisse être attribuée spécialement à aucune des trois Personnes de la Trinité, étant l'œuvre commune de ces trois[1], le Verbe est celui *per quem omnia facta sunt*, les choses visibles d'en bas, les êtres hylémorphiques, et les choses invisibles d'en haut, les êtres angéliques. La *materia prima*, au sens restreint de cette dénomination, d'une part et, d'autre part, les formes, tant celles des créatures infra-angéliques que celles des anges, ont été également créées. Mais quant aux créatures hylémorphiques d'ici-bas, nous devons bien comprendre que les formes n'ont pas été créées d'un côté et la *materia prima* de l'autre, comme si, ensuite, les premières avaient reçu mission d'informer la seconde ; la *materia* n'a pas été créée sans les formes, et vice-versa. Ce sont des substances individuelles premières qui ont été créées à l'origine des temps ; et ces

[1] *Somme théologique*, 1a, quest. 45, art. 6, *respondeo* : « Créer appartient à Dieu en raison de son *esse* et son *esse* est identique à son Essence, laquelle, à son tour, appartient aux trois Personnes. » Le Père, le Principe sans principe, a réalisé la création par son Verbe, qui est le Fils, et par son amour, qui est l'Esprit-Saint.

substances étaient, d'emblée, hylémorphiques. Ainsi vaudrait-il mieux dire, sans doute, que la *materia prima* et les formes ont été *concréées.*

2. Quant à la question de savoir quelles ont été ces premières substances, c'est là peut-être ce que nous essayerons d'élucider en quelque occasion. Le certain est que le problème ne peut être résolu si l'on ne se souvient que la création a été faite en *six* « jours » ou phases, au commandement d'*Elohim*. Ce terme hébreu est un pluriel qui a valeur de singulier, de sorte que Fabre d'Olivet, dans sa *Langue hébraïque restituée*, le traduit par l'expression « Lui-les-dieux ». Si l'on s'accorde généralement à rapporter ce Nom divin au Verbe – celui de *Iod-Hé-Vav-Hé* (*Jéhovah* ou *Iahwé*) étant celui de la Trinité créatrice – c'est parce que le pluriel indique la richesse intime du *Logos* en tant qu'ensemble des idées archétypiques sur le modèle desquelles tout a été fait en six « temps », tandis que le fait qu'*Elohim* est employé au singulier indique que cette richesse est celle de l'unique Idée divine engendrée par le Père de toute éternité, et dont les idées archétypiques sont les innombrables aspects.

3. Nous devons donc procéder à une double analyse, puisque *Prakriti* peut être prise dans deux sens différents, exclusifs l'un de l'autre. Mais tout d'abord que dit la tradition hindoue ? Elle enseigne (et nous suivons ici Guénon) que, d'une manière générale, *Prakriti* en elle-même, c'est-à-dire avant toute production, est l'équilibre neutre de trois « tendances » ou « qualités »[2] qui ne se manifestent qu'à partir du moment où *Prakriti* produit sous l'influence de *Purusha*. Toute manifestation ou modification de la « substance » prakritienne représente une rupture de cet équilibre et, ajoute Guénon, les êtres, dans leurs différents états de manifestation, participent des trois *gunas* à des degrés divers et, pour ainsi dire, suivant des proportions indéfiniment variées[3]. Ces trois *gunas*, conditions de l'Existence universelle, sont – rappelons-le :

- *Sattwa*, ou la conformité à l'essence de l'Être (*sat*) qui est identifiée à la lumière intelligible ou à la connaissance, et représentée comme une tendance ascendante ;

- *Rajas*, l'impulsion expansive selon laquelle l'être se développe dans un certain état et, en quelque sorte, à un niveau déterminé de l'existence ;

- *Tamas*, l'obscurité assimilée à l'ignorance et représentée comme une tendance descendante.

[2] Comme les *gunas* sont quantitatifs, ainsi que nous le verrons par la suite, on peut difficilement dire, en toute rigueur, qu'ils sont des qualités, comme l'expose Guénon.
[3] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 64 ; *Le Symbolisme de la croix*, pp. 47 à 51. Voir aussi *Introduction générale aux doctrines hindoues*, p. 244.

Cette triplicité se vérifie à tous les degrés de la manifestation, le *Tribhuvana*, le triple monde de l'Existence universelle ; mais on peut naturellement considérer plus particulièrement ces « tendances » par rapport au domaine, ou degré, occupé dans l'Existence universelle par l'état individuel humain. Voilà donc ce que dit Guénon. Quant à nous, qui voyons en *Prakriti* soit l'ensemble des archétypes créationnels, soit la *materia prima* au sens thomiste de cette expression, nous nous trouvons, comme dit plus haut, en présence de deux possibilités d'analyse explicative. Chacune d'elles sera l'objet d'un prochain chapitre.

CHAPITRE XXIX : LES TROIS *GUNAS* ET LES ARCHÉTYPES CRÉATIONNELS

1. Nous commençons donc par considérer que *Prakriti* est l'ensemble des possibilités de manifestation, chaque possibilité correspondant à un archétype créationnel sans, d'ailleurs, qu'il y ait lieu de penser que toute possibilité doive se réaliser avec nécessité. Pour mener correctement notre analyse, nous devons en appeler à la Kabbale hébraïque et plus particulièrement à la doctrine fondamentale de cette Kabbale, qui est celle des dix *sephiroth* disposées en une sorte d' « arbre » dont le sommet est la *sephirah Kether* et la base la *sephirah Malkuth*. Nous ne pouvons évidemment faire un exposé complet des enseignements de la Kabbale, même en nous restreignant aux *sephiroth* ; un livre uniquement consacré à cette question y suffirait à peine. Mais il est au moins nécessaire de dire ou de rappeler ce qui suit.

2. Les dix *sephiroth* sont une expression du Verbe dans lequel tout est « dit ». C'est l'Idée divine, la *Shakti*, dont les aspects infinis sont ramenés à dix : ce nombre, arithmosophiquement, est l'expansion première de Un. Au-delà de ce symbole, la Kabbale place *Aïn-Soph*, qui n'est pas une *sephirah*, mais le Principe sans principe, en lui-même insondable (*Aïn* signifie « rien ») et qui, de toute éternité, engendre une Image de lui-même, qui est l'ensemble des dix *sephiroth*, l'Idée divine. La Kabbale ne nous propose donc pas une représentation directe de la Trinité, ce qui d'ailleurs est pour ainsi dire impossible ; elle met sous nos yeux un symbole du Verbe dans lequel tout est « dit » : « le mystère de Dieu le Père et de son Fils, l'œuvre entière de la création, l'incompréhensible richesse du Christ et le dessein éternel de notre salut »[1]. Il y a, par conséquent, dans le symbole dont nous parlons, des *sephiroth* qui « disent » la Trinité elle-même, et elles sont au nombre de trois, sans que, toutefois, à l'exception de *Kether* (la Couronne) aucune ne représente

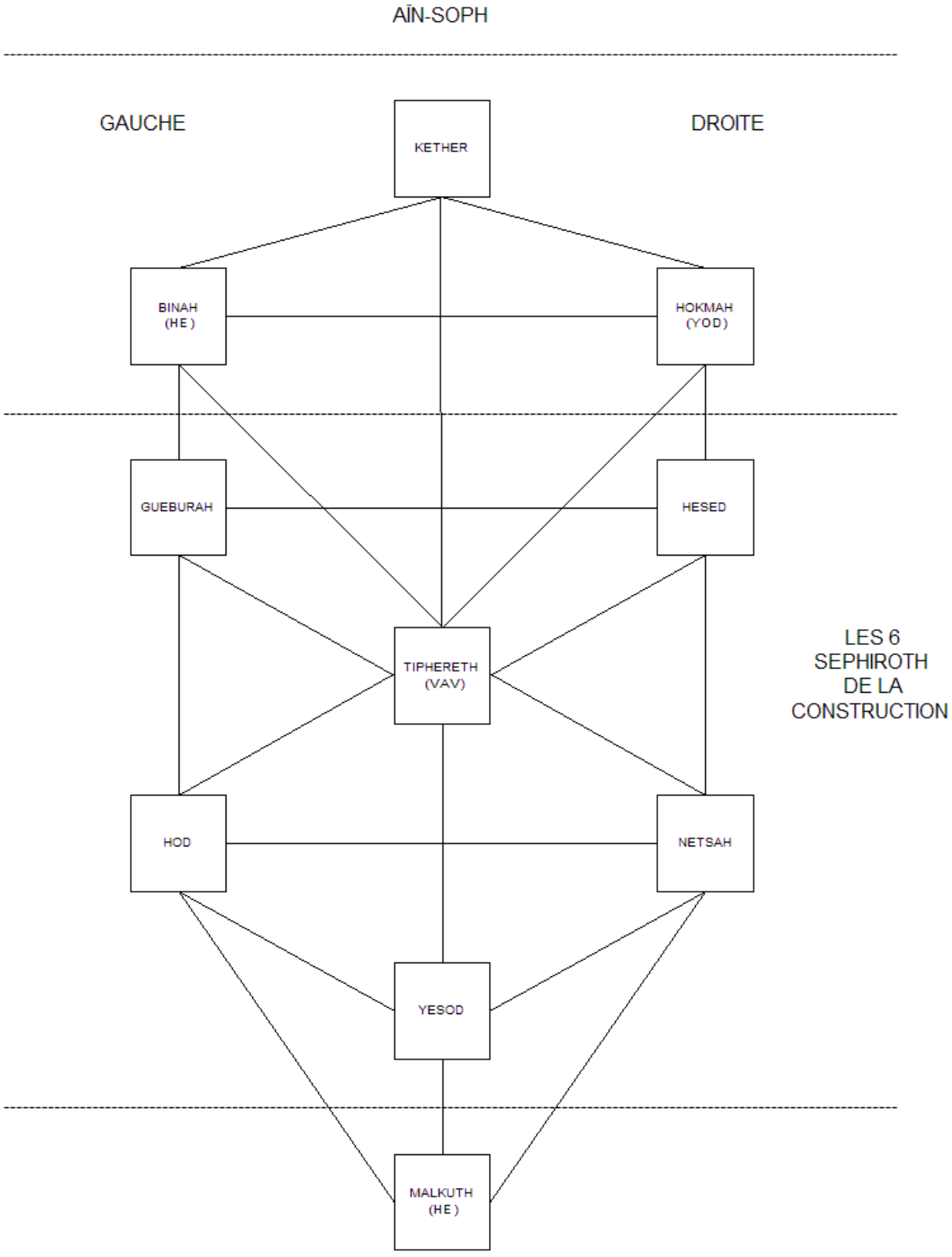
[1] Nous avons déjà cité, mais alors en entier, ce texte d'un théologien que l'on trouve p. 190 du volume II d'*Initiation théologique* (éditions du Cerf, 1955).

proprement une Personne divine. À l'exception de *Kether*, disons-nous, car indubitablement cette *sephirah* « dit » le Père, le Principe sans principe ; et c'est d'ailleurs pourquoi il est enseigné que *Kether* se confond pour ainsi dire avec *Aïn-Soph*. Mais les deux *sephiroth* suivantes, qui se présentent l'une à droite, l'autre à gauche de l'axe central de l'arbre séphirotique, correspondent au Verbe (qui est ainsi « dit » lui-même dans le Verbe) la première comme Sagesse (*Hokmah*) étroitement unie au Père, la seconde (*Binah*) comme le Verbe dans sa fonction d'opérateur de la création[2]. Cordovero, dans son *Pardes Rimorim*, affirme que les trois *sephiroth* « splendides » dont nous parlons doivent être considérées comme une seule et même réalité. Ainsi, le Saint Esprit, qui procède du Père et du Fils comme d'un même principe, n'est « dit » que par les trois canaux qui relient entre elles ces trois *sephiroth*, lesquelles portent ensemble le nom d'Ancien sacré ou de Longanime (*Arikh Anpin*, la « longue face »). La notion de Trinité est donc voilée dans le symbole de l'arbre sephirothique, et il n'est pas étonnant qu'il en soit ainsi, car la Kabbale est une tradition qui a été accordée aux Juifs, et jusqu'à nouvel ordre, après qu'ils eurent refusé le Christ par lequel il nous est possible, au moins dans l'état qui est le nôtre, d'énoncer le mystère de la Trinité, sinon de le comprendre parfaitement.

3. En dessous des trois *sephiroth* splendides, le mystère opérationnel de la création est « dit », toujours dans le Verbe, par les six *sephiroth* « de la construction » qui, ensemble, forment l'Impatient (*Zéir Anpin*, la « courte face ») qu'il faut rapporter aux six « jours » ou « moments » de la création. Ces six archétypes fondamentaux ne symbolisent donc pas des créatures ; ils disent comment la création a été faite. Ce sont : à droite, *Hesed* et *Netsah*, à gauche *Gueburah* et *Hod* ; sur l'axe central de l'arbre, *Tiphereth* et *Yesod*. L'arbre sephirothique est triple ; on dit q'il est composé de trois colonnes : une colonne centrale, qui porte *Kether*, *Tiphereth*, *Yesod* et, par-delà les six *sephiroth* « de la construction », *Malkuth* dont nous reparlerons ; une colonne à droite, avec *Hokmah*, *Hesed* et *Netsah* ; et une colonne à gauche avec *Binah*, *Gueburah* et *Hod*. Toutes les *sephiroth* sont reliées entre elles par des canaux par lesquels elles communiquent. Le mystère du Tétragramme sacré et imprononçable, *Yod-Hé-Vav-Hé*, est intimement lié à ce symbolisme ; mais nous ne pouvons entrer à ce sujet dans plus de détail. Disons seulement que la lettre *Yod* correspond à *Hokmah* ; la première lettre *Hé* à *Binah* ; la lettre *Vav* à *Tiphereth* et la seconde lettre *Hé* à *Malkuth*, qui est le support de l'arbre ou l'épouse, l'arbre lui-même étant l'époux. On peut déjà comprendre, sans doute, que *Malkuth* est la création « dite » dans le Verbe et, plus particulièrement, l'homme qui résume synthétiquement la création ; de sorte que les dix *sephiroth* se rapportent à l'Homme-Dieu, le Christ, l'Homme universel. Il est certainement regrettable qu'il nous soit impossible, dans ce chapitre, d'en dire plus long sur les

[2] *Binah*, dans la Vulgate, est traduite par *prudentia*.

enseignements de la Kabbale ; mais nous y reviendrons peut-être en une autre occasion. Nous ajouterons seulement une indication des plus importantes : si les dix *sephiroth* sont une représentation du Verbe, c'est-à-dire de la *Shakti* du Principe sans principe, seules les six *sephiroth* « de la construction » correspondent à *Prakriti*, en tant que celle-ci est opératrice de la création. Ce sont donc ces six qui vont retenir plus spécialement notre attention.



4. L'Arbre sephirothique comprend donc *Malkuth*. A un premier point de vue, *Malkuth* est l'archétype total de la création ; en d'autres termes, c'est la création « dite » dans le Verbe. A un second point de vue, *Malkuth* est l'œuvre divine elle-même. Sous le premier aspect, *Malkuth* fait partie intégrante du Verbe, auquel correspond alors le nombre dix ; sous le second, *Malkuth* est l'épouse du Verbe auquel, dans ces conditions, correspond le nombre neuf – et *Malkuth* est considérée comme distinctement autre que le Verbe. L'épouse vient de l'époux, comme Ève vient d'Adam[3] ; mais ils ne doivent faire qu'un. Ce « mystère est grand », comme dit saint Paul[4] ; il est grand à cause du Christ et de l'Église, qui est épouse ; mais il est grand déjà à cause du Christ lui-même, qui est l'union indissoluble et « théocosmique » de l'Incréé et du créé. Normalement, *Malkuth* est unie aux neuf *sephiroth* qui sont, à proprement parler, le Verbe ; mais en raison du péché, *Malkuth* est « en exil » ; elle est séparée des neuf autres *sephiroth*, ce qui veut évidemment dire qu'en exil elle n'est plus unie au Verbe. Le Christ, cependant, étant l'union la plus étroite qui se puisse concevoir du créé et de l'Incréé, a mis fin à cet exil ; et *Malkuth* est alors la *Shekinah*, la présence réelle de Dieu dans le monde. *Malkuth* vue sous cet angle[5] est d'abord le Christ ; c'est ensuite l'Église elle-même dans son étroite union au Christ – et cette Église résume toute la création sauvée, qu'elle soit ouvertement sauvée ou sauvée « dans le secret ».

5. Ce que nous allons maintenant exposer ne doit plus être rapporté à l'Idée divine totale qui est, comme nous l'avons dit, la *Shakti*, l'image du Père représentée par les dix *sephiroth*, mais seulement aux six *sephiroth* de la construction – c'est *Prakriti* – auxquelles s'ajoute la *sephirah Malkuth* quand la « balance de la connaissance » est parfaitement équilibrée ; et, dans cet ensemble, ce sont surtout les *sephiroth* supérieures, à savoir *Hesed*, la Clémence, *Gueburah*, la Rigueur, et *Tiphereth*, l'Harmonie ou la Beauté, qui retiendront exclusivement notre attention. La Clémence et la Rigueur, qui s'unissent harmonieusement en *Tiphereth*, sont les deux grands attributs de Dieu contemplé comme créateur : c'est, en effet – « dit » dans le Verbe – Dieu sous son aspect de conservateur et sous son aspect de destructeur. Sous ce second aspect, Dieu est la Justice divine qui sévit contre le péché et prononce, contre le pécheur, un verdict d'extermination. En d'autres termes, lorsque l'homme commet le mal, il tombe sous la coupe de la Rigueur qui, de ce fait, n'est plus harmonieusement unie à la Clémence, mais opposée à celle-ci dans une disharmonie qui paraît invincible[6]. C'est alors que la *Shekinah* est « en exil » et ne se tient plus en *Malkuth*, mais en *Binah*. Cependant, Dieu est miséricordieux ; il veut que le pécheur guérisse de son mal et non qu'il perde la

[3] *Genèse*, II, 21 à 23. Il est à remarquer que la formation d'Eve à partir d'Adam, après l'œuvre des six jours, n'est pas attribuée à *Elohim* seul, mis à *YHVH-Elohim*.
[4] *Ephésiens*, V, 32.
[5] Comme *Shekinah* d'en bas. La *Shekinah* d'en haut est *Binah*.
[6] *L'Illumination du Cœur*, deuxième partie, chap. X, pp. 169 à 176.

vie. C'est pourquoi, quand tout semble perdu et que la Justice est sur le point d'anéantir la créature, la Clémence réapparaît pour « couvrir » la Rigueur. Alors, la Rigueur étant occultée, la Miséricorde resplendit : c'est *Tiphereth*. La *Shekinah*, la présence réelle de Dieu dans le monde, revient de *Binah* pour habiter *Malkuth* : c'est Dieu « avec nous » (Emmanuel), le Christ sauveur. Le Verbe incarné, qui est la *Shekinah*, la Grande Paix[7], ré-unit la Clémence vivificatrice et la Rigueur mortificatrice ; il les réconcilie, de sorte que s'éteint la Justice[8], par sa soumission à la Rigueur divine qui s'est tout entière abattue sur lui. Il a fallu que le Sauveur assumât cette Rigueur pour qu'elle fût miséricordieusement couverte par la Clémence. C'est pour cela que miséricorde sera faite à quiconque, conscient de ses actions misérablement mauvaises, se réfugie au pied du Christ. Tout se tient. Lorsqu'Adam porte la main sur l'Arbre, cet Arbre, qui était Arbre de vie, devient aussitôt Arbre de mort. Le salut universel ne fut acquis que par le sacrifice librement consenti du Christ cloué sur l'Arbre de mort. Aussitôt celui-ci – la Croix – redevint Arbre de vie.

6. La *sephirah Hesed*, la Clémence, et la *sephirah Gueburah*, la Rigueur, sont donc les deux « mains » ou « bras » par lesquels Dieu, tout entier « dit » dans le Verbe, gouverne une création qui, bonne à l'origine, et même « très bonne », est devenue mauvaise, mais à laquelle le créateur accorde miséricordieusement son salut. Quels sont les ressorts de ce gouvernement ? La Rigueur promulgua des lois limitatives qui sont bonnes aussi longtemps qu'elles sont observées. L'interdiction faite à Adam de ne point toucher à l'Arbre de la science du bien et du mal était une loi rigoureuse, mais la seule à laquelle il se trouvait assujetti ; en contrepartie, licence lui avait été accordée de goûter aux fruits de tous les autres arbres du jardin. Il ne peut y avoir de vie libre sans lois à observer, lois limitatives mais non oppressives (le seul qui ne soit soumis à aucune loi est Dieu, qui les édicte toutes), et dans le cas d'Adam, une seule loi suffisait, la défense de porter la main sur l'Arbre. Les lois rigoureuses sont donc vivificatrices même et surtout dans l'état de déchéance qui est le nôtre, où l'on observe que l'homme est écartelé entre deux tendances, l'une *expansive*, qui le porte à jouir des biens créés (et le plus souvent immodérément), l'autre *contractive*, qui finit par avoir raison de lui, puisque tout homme est un condamné à mort. À l'inverse d'Adam, qui n'était régi que par une seule loi rigoureuse, qu'il a d'ailleurs enfreinte, provocant la chute originelle, l'homme déchu, environné d'interdits qu'il ne peut enfreindre sans que se déchaîne contre lui la Justice divine, n'a, du côté de la Clémence divine, qu'une seule ressource – mais elle est souveraine – qui est le Christ crucifié et ensuite glorifié. Par le Seigneur, la Clémence occulte à nouveau la Rigueur et la Miséricorde est à nouveau parmi nous. À l'Arbre de la science du bien et du mal, qui était aussi

[7] *Et in terra pax hominibus bonae voluntatis*, comme dit le *Gloria*. « Je vous laisse ma paix », *Jean*, XIV, 27. Voir aussi *L'Illumination du Cœur*, p. 123, note 4.
[8] *Gueburah*, la Rigueur, est encore appelée *Dîn*, le Jugement.

Arbre de vie, a succédé, pour notre salut, l'Arbre de la croix[9]. La Miséricorde est ainsi l'attribut divin le plus essentiel. Il correspond au cœur de l'Homme universel et est représenté, dans la colonne centrale de l'arbre sephirothique, par la *sephirah Tiphereth*, dont le nom signifie « Beauté »[10] :

> « Tout ce que Dieu a créé, il l'a fait par son *Bras* (ou côté) *droit* qui renferme la Vie et la Clémence, par son *Bras* (ou côté) *gauche* qui détient la Mort et la Rigueur et par la colonne du milieu, dont le cœur est *Tiphereth* qui harmonise toutes les oppositions dans son unité. Non point d'ailleurs que Dieu ait créé pour faire alterner implacablement Clémence et Rigueur, Vie et Mort, dans un *samsâra* (devenir) soumis à la nécessité, c'est-à-dire, en fin de compte, à la Rigueur. Mais Dieu a utilisé la Rigueur pour promulguer des lois limitatives, en l'absence desquelles il n'y aurait aucune finitude formelle, et donc aucune créature ; et jusqu'au péché originel qui fut transgression de la Loi des lois, l'univers créé existait en régime de Clémence, celle-ci couvrant la Rigueur et la rendant inapparente et inoffensive pour l'homme, pourvu du moins que l'homme créé libre continuât d'observer l'unique Loi dont dépendait sa vie. »[11]

7. La main (ou le bras) qui est appelée « Clémence » représente la libéralité divine qui donne la vie aux créatures et les maintient en vie à l'intérieur de certaines limites, car la main (ou le bras) qui est appelée « Rigueur » donne à ces mêmes créatures la mort lorsque l'heure de disparaître a sonné pour elles. Ainsi Dieu gouverne par sa Droite et par sa Gauche ; et il doit être bien entendu aussi qu'Adam, avant la faute, échappait à la nécessité de devoir souffrir et mourir. Et comment ? Par ceci que l'attribut de Clémence ou de Bénignité couvrait l'attribut de Rigueur ou de Sévérité, faisant apparaître ainsi le troisième attribut, qui est celui de la Miséricorde. Si Adam n'avait pas commis la transgression – s'il n'avait pas porté la main sur l'Arbre – il serait devenu semblable à ce qu'était cet Arbre, c'est-à-dire Homme universel. Mais lorsque Adam eut péché, et c'est librement qu'il le fit, les deux attributs se dissocièrent, et ainsi Adam entra, non dans la vie divine qu'il avait à conquérir en confirmant, par l'obéissance, son état de liberté, mais dans la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire dans la connaissance des ressorts de la vie et de la mort par lesquels il était possible qu'existât une création assujettie au devenir. La chute n'était pas une fatalité ; elle fut la conséquence d'un libre choix qui, s'il eut été convenablement fait dans l'obéissance, eût changé la liberté première d'*élection* en liberté de *dilection*. Il n'en fut pas ainsi. L'homme tomba, entraînant toute la nature dans sa chute, car « ce n'est point de son plein gré que

[9] Ces deux Arbres sont complétés par le troisième dont parle l'*Apocalypse* (XXII, 2).
[10] « La sixième *sephirah* s'appelle Beauté ; elle apparaît comme la liaison des deux précédentes (*Hesed* et *Gueburah* : Grâce ou Bénignité et Rigueur ou Sévérité). Aussi la nomme-t-on *Miséricorde* et *Cœur*. » (Francis Warrain, *Théodicée de la Kabbale*, édition Véga, Paris, 1949, p. 39).
[11] *L'Illumination du Cœur*, p. 172.

la création est assujettie à la vanité, mais le fait de celui qui l'y a assujettie »[12]. Adam fut « chassé du paradis terrestre » et il connut la souffrance et la mort – non point à jamais puisque le dessein de Dieu était de lui accorder un Sauveur. Ce Sauveur devait être le Verbe incarné et dans le « paradis terrestre », l'Arbre de vie ou Arbre de la connaissance du bien et du mal (autrement dit : l'Arbre de la connaissance des ressorts de la vie et de la mort) était le Verbe lui-même, mais caché. Certes, nous avons écrit précédemment que l'Arbre de vie était l'Esprit-Saint, mais il est aussi le Verbe et plus particulièrement le Verbe incarné. Il en est ainsi parce que, d'une part, l'Esprit-Saint procède du Verbe (et du Père) et est insufflé par le Christ ; et, d'autre part, parce que c'est par l'opération de l'Esprit-Saint que la Vierge Marie reçut le Verbe dans son sein. Il n'y a aucune contradiction à rapporter l'Arbre de vie (l'*Axis mundi*, qui est aussi, à un autre point de vue, l'Arbre de la science du bien et du mal), tantôt à l'Esprit-Saint, tantôt au Verbe, tantôt surtout au Verbe incarné, au Christ lui-même. C'est dans cette large perspective qu'il est permis de dire que l'Arbre, qui fut pour l'homme une occasion de chute, devint, par la croix, le moyen de son salut.

8. Il fallait dire tout ce qui précède, même très brièvement, pour que l'on saisisse que si *Prakriti* est l'ensemble des idées sur le modèle desquelles la création a été faite et si, en outre, les six *sephiroth* « de la construction » sont une expression de *Prakriti*, les trois *gunas* de l'hindouisme, *Sattwa*, *Tamas* et *Rajas* peuvent être rapportés respectivement aux trois grands attributs de Clémence, de Rigueur et de Miséricorde. *Sattwa* est, étymologiquement, la conformité à l'essence de l'Être (*Sat)* ; c'est l'aspect libéral et clément du créateur qui donne la vie. *Tamas* est, de l'Être créateur, l'aspect obscur, la Rigueur divine dans la mesure où celle-ci, désoccultée, condamne la nature humaine pécheresse à la mort. Pour qu'il y ait Harmonie (c'est un des sens du mot *Tiphereth*), il ne faut pas que les *gunas Sattwa* et *Tamas* – respectivement assimilés, comme nous le verrons par la suite, aux couleurs blanche et noire – s'affrontent dans la dualité que révèle la connaissance du bien et du mal ; mais il faut que *Sattwa*, l'emportant sur *Tamas*, couvre cette Rigueur. Alors *Tamas* agit comme un prisme qui décompose la lumière blanche ; et, à l'égard des créatures, qui sont les « couleurs » contenues virtuellement dans la blanche libéralité divine, la Miséricorde divine apparaît. Or la tradition, hindoue attribue la couleur rouge à *Rajas*. Le rouge est la couleur du cœur ; c'est aussi celle du Saint Esprit, qui est Amour ; c'est donc celle de *Tiphereth*, *sephirah* cœur de l'Arbre sephirothique. À elle seule, cette couleur rouge résume toutes les autres, entre le blanc (totalité des couleurs) et le noir (absence totale de couleur).

[12] *Romains*, VIII, 20. Les êtres du jardin édénique n'étaient pas assujettis et le péché d'Adam et d'Eve provoqua la chute de toute la création dans la « vanité », c'est-à-dire dans le cycle des naissances et des morts, des générations et des corruptions, qui est le *samsâra* hindou, le courant des formes, le devenir.

S'il est vrai que le Christ doit, à la fin des temps, revenir sous l'aspect du Justicier qui foulera au pied les raisins de la colère, il est pour nous, jusque-là, la Miséricorde salvatrice. Il n'est pas seulement le Clément ; il est, de plus, le Miséricordieux[13], celui qui est « ému de compassion », comme on le lit si souvent dans les Évangiles. Mais pour que cette Miséricorde rayonnât, il fallait rien moins que la mort rigoureuse et ténébreuse du Christ sur la croix.

Nous allons, au chapitre suivant, considérer les trois *gunas* de *Prakriti* envisagée, cette fois, comme *materia prima*, ainsi que nous l'avons annoncé plus haut. Nous verrons que cette *materia* tri-gunique se présente comme un décalque ou comme une image de ce que nous venons d'esquisser et que, pour la commodité du lecteur, nous résumerons schématiquement comme suit :

RIGUEUR	CLÉMENCE
(gauche)	(droite)
GUEBURAH	*HESED*
TAMAS	*SATTWA*
Obscurité	Lumière
NOIR	BLANC

MISÉRICORDE
(cœur)
TIPHERETH
(harmonie, beauté)
RAJAS
ROUGE

La Miséricorde divine éclate lorsque la Clémence couvre la Rigueur et que, dans la vie créée, s'efface toute dualité.

[13] Le *Coran* s'ouvre sur ces paroles : « Au nom du Dieu clément et miséricordieux ».

CHAPITRE XXX : LES TROIS GUNAS ET LA *MATERIA PRIMA*

1. L'analyse du *Sânkhya-darshana* et des textes de Guénon qui se rapportent à *Purusha* et à *Prakriti* nous a conduit à cette conclusion que *Prakriti* pouvait être envisagée soit comme l'ensemble des possibilités de manifestation, soit comme la *materia prima*. En ce cas, bien entendu, *Prakriti* doit être déclarée créée.

> « Au commencement (*in principio*), *Elohim* créa le ciel et la terre. Or la terre était sans ordre et vide (*inanis et vacua*) et des ténèbres couvraient la surface de l'abîme (*faciem abyssi*) et un souffle d'*Elohim* battait la surface des eaux. »

Dans ce texte qui ouvre la *Genèse*, le ciel et la terre paraissent bien désigner le monde des substances angéliques et la terre le monde des substances infra angéliques. Du monde des anges, il ne nous est rien dit, sinon qu'il est créé ; du monde de la terre, il nous est dit qu'il est un *tohu-va-bohu*, une sorte de masse d'eau, informe et vide, mais évertuée par le souffle d'*Elohim*. Nous pensons que ces eaux obscures et abyssales symbolisent la *materia prima*, l'instrument lui-même créé, mais fondamental, au moyen duquel Dieu va créer tous les êtres *terrestres* infra angéliques, l'utilisant comme le « support » ou le *substratum* de tous les êtres terrestres, depuis les particules subatomiques jusqu'à l'homme – la première des ces créations étant celle de la lumière. Prenant donc la *materia prima* au sens qui vient d'être dit, et nous souvenant qu'elle n'existe jamais à part des formes, de même que les formes éidétiques (elles aussi créées) n'existent jamais à part de la *materia prima* (celle-ci et celles-là n'existant que dans les substances individuelles), nous allons examiner de quelle façon la théorie hindoue des trois *gunas* peut être appliquée à la *materia*, ce qui semble

au premier abord chose fort difficile étant donné que la *materia prima* est puissance pure et que, comme nous venons de le rappeler, elle n'existe jamais en l'absence de quelque forme. Comment distinguer quoi que ce soit dans ce « non-être-qui-est » ? Car si la *materia prima* n'est pas un « être », comme une substance individuelle est un être, elle n'est pas non plus « non-être » au sens de néant. Le néant est (si l'on peut dire) le « non-être-qui-n'est-pas » ; la *materia*, elle, « est » de quelque façon.

2. Les créatures angéliques (monde du ciel) sont des formes pures, mais limitées, chacune d'elles exerçant un *ipsum esse*, un acte d'être fini qui fait d'elle un existant. Quant à la *materia prima*, elle est le *substratum* du devenir infra angélique. Il n'est nullement question, chez saint Thomas d'Aquin, d'une « substance » universelle qui serait, comme chez Guénon, la racine non manifestée (c'est-à-dire incréée) de tous les êtres créés, ni, par conséquent, d'une *materia prima* universelle. Ce dont il est question, en revanche, c'est d'acte et de puissance à tous les degrés de la manifestation, la *materia prima*, en tant qu'elle rend compte du changement (*metabolé*), n'apparaissant qu'au degré des créatures infra angéliques. Au-delà, il n'y a que des formes pures qui sont en puissance par rapport à leur *ipsum esse*, de même qu'ici-bas la *materia prima* est en puissance par rapport à la forme, le composé hylémorphique étant lui-même en puissance par rapport à l'*ipsum esse* qu'il exerce.

> « S'il n'y a pas, dans l'ange, composition de matière et de forme, il y a cependant composition d'acte et de puissance. Il suffit, pour s'en rendre compte, de considérer les choses matérielles où se trouvent deux compositions. La première est celle de la forme et de la *materia prima* qui constituent une nature[1]. Mais une nature ainsi composée n'est pas un être[2] ; l'être est son acte. Par conséquent, même là où il n'y a pas de *materia prima*, où la forme existe indépendamment d'une matière, la forme est encore vis-à-vis de son *esse* en rapport de puissance à acte. Et c'est une telle composition que l'on doit admettre dans les anges. »[3]

Si donc, après cela, nous envisageons *Prakriti* sous son aspect de *materia prima*, il ne pourra s'agir en tout état de cause que de la *materia* « en soi » des substances hylémorphiques.

3. Telle que nous l'entendons maintenant, *Prakriti* est la *materia prima* en elle-même non manifestée, non point par là qu'elle serait, comme le dit Guénon, une face de l'Être principiel fini, mais en ce sens que, créée, elle n'existe jamais seule : actualisée par une forme, elle n'existe que dans telle ou telle *materia*

[1] C'est-à-dire une substance individuelle hylémorphique. À proprement parler, l'ange n'est pas « naturel » ; il est « préternaturel » (au-delà de la nature) ; quant à Dieu, il est « sur-naturel », au sens le plus fort de ce mot.
[2] Un *ipsum esse*.
[3] *Somme théologique*, 1a, quest. 50, art. 2, *ad tertium*.

secunda, composant avec cette forme telle ou telle substance hylémorphique. Nous est-il, pour autant, interdit de l'envisager en elle-même comme potentialité pure ? Sans doute que non. Rappelons son statut ontologique. Est-ce un être ? Ce n'est pas un être. Est-ce un non-être ? Est-ce *le* non-être ? Nous ne pouvons l'affirmer non plus. Si contradictoire que paraisse l'expression, la *materia prima* est un « non-être-qui-est », ce qui veut dire, répétons-le, qu'elle n'est pas ce « non-être-qui-n'est-pas » que nous désignons par le terme « néant »[4]. La *materia prima* n'est pas un être, mais elle est *de l'être*, au titre de puissance réelle. Dans les créatures angéliques, où l'on ne trouve aucune *materia prima*, c'est la forme intelligible qui est en puissance par rapport à l'*ipsum esse* qui l'actualise ; dans les créatures hylémorphiques, la *materia prima* compose, avec une forme unique, une multitude d'individus substantiels, chacun d'eux étant en puissance par rapport à son *ipsum esse*. Tout ange est à soi seul une espèce, ce qui ne l'empêche pas d'être un *individuum* ; du côté des créatures hylémorphiques, et en raison de la *materia prima*, une multitude d'individus substantiels appartiennent à une même espèce, toute forme étant spécifique. Nous pouvons donc retenir que la *materia prima* est du côté de l'être et non du côté du néant. Si, maintenant, nous rapprochons ce « non-être qui, de quelque façon, est » de ce que l'Inde nous dit de *Prakriti*, nous devons admettre que la *materia prima*, en soi, est trigunique. En elle-même, elle est un équilibre de trois « tendances » purement quantitatives, selon que la *materia* est *signata quantitate*. Ces trois tendances guniques n'apparaissent – ne sont actualisées – que sous l'influence des formes, d'où viennent les substances individuelles. Elles sont alors en action (au repos, elles se neutralisent dans la *materia prima*) ; et ce que nous nous proposons de montrer est que, de la *materia prima*, les trois *gunas* sont les « dimensions quantitatives » par lesquelles s'expliquent les accidents qui permettent de distinguer entre eux les individus appartenant à une même espèce.

4. Avant d'aller plus loin, rappelons-nous que l'hindouisme attribue des couleurs aux *gunas*[5]. Il ne s'agit nullement des trois couleurs fondamentales qui composent le blanc (à savoir : le bleu, le rouge et le jaune), mais du blanc, du noir et du rouge. À *Sattwa*, le blanc ; à *Tamas*, le noir ; à *Rajas*, le rouge. Or le blanc et le noir sont opposés comme la totalité des couleurs à l'absence de couleurs ; quant au rouge, nous en avons fait l'observation plus haut, il résume toutes les couleurs que l'on obtient en décomposant le blanc[6]. De là l'interprétation qui veut que *Tamas* soit opposé à *Sattwa* comme l'obscur au lumineux – ce qui est vrai d'une certaine façon, ainsi que nous l'avons vu au

[4] *L'Illumination du Cœur*, annexe, chap. IV, « La logique tétramorphique de l'être ».
[5] *Châ*ndogya-upanishad, sixième lecture, quatrième section.
[6] On sait que les trois couleurs fondamentales combinées deux à deux donnent les trois couleurs complémentaires : l'orange, le vert et le violet. En tout, *six* couleurs de base, celles de l'arc-en-ciel (et non sept comme on le dit ordinairement : la septième couleur est le blanc d'où provient l'arc-en-ciel et qui, par conséquent, n'y figure pas).

chapitre précédent, mais n'autorise nullement, comme le fait Guénon, à assimiler *Sattwa* et *Tamas* respectivement à la connaissance et à l'ignorance. Si, d'une part, la *materia prima* est un principe créé et non une face de l'Être principiel et si, d'autre part, les *gunas* sont, d'une manière qu'il reste à préciser, des « tendances » de cette *materia* qui ne se font jour qu'en raison des formes intelligibles, il est bien évident qu'il n'y a aucun sens à rapporter *Sattwa* à la connaissance et *Tamas* à l'ignorance.

5. Une fois admis que la *materia prima* est en elle-même trigunique, nous pouvons admettre aussi que l'approche de la forme (c'est une manière de dire) qui actualise cette *materia* actualise par le fait même les trois *gunas* quantitatifs qu'elle inclut dans son indétermination. Dès lors, ils apparaissent dans les individus substantiels, où *Sattwa* et *Tamas* se combinent, selon les circonstances, notamment de temps et de lieu, conformément à un modèle unique que nous allons nous efforcer de dégager. À cet effet, voyons tout d'abord ce que signifie l'expression *materia prima quantitate*.

> « D'une part, il n'y a pour chaque composé qu'une forme substantielle ; de l'autre, la *matière* est rigoureusement en puissance, elle n'intervient dans l'individualité qu'*en tant qu'elle est en rapport à telle quantité et non à telle autre*. C'est ce que l'on traduit par l'expression *materia signata quantitate*. »[7]

Que signifient ces trois derniers mots ? *Materia* est clair ; *signata quantitate* peut se traduire par « désignée quantitativement ». Ce qui fait donc un individu existant, c'est sa forme spécifique individualisée par la *materia*, par la *materia* « désignée » de telle ou telle façon. En elle-même, la *materia* ne « désigne rien ». Unie à une forme spécifique, elle « désigne » et désigne diversement selon les individus qui relèvent de cette forme. Or ce qui distingue un individu d'un autre individu de la même espèce, ce sont les accidents. À elle seule, la forme spécifique ne les donne pas, et ne peut les donner : elle est rigoureusement la même chez tous les individus d'une même espèce. Il faut donc que, d'une manière ou d'une autre, les accidents viennent de la *materia prima* qui est la même chez tous les individus, mais qui ne présente jamais deux fois les mêmes « profils » quantitatifs, si je puis ainsi dire. Voici comment là-dessus s'explique Émile Bréhier :

> « Pour bien comprendre comment la matière (*materia prima*) est principe d'individuation, il faut distinguer : ce n'est pas le fait d'être uni à la matière en général qui fait l'individualité (…) ; ce qui fait l'individu, c'est la matière désignée (*signata*), c'est-à-dire celle qui individualise *sous des*

[7] Aimé Forest, *Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin Paris, 1956, deuxième édition, p. 257. – Souligné par moi.

dimensions déterminées ; c'est elle qui individualise la forme et qui produit la diversité dans une même espèce. »[8]

7. La *materia prima* à l'état pur n'existe pas et la forme non plus du reste. Mais le composé existe, lui, et existe toujours « en situation », ne serait-ce que par le lieu qu'il occupe dans l'espace et par la durée qu'il occupe dans le temps. On ne peut pas dire que c'est l'individu déterminé qui, par ses déterminations, fait que sa matière est *signata* ; au contraire, c'est parce que, selon les circonstances, la *materia* est *signata* que l'individu existe avec ses accidents, lesquels se laissent distribuer selon les neuf catégories d'Aristote[9]. Puisque les accidents individualisants viennent de la *materia*, force est donc qu'il y ait, dans la *materia*, des *dimensions* qui varient quantitativement et qui ne se font pas voir quand la *materia* est abstraitement considérée en dehors de toute forme. Mais tout ceci ne peut bien s'entendre que dans un contexte de pensée « créationnel ». Les substances, à l'origine, sont créées, et elles le sont avec certains accidents. Ces accidents individualisants proviennent des « dimensions » de la *materia prima* ; et si l'on demande : « d'où viennent ces dimensions ? », il faudra répondre qu'elles résultent du jeu des trois *gunas* de la *materia prima*, mis en mouvement, dès les origines, selon la diversité indéfinie des aspects que peut présenter la quantité pure. Pouvons-nous aller plus loin ? Peut-être, en appelant « force » chacun des trois *gunas*. Le mot *guna*, dans son acception ordinaire et littérale, signifie « corde » et plus particulièrement « corde d'un arc ». Cette étymologie permet de ramener la notion de *guna* à celle de « tension » puisque la corde d'un arc est faite pour être tendue. Ce que les médiévaux appelaient « dimensions de la matière » (et, bien entendu, ces dimensions n'ont rien à voir avec celles de l'espace), nous pouvons l'appeler « tension » : dans le mot « dimension » il y a *mensura*, « mesure », et la tension est une force susceptible d'être mesurée[10].

8. Ce qui précède étant bien entendu, nous pouvons définir les trois *gunas* de la *materia prima* de la manière suivante :

(a) *Sattwa* : force créatrice de dispersion, agissant avec des intensités variables ; force expansive qui suggère un éloignement *catabatique* à partir d'un centre ou d'une origine[11]. Cette force n'aurait pas de limite et, n'étant qu'une immense dissipation, serait sans effet si elle n'était contenue par *Tamas*. À *Sattwa* correspond l'archétype de la Clémence ou de la libéralité divine (*sephirah Hesed*).

[8] *Histoire de la philosophie*, tome premier, « L'Antiquité et le Moyen Âge », Alcan, Paris, 1934, pp. 675-676. Souligné par moi.

[9] La deuxième catégorie concerne la substance formelle – ou la forme substantielle – définissant l'espèce par le genre prochain et la différence spécificatrice. Elle dit ce qu'est l'homme ; elle ne dit pas ce qu'est tel homme (avec ses accidents).

[10] On rapprochera également le latin *materia* non seulement de *mater* (mère) mais du grec *metros* (mesure).

[11] Selon le grec, la *catabase* est un mouvement d'éloignement, l'*anabase* un mouvement de retour.

(b) *Tamas* : force destructrice de contraction, agissant avec des intensités également variables ; force contractive qui suggère un retour *anabatique* au centre ou à l'origine. À cette force, opposée à la précédente (mais elle ne l'anéantit pas, elle limite seulement ses effets) correspond l'archétype de la Rigueur ou de la Justice divine (*sephirah Gueburah*). *Tamas* « contient » l'expansion de *Sattwa* mais, en vérité, c'est *Sattwa* qui « couvre » *Tamas*, de même que la Clémence couvre la Rigueur pour qu'il y ait Miséricorde et Harmonie. *Sattwa* l'emporte donc sur *Tamas*, et il y a équilibre parce que, avant d'être le Justicier, Dieu est le Miséricordieux.

(c) *Rajas* : de même qu'en astrophysique une force centripète limite une force centrifuge de telle manière qu'une gravitation harmonieuse résulte de cet apparent conflit[12], de même ici les deux forces, l'une catabatique et l'autre anabatique, s'unissent dans une gravitation autour du centre ou de l'origine. À cette force correspond l'archétype de l'Harmonie divine (*sephirah Tiphereth*)[13].

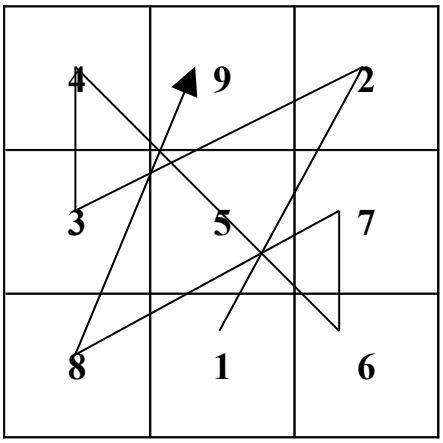
[12] On observe dans le cosmos spatio-temporel d'autres effets de ces forces, et parfois très indirects, comme par exemple la dispersion des galaxies et, à l'opposé, de formidables concentrations de matière que les astronomes appellent des « trous noirs ».
[13] Peut-être est-il permis de rapprocher *Rajas* de *râja*, qui signifie « royal ».

CHAPITRE XXXI : SYMBOLISME NUMÉRIQUE DES TROIS GUNAS MATÉRIELS

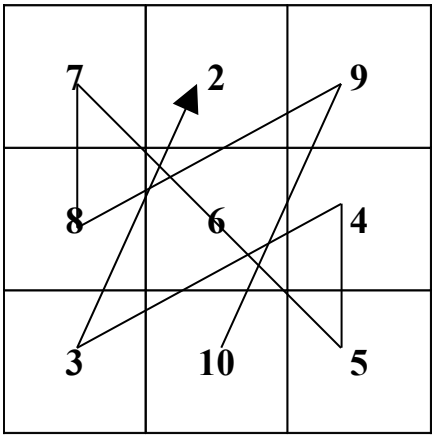
1. Il est bien entendu que si les trois *gunas* de la *materia prima* rendent compte de la nature purement quantitative de cette dernière, il serait de la plus haute fantaisie, lorsque *Sattwa* et *Tamas* se combinent, de fixer des nombres correspondant aux individus hylémorphiques de la nature. C'est à la physique qu'il appartient, le cas échéant, de nombrer les quantités, et non à la philosophie de la nature, telle qu'ici nous la comprenons ; et la chose est encore plus évidente lorsque, pour nous éclairer, nous faisons appel aux ressources du symbolisme. Il suit de là que les considérations qui vont être développées doivent toujours être entendues symboliquement et lorsque nous disons qu'aux forces guniques, qui sont purement quantitatives, correspondent des *nombres*, nous voulons dire que des nombres arithmosophiques peuvent symboliser les interactions guniques et établir de cette façon une liaison entre la métaphysique, qui considère la *materia prima* comme *signata quantitate*, et la philosophie de la nature. Ainsi, dans ce qui suit, si rien ne contredit l'arithmétique, les nombres que nous allons aligner n'ont rien de mathématique. Notre propos relève essentiellement de l'*eurythmologie* ou, si l'on préfère, de l'arithmosophie. Au reste, je me bornerai à quelques remarques sommaires pour ne point trop m'écarter de l'objet de ce livre ; et je ne pense pas qu'il soit hors de propos de les consigner puisque, ce faisant, nous recouperons plus d'un passage de *La Grande Triade* de René Guénon. Toutefois, l'objet de nos réflexions ne sera pas ce dernier livre mais, comme l'indique le titre de ce chapitre, le symbolisme numérique.

2(a). Un adage arithmosophique, que nous ne pouvons commenter dans cet exposé, dit que les nombres impairs, qui sont *yang* selon la terminologie extrême-orientale, éloignent de l'origine, qui est Un, et que les nombres pairs, *yin*, y ramènent et conduisent même à zéro. C'est ce que nous montre d'une

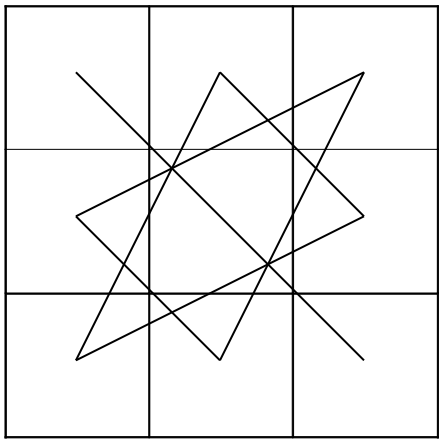
certaine façon la double figure des carrés magiques chinois que je reproduis ici[1] :



YANG : EXPANSION
Solution = 3x5



YIN : CONTRACTION
Solution = 3x6



Dans le premier carré, l'*expansion* va de 1 à 9, et le nombre 10 n'est pas dit ; dans le second carré, la *contraction* va de 10 à 2 et c'est le nombre 1 qui n'est pas dit. En outre, dans le premier, les nombres impairs forment une croix tandis que, dans le second, cette croix est formée par les nombres pairs. La

[1] Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, La Renaissance du livre, collection « Évolution de l'humanité », 1934, p. 300. Un carré de nombres est dit « magique » lorsque la somme des nombres verticaux, horizontaux et diagonaux et la même : c'est la solution du carré. Ainsi dans le premier carré :

4 + 3 + 8 = 9 + 5 + 1 = 2 + 7 + 6 =
4 + 9 + 2 = 3 + 5 + 7 = 8 + 1 + 6 =
4 + 5 + 6 = 2 + 5 + 8 = 15 = 3 x 5.

En procédant de la même façon à partir du second carré, on obtiendra 18 = 3 x 6. Nous ne pouvons nous attarder sur la signification des termes *yin* et *yang* que nous supposons connus du lecteur.

« solution » du premier carré est 3 x 5 ; celle du second, 3 x 6 ; de cette façon, lorsque l'on superpose les deux carrés et que l'on fait la somme des nombres qui se correspondent, l'on trouve 11 partout et, au total, 99[2]. Ce sont les croix dont nous venons de parler qui qualifient les carrés, l'un comme *yang*, l'autre comme *yin*. Toutefois, le parcours représenté dans chaque carré, soit par l'expansion de 1 à 9, soit par la contraction de 10 à 2, est représenté par deux triangles qui se compénètrent à la manière de ceux du « sceau de Salomon » ; et comme, dans chaque carré, nombres impairs et pairs concourent à la formation des triangles, il faut dire que, déjà, dans chaque carré, les pairs (*yin*) et les impairs (*yang*) sont conjugués – bien que le carré expansif soit *yang* et le carré contractif *yin.* Mon intention n'est pas de m'attarder sur l'arithmosophie chinoise ; je le ferai peut-être en une autre occasion. Il suffisait ici de montrer que l'*expansion par les impairs* et la *contraction par les pairs* sont une doctrine traditionnelle d'une très grande richesse et au sujet de laquelle il y aurait beaucoup à dire. Mais nous devons nous limiter, et même laisser dans l'ombre certains points qui demanderaient à être expliqués. Qu'on remarque seulement que les deux carrés, lorsque l'on considère les nombres cruciaux, peuvent être résumés par les suites que voici :

$$(1) \rightarrow 3 \rightarrow 5 \rightarrow 7 \rightarrow 9 \rightarrow (11)$$

$$(10) \rightarrow 8 \rightarrow 6 \rightarrow 4 \rightarrow 2 \rightarrow (0)$$

2(b). La première suite est celle des impairs *yang* ; elle signifie l'expansion *catabatique* ; elle relève donc de la force gunique *Sattwa*. La seconde est celle des pairs *yin* ; elle signifie la contraction *anabatique* ; elle relève donc de la force gunique *Tamas*. L'une ne va pas sans l'autre et les produits de leur conjugaison correspondent à autant d'expressions de *Rajas*. On voit que :

$$(1 + 10) = 3 + 8 = 5 + 6 = 7 + 4 = 9 + 2 = (11 + 0) = 11$$

et, comme Guénon le reconnaît lui-même[3], le nombre 11 exprime l' « union centrale du ciel et de la terre ». Nous ne devons point comprendre par là Dieu et la création, ou le non manifesté et le manifesté, puisque nous prenons les nombres qui nous sont donnés comme se rapportant aux *gunas* matériels[4]. Ce que nous devons comprendre est que, rapportés à la *materia prima*, les nombres pairs sont du côté de *Tamas* et les nombres impairs du côté de *Sattwa* ; en d'autres termes, ils correspondent, dans la *materia*, à la Rigueur et à la

[2] Le nombre 11 est appelé « harmonie du ciel et de la terre ».
[3] *La Grande Triade*, p. 113, note 4.
[4] Il va sans dire que l'on peut parfaitement les prendre autrement encore ; mais tel n'est pas l'objet de nos présentes réflexions.

Clémence « dites » dans le Verbe. C'est que, comme nous l'avons déjà exposé, la *materia prima* créée est le reflet du Verbe incréé.

3. Les nombres impairs et les nombres pairs ne s'opposent pas dans un duel sans merci ; ils se conjuguent (ou se combinent) au contraire. L'erreur serait donc de penser que la manifestation (la création), considérée comme produite par la suite indéfinie des nombres impairs[5], est inexorablement vouée à l'anéantissement par la suite inverse des pairs, qui s'achève anabatiquement par le nombre Zéro. Les nombres 1 et 10, d'un côté, et les nombres 11 et 0, de l'autre, sont en dehors du double circuit qui résume l'anabase et la catabase ; et ceci encore demanderait à être commenté. Mais si le lecteur veut bien admettre qu'il en est ainsi, alors – selon les tableaux chinois résumant un enseignement qui, au fond, porte sur l'ensemble de tous les nombres cardinaux simples – *trois* est le premier impair et *deux* le dernier pair. Ces nombres conjugués donnent 5 par addition et 6 par multiplication.

(a) $3 + 2 = 5 = 1 + (1 \times 4)$
$5 + 4 = 9 = 1 + (2 \times 4)$
$7 + 6 = 13 = 1 + (3 \times 4)$
$9 + 8 = 17 = 1 + (4 \times 4)$

(b) $3 \times 2 = 6 = 2 \times 3$
$5 \times 4 = 20 = 2 \times 10$
$7 \times 6 = 42 = 2 \times 21$
$9 \times 8 = 72 = 2 \times 36$

Si la notion de « triangle » d'un nombre est familière au lecteur, il remarquera que les nombres 3, 10, 21 et 36 (dont la somme est 70) sont respectivement les triangles de 2, 4, 6 et 8. Autrement dit :

- triangle de $2 = 1 + 2 = 3$
- triangle de $4 = 1 + 2 + 3 + 4 = 10$
- triangle de $6 = 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 = 36$

et 36 est le nombre de la circonférence qui a pour triangle 666. C'est là le « nombre de la Bête » de l'*Apocalypse* (XIII, 18). Nous nous réservons, dans une étude consacrée à l'*eurythmologie*, d'interpréter cette rencontre singulière.

4. Les nombres sont, dans le présent exposé, considérés comme des profils ou des dimensions de la *materia prima* engagée dans les différentes substances formelles, et non point, à la manière de Platon, rapportés aux formes. Les formes sont qualitatives, la *materia prima* est quantitative. C'est ici le lieu de

[5] Cette série comprend tous les nombres premiers (à l'exception de 2), lesquels résument l'expansion catabatique. On ne connaît aucune loi de formation de ces nombres premiers.

nous souvenir de ce que dit le *Livre de la Sagesse*[6] : « Tu as tout créé avec mesure, nombre et poids. » Et il faut citer la suite, qui est admirable, et notamment ceci : « Tu aimes toutes les créatures, et Tu ne hais rien de ce que Tu as fait. » Aussi la fin du monde ne peut être qu'une assomption de ce monde après le jugement et non point sa destruction définitive.

5. Du point de vue des êtres hylémorphiques, doués de vie et, en particulier, du point de vue de l'homme, le bien est la vie, et si Dieu est le Bien suprême, c'est parce que Dieu est la Vie suprême. Le plus grand malheur de l'homme est la perte de la vie. Nous laisserons ici de côté les considérations ayant trait à la mort comme chemin d'un retour de l'homme à Dieu (sans pour cela ignorer le moins du monde que c'est là ce qu'il y a de plus important) pour ne considérer que le fait suivant : tout le message du Christ est contenu dans ces mots : « Mort sur la croix et ressuscité le troisième jour ». Le message du Christ n'est point qu'il faut que l'homme s'identifie à Dieu jusqu'à l'extinction totale de sa nature individuelle – nous avons déjà vu que c'est impossible ; ce message est qu'il faut que l'homme vive *dans l'union à Dieu la plus étroite possible*. Saint Paul dit avec une force étonnante : « Car si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, sans effet est votre foi, vous êtes encore dans vos péchés. »[7] Je ne plaide pas pour la vie en elle-même, mais *pour la vie en Dieu, avec Dieu, pour Dieu*. Le terme de l'aventure n'est pas l'extinction de tout en Dieu, mais la vie de tout en Dieu et par le Christ.

6. Nous avons rapidement tracé l'ébauche d'une conception selon laquelle l'*anabase rigoureuse* exprimée par les nombres pairs :

(0), 2, 4, 6, 8 ……. 2n……. (*Tamas*)

n'anéantit pas la *catabase clémente* exprimée par les nombres impairs :

(1), 3, 5, 7, 9 ……. 2n + 1 ….. (*Sattwa*).

Bien plutôt, ces deux forces tendent à un équilibre, non seulement un équilibre de la Nature envisagée dans toute son extension spatio-temporelle, mais, de plus, un équilibre *théocosmique*, car la Nature ne peut accéder à sa perfection harmonieuse sans la grâce secourable de Dieu, laquelle est tout entière dans le Christ. Le germe[8] de ce « théocosme » est évidemment le Christ, vrai homme et vrai Dieu, qui a souffert sur la croix, à un certain moment de l'histoire mais qui, actuellement et éternellement, règne au plus haut des cieux. Vu d'en bas, c'est-

[6] XI, 21.
[7] I *Corinthiens*, XV, 16 et 17.
[8] « Germe » est un des noms du Messie. Cf. par exemple *Jérémie*, XXII, 5 ; *Isaïe*, IV, 2.

à-dire de notre point de vue, tout n'est pas encore accompli, les choses sont seulement en voie de s'accomplir ; mais vu d'en haut, c'est-à-dire du point de vue de Dieu, tout est déjà dit. Pour nous qui sommes dans le temps, la Nature, comme dit magnifiquement saint Paul aux *Romains*[9], aspire à l'harmonie éternelle, et elle y tend sous le gouvernement de Dieu.

7. Ce n'est assurément point là ce que pense Guénon. Il ne voit, en dernière analyse et malgré certaines pages admirables de *La Grande Triade*, que la dualité de la sortie hors du non manifesté et la rentrée dans le non manifesté[10]. La Possibilité universelle guénonienne produit inlassablement une multitude infinie d'êtres et elle la produit pour rien. Le problème que pose cette production est chez notre auteur réglé par l'affirmation, dix fois répétée, que la manifestation est rigoureusement nulle au regard du Principe suprême, d'où tout est sorti et où tout doit revenir. C'est un thème bien connu de la Gnose – l'apocatastase, la disparition du monde par la réintégration finale de toutes choses dans le Principe – mais à laquelle Guénon a donné une ampleur inouïe, en la systématisant à l'extrême. Et bien sûr, si la manifestation est rigoureusement nulle au regard de l'Infini métaphysique – le Soi – il n'y a plus à se demander : « Pourquoi toutes ces choses, et d'où viennent-elles ? » puisqu'elles relèvent toutes de l'illusion ignorante. Ce qui empêche la Délivrance, c'est l'entrave de l'illusion qui « lie » l'être transmigrant et le condamne à errer indéfiniment dans les multiples cycles de l'existence ; et c'est pourquoi, dans *Le Symbolisme de la croix*[11] où, bien entendu, la notion de *materia prima* est étendue à la manifestation tout entière, étant une face de l'Être principiel (la face « substance »), Guénon dit que les trois *gunas* sont « des conditions générales auxquelles les êtres sont soumis, par lesquelles ils sont *liés* en quelque sorte ». *Sattwa*, dit-il, « est la conformité à l'essence pure de l'Être, qui est identique à la connaissance (*Jnâna*) ; *Rajas*, l'impulsion qui provoque l'expansion de l'être dans un état déterminé, c'est-à-dire le développement de celles de ses possibilités qui se situent à un certain niveau de l'Existence ; enfin, *Tamas*, l'obscurité, assimilée à l'ignorance (*avidya*), racine ténébreuse de l'être considéré dans ses états inférieurs »[12]. Si l'on considère ces tendances par rapport à l'état humain, *Sattwa*, tendance ascendante, se réfère toujours aux états supérieurs, relativement à cet état particulier pris pour base ou pour point de départ de cette répartition hiérarchique, et *Tamas*, tendance

[9] VIII, 19 à 22 : « … La création aspire d'un désir profond à la manifestation des fils de Dieu… la création elle-même sera affranchie de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu… etc. »

[10] *La Grande Triade*, pp. 43 à 45. Ce livre est déconcertant en ceci que certains passages (ceux consacrés au Médiateur, par exemple) pourraient avoir été écrits par un chrétien. Il est vrai que, dans cet ouvrage, Guénon suit la tradition taoïste qui, si elle ignore la Révélation, ne dit rien qui ne puisse lui être rapporté moyennant certaines transpositions.

[11] Chapitre V, pp. 47 et suiv.

[12] Guénon peut assimiler *Sattwa* et *Tamas* respectivement à la connaissance et à l'ignorance puisque pour lui *Prakriti* est tout à la fois une « face » de l'Être principiel et la *materia* vraiment *prima*. Nous avons noté ailleurs que ces assimilations n'avaient aucun sens là où la *materia prima* est conçue comme créée.

descendante, se réfère aux états inférieurs par rapport à ce même état. Quant à *Rajas*, il se réfère à ce dernier, considéré comme occupant une situation intermédiaire entre les états supérieurs et les états inférieurs, donc comme défini par une tendance qui n'est ni ascendante, ni descendante, mais horizontale ; et dans le cas présent, celui de l'être humain, cet état est « le monde de l'homme » (*mânava-loka*), celui de l'individualité humaine. À partir de là, Guénon rapporte les trois *gunas* au symbolisme de la croix : *Rajas* correspond à la ligne horizontale ; *Tamas* à la partie inférieure de la ligne verticale (en dessous de la ligne horizontale) et *Sattwa* à la partie supérieure de cette même ligne verticale (au-dessus de la ligne horizontale)[13].

8. Cette conception, que nous rejetons, est au moins une dualité (pour ne pas dire un dualisme) puisque *Sattwa* et *Tamas*, loin de concourir à la réalisation d'un état synthétique stable, équilibré et harmonieux, s'opposent irréductiblement et cela aussi bien lorsque ces deux principes sont assimilés à la Clémence et à la Rigueur que lorsqu'ils le sont à des « tendances » de la *materia prima*. *Rajas*, pour Guénon, ne représente jamais, en tout état de cause, qu'un certain état de la manifestation, état qui est instable et illusoire puisqu'il doit être toujours dépassé jusqu'à la réalisation de la *Moksha*, l'Identité suprême[14] ; mais alors il n'y a plus de *gunas* puisque ceux-ci n'apparaissent qu'au degré de *Prakriti*, pôle « substantiel » de l'Être principiel fini que le Soi transcende. Guénon n'a jamais cessé d'affirmer que la doctrine qu'il enseignait n'est ni un dualisme ni un panthéisme (ni même un monisme) ; et l'on voit pourquoi : la manifestation régie par les trois *gunas* est en fin de compte « rigoureusement nulle » par rapport au Principe suprême et absolue, encore que Guénon, et précisément dans ses *Études sur l'Hindouisme*[15], accorde une réalité relative à la manifestation en tant que celle-ci peut être considérée comme « l'œuvre d'art par excellence de l'Architecte divin ». Mais cette Œuvre ne signifie rien si elle n'est celle d'un Dieu créateur et, comme Pygmalion, amoureux de sa création à laquelle il donne vie.

9. L'étude de Guénon que nous venons de citer (*Mâyâ*) a surtout pour objet la pensée d'Ananda Coomaraswamy. Or celui-ci eut une influence indéniable sur Guénon, qui n'était cependant pas très influençable ; c'est lui, notamment, qui l'a en quelque sorte obligé de modifier son point de vue sur le bouddhisme que notre auteur, à l'origine, tenait purement et simplement pour une déviation de l'orthodoxie traditionnelle hindoue. D'un autre côté, la synthèse de Coomaraswamy ne présente pas la rigidité de celle de Guénon. Il suit de tout cela que le chapitre *Mâyâ* des *Études sur l'Hindouisme* accorde plus volontiers que tel ou tel autre écrit de Guénon une « réalité relative » à l'illusion, terme par

[13] Voir *Études sur l'Hindouisme*, p. 58. (Ouvrage posthume de Guénon, publié en 1966 et constitué par un ensemble d'articles parus dans *Le Voile d'Isis*, devenu les *Études traditionnelles* en 1937.)
[14] *Études sur l'Hindouisme*, p. 80.
[15] Chapitre X, *Mâyâ*, pp. 101 et suiv.

lequel on traduit généralement *Mâyâ*, sans toutefois admettre le moins du monde que *Mâyâ* – la *Shakti*, la Possibilité universelle – puisse avoir, en tant que productrice – la moindre réalité au regard du Soi :

> « L'illusion peut, si l'on veut, être entendue en deux sens différents, soit comme une fausse apparence que les choses prennent par rapport à nous, soit comme une moindre réalité de ces choses mêmes par rapport au Principe ; mais, dans l'un et l'autre cas, elle implique nécessairement un fondement réel et par conséquent elle ne saurait jamais être en aucune façon assimilée à un pur néant. »[16]

Quel est ce fondement réel ? C'est le Soi, l'Infini métaphysique devant lequel le fini, « même s'il est susceptible d'extension indéfinie, est toujours rigoureusement nul »[17]. C'est cela qu'avant toute autre chose il faut voir chez Guénon. Nous nous bornerons ici au rappel de ce thème essentiel, que nous avons traité à diverses reprises ; et nous dirons, avec le *Livre de la Sagesse* : « Tu aimes tout ce qui existe et tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait, car si tu avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas formé (….), Maître, ami de la vie. »[18]

[16] *Études sur l'Hindouisme*, p. 104. Aussi longtemps que l'illusion persiste et exerce ses prestiges (état d'ignorance), elle implique nécessairement un fondement réel et, par conséquent, elle ne saurait être assimilée à un pur néant. Mais lorsque l'Identité suprême est réalisée, l'illusion sombre dans le néant.
[17] *Les États multiples de l'être*, p. 19, note 1.
[18] XI, 24 à 26.

CHAPITRE XXXII : LES CINQ ÉLÉMENTS

1. Étant donné que la *materia prima* trigunique ne se trouve jamais à l'état pur dans la nature, il va de soi qu'on ne la rencontrera jamais en sondant cette nature, laquelle n'offre à notre observation que des matières secondes, c'est-à-dire des aspects de la *materia prima* déjà informée. En d'autres termes, si la métaphysique nous oblige à concevoir une *materia prima*, la physique, elle, ne nous livrera jamais que des substances, si ténues qu'on les suppose. La plus simple de ces substances ou, si l'on veut, la première *materia secunda* qui est la substance première, a toujours été connue, depuis l'Antiquité, sous le nom d'Éther.

2. La Kabbale dit de l'Éther (*avir*) qu'il est « impalpable » (impondérable), ce qui est une façon d'exprimer que si cet « élément » est indispensable à la connaissance sensorielle et tout particulièrement à la connaissance visuelle (les physiciens ont longtemps vu en lui le véhicule de la lumière), l'Éther échappe lui-même aux sens et par conséquent aux prises du physicien. Aristote juge indispensable de le poser entre la *materia prima* (non substantielle, pure abstraction) et les quatre premières substances appelées symboliquement Feu, Air, Eau et Terre. C'est pourquoi les médiévaux donnaient le nom de quinte-essence à cet élément insaisissable, la première de toutes les substances, qui ne comporte aucune contrariété *ni aucune espèce de changement*[1]. Nous ne nous attarderons pas sur la conception aristotélicienne de l'Éther, bien qu'il soit tout à fait remarquable que le philosophe grec ait fait de l'Éther la matière constitutive des astres qui se meuvent *circulairement*.

3. La thèse d'Aristote, à savoir que l'Éther ne comporte aucune contrariété ni aucune espèce de changement, va ensemble avec celle de l'inexistence du *vide* (il n'y a pas de vide dans l'univers) ; c'était l'opinion de Leibniz, exprimée dans son *Second écrit à Clarke* ; c'était aussi celle de Guénon : « C'est un non-sens

[1] Aristote, *Du ciel*, I, 3, 269b-270a.

de prétendre qu'il peut y avoir du vide dans ce que comprend la manifestation universelle, sous quelque état que ce soit. »[2] : pour Guénon, le vide est simplement *une possibilité de non-manifestation*, et non un concept entièrement négatif, tel que le non-être. Ce qui permet le mouvement des corps et, au besoin, le rend concevable, c'est l'extrême ténuité de l'Éther qui emplit toute la nature et qui traverse tout ce qui n'est pas lui. De là, un certain nombre de conclusions dont la première est que l'Éther détermine l'espace, non celui du géomètre, qui est une abstraction, mais celui du physicien ; et si l'espace a trois dimensions, c'est parce que l'Éther dérive de la *materia prima* qui est trigunique. Mais alors qu'au sein de la *materia prima* les trois *gunas* sont non manifestés, nous pouvons les assentir, en équilibre dans l'espace physique, et même les distinguer par abstraction, puisque nous concevons la ligne et le plan, alors qu'il n'y a, dans la nature, aucun corps parfaitement linéaire, ni parfaitement plan[3]. Objectera-t-on que les astrophysiciens nous ont rendue familière l'idée d'un espace tétra-dimensionnel ? Il suffira, pour l'heure, de faire observer, à la suite de Guénon, que les trois coordonnées de l'espace « classique » étant *x*, *y* et *z*, la quatrième coordonnée est non pas *t* qui désigne le temps, mais l'expression *it* (où *i* désigne la racine carrée de *-1*), ce qui signifie que la quatrième dimension, en tant que telle, est imaginaire[4].

4. La nature de l'Éther est telle qu'il doit nécessairement échapper à l'observation des physiciens. L'expérience de Michelson et de Morley, qui tendait à mettre en évidence, au moyen d'un faisceau lumineux, le mouvement de la terre par rapport à l'Éther devait donc nécessairement aussi se solder par un échec. Einstein n'en a pas conclu, immédiatement du moins, que l'Éther n'existait pas ; il s'est borné à n'en pas tenir compte, substituant à cette « hypothèse inutile » le postulat qui veut que la vitesse de la lumière soit une vitesse-limite. Toute la théorie de la relativité dérive de là.

5. Enfin, dans le même ordre d'idées, nous pouvons aussi nous reporter au début de la *Genèse*, où il nous est dit que, *in principio*, *Elohim* créa le ciel et la terre, c'est-à-dire le monde des choses « invisibles », les anges, et le monde des choses « visibles », celui des créatures infra-angéliques. Sans dire un mot du monde du ciel, la *Genèse* enchaîne immédiatement en nous présentant une « terre » *inanis et vacua*, c'est-à-dire la *materia prima*, les eaux abyssales[5] battues par le souffle d'*Elohim* ; et jusque-là, il n'y a encore aucune création « terrestre ». Mais voici : *Dixitque Elohim : « Fiat lux. » Et facta est lux*. Cette

[2] *Les États multiples de l'être*, p. 35.
[3] C'est une tout autre question, que nous n'aborderons pas ici, que celle de l' « incurvation », également concevable, des dimensions de l'espace.
[4] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, pp. 158-159. On sait que la racine carrée de -1 est un nombre imaginaire, puisqu'il n'y a aucun nombre réel qui, multiplié par lui-même, donne un nombre négatif.
[5] Les eaux, dans toutes les traditions, sont le symbole des potentialités, voire des possibilités.

lumière du premier « jour » de la création est aussi bien l'Éther que l'espace physique, que l'Éther détermine.

6. Revenons à la *materia prima* et, de celle-ci, passons aux individus substantiels et existants. Les trois *gunas*, à ce niveau, font encore ressentir leurs effets sous les espèces de forces, ou de tendances, ou de tensions. Les corps de la physique sont ou bien dans un état d'équilibre, forcément relatif, c'est-à-dire dans un état relativement stable mais non point inerte ; ou bien, au contraire, dans un état instable régi soit par l'expansion, soit par la contraction. Quant à l'état de stabilité, la circulation des astres sur leurs orbites dont l'ordre frappait si vivement l'esprit d'Aristote, est un bon exemple de l'équilibre et de l'harmonie circulaire ; mais on pourrait en trouver d'autres, par exemple du côté des atomes. Quant à l'état d'instabilité, il doit être entendu toujours comme une rupture d'équilibre. Une telle rupture équivaut à une désunion des tendances sattwiques et des tendances tamasiques, dans des proportions du reste si indéfiniment variables qu'il est hors de question d'essayer de les décrire, même sommairement. Il doit suffire ici de dégager des principes. Nous dirons donc seulement ceci : une étude approfondie de la question mettrait en évidence que la tendance sattwique est *yang* et expansive, la tendance tamasique *yin* et contractive. L'harmonie rajasique résulte de la conjugaison plus ou moins parfaite du *yin* et du *yang*, notions qui sont au cœur de la tradition extrême-orientale, et sur lesquelles nous reviendrons peut-être en une autre occasion. Ajoutons à ces brèves indications que la création tout entière est *yin*, c'est-à-dire féminine[6] en face de son créateur, qui est *yang* ; et que le terme de l'œuvre divine créatrice est l'union théocosmique éternelle, laquelle est *yin-yang*. Ces considérations sont à rapprocher avec prudence des conceptions d'Empédocle d'Agrigente, dans la mesure où ce philosophe oppose la haine à l'amitié, l'équilibre de ces tendances étant réalisé dans le *sphairos*, « égal en tous sens et infini, bien arrondi, fier et joyeux de son indépendance »[7]. Mais ne nous écartons pas de notre sujet.

7. L'antique doctrine des quatre éléments laisse entendre qu'ils dérivent deux par deux de l'Éther ; et nous devons supposer qu'il faut rapporter cette double ou quadruple dérivation non seulement à des *formes* sans lesquelles il n'y aurait évidemment pas de substances individuelles, mais aussi à des dispositions particulières des *tendances guniques*. J'ai, dans un autre ouvrage[8], tenté une esquisse descriptive de ce que l'on appelle un individu substantiel. À l'ordinaire, l'on se contente, après l'individu humain, de citer les individus animaux et végétaux et l'on en reste là. Or il est nécessaire de pousser les investigations beaucoup plus loin. Il faut descendre des individus végétaux aux

[6] Le *yang* est en effet conçu comme masculin et le *yin* conçu comme féminin. À ce sujet, voir le chapitre IV de *La Grande Triade*.
[7] Fragment 28.
[8] *L'Illumination du Cœur*, première partie, chap. VI, « L'individu et l'espèce », pp. 88 et suiv.

individus monocellulaires ; de ceux-ci aux chaînes moléculaires organisées et individuellement bien définies ; de ces chaînes aux grosses puis aux petites molécules ; de là aux atomes et des atomes, dans la mesure où la chose est possible, aux particules élémentaires. Une molécule d'eau est un *individuum* parfaitement défini. Si on la scinde, il vient trois individus atomiques, deux d'hydrogène et un d'oxygène. Un atome est un individu ; un électron en est un autre ; mais il existe une multitude d'individus particulaires différents, connus et classés. Bien entendu, à mesure que l'on descend dans la matière, celle-ci se manifeste non seulement sous un aspect de massivité mais, de plus, sous un aspect énergétique. C'est alors le moment d'en venir à la lumière[9], qui dérive directement de l'Éther dont, je le sais, le physicien moderne ne s'occupe plus (mais dont la philosophie de la nature ne peut se passer).

8. Dans cette perspective, que sont les quatre éléments fondamentaux dérivés de l'Éther, auxquels la tradition grecque aussi bien que la tradition hindoue donnent les noms de Feu, d'Air, d'Eau et de Terre ? Pour tenter de répondre à cette question, il faut tout d'abord écarter une vue qui, si elle n'est pas absolument fausse en elle-même, se rapporte à une conception marginale dont nous n'avons pas à tenir compte. Nous cherchons, en effet, à comprendre aussi bien que possible les quatre substances fondamentales qui viennent immédiatement après l'Éther et qui sont à la base de la nature. Or nous voyons immédiatement que l'on peut rapporter le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre aux quatre *états* que peut présenter une substance quelconque et qui sont l'énergétique, le gazeux, le liquide et le solide. C'est là une interprétation possible des quatre éléments, mais ce n'est point ce que nous cherchons. Ce que nous cherchons, ce sont les substances fondamentales qui viennent immédiatement après l'Éther et dont, dans une certaine vue des choses, on dira qu'elles sont à la base de toutes les autres substances. Cette réserve est nécessaire et importante, car toute substance individuelle serait-ce celle d'un atome, doit être, en premier lieu, je veux dire métaphysiquement, comprise comme résultant de l'union d'une forme, spécifique et intelligible, à la *materia prima*, potentialité pure, que cette union actualise. Il y a donc deux démarches possibles de l'intelligence. La première est celle du physicien (j'entends le physicien moderne) qui reconstruit (ou s'efforce de reconstruire) la nature comme le maçon construit une maison avec des briques, des pierres, des morceaux de bois ou de métal, c'est-à-dire en superposant (mais sur quelle base ?) et en agençant entre elles des réalités de plus en plus complexes et de moins en moins ténues. En réalité, le physicien rêve d'une telle reconstruction ; mais tout le monde sait que sa démarche va du complexe au simple, du composé au ténu, et que ce mouvement ne le conduit jamais à saisir la racine des choses, parce que cette racine lui échappe nécessairement. La seconde démarche est celle du métaphysicien qui ne voit que des substances (au sens thomiste de ce

[9] Le mot lumière est pris ici dans le sens large d'énergie électromagnétique.

mot) à tous les degrés ou niveaux de la création. Or pour le dire une fois encore, une substance de la nature infra-angélique est toujours individuelle et elle résulte de l'union d'une forme à la *materia prima*, laquelle multiplie les individus relevant de la même forme (autrement dit de la même espèce intelligible). Nous nous efforcerons de toujours bien distinguer l'une de l'autre ces démarches et de ne pas passer inconsidérément du point de vue du physicien à celui du métaphysicien, et vice-versa. Toutefois des risques de confusion sont toujours possibles ; c'est pourquoi la remarque qui est faite ici, une fois pour toutes, est supposée de nature à éclairer suffisamment le lecteur.

9. Ce qui précède étant bien entendu, il va de soi que l'Éther ne peut pas être défini autrement que comme une substance individuelle résultant de l'union d'une forme *simplissime* (dans la nature) à la *materia prima*. L'Éther, aussi étrange que cela paraisse, est donc un individu ; mais ce qui le distingue de tous les autres individus est qu'il est seul de son espèce. En cela, dans la nature, l'Éther ressemble à l'ange, qui est un individu ayant valeur d'espèce.

10. Ce ne sont point les tendances guniques, ou les « nombres guniques » qui font les substances, mais les formes spécifiques intelligibles. Les « nombres guniques », selon les variations quantitatives des trois *gunas*, ne font que les accidents individualisants. Cela étant, il est clair que plus une substance hylémorphique individuelle est élevée en dignité sur l'échelle des êtres (comparons, par exemple, un homme à un atome), plus sa forme spécifique se laisse pénétrer par l'intelligence, mais plus aussi les accidents qui déterminent l'individu sont nombreux ; d'autre part, plus la forme spécifique se laisse aisément définir par le genre et la différence spécificatrice, plus aussi l'individu est ineffable en raison des accidents qui le déterminent. C'est donc que plus la forme est intelligible logiquement, plus aussi sont complexes les « nombres guniques » dont nos avons parlé plus haut. La forme qui fait la *substance éthérée*, comment la définir ? Non point à partir de l'espace, puisque l'espace est engendré par la substance éthérée ; alors comment ? (Au contraire, la forme spécifique d'un homme est transparente : l'homme est « animal raisonnable ».) On remarque donc qu'un individu est d'autant moins déterminé par des accidents – preuve que les nombres ou quantités guniques sont alors simples – que cet individu se trouve situé plus bas dans la hiérarchie des substances. En quoi diffère une molécule d'eau d'une autre molécule d'eau ? Un atome d'hydrogène d'un autre atome d'hydrogène ? Un électron d'un autre électron ? Pourtant, en principe, dans chacun de ces cas, un individu diffère *accidentellement* d'un autre, ne serait-ce que par la position qu'il occupe dans l'espace et le temps – le *où* et le *quand* qui sont deux des neuf catégories entre lesquelles, logiquement, se répartissent les accidents. Mais dans le cas qui nous occupe, ces accidents sont si peu décelables que la seule méthode que l'on puisse employer est la statistique ; plus nous descendons l'échelle des êtres,

moins ils sont individuellement repérables et plus il est nécessaire de les envisager statistiquement. Les nombres (ou quantités) guniques, principes des accidents individualisants, n'apparaissent d'une manière vraiment décisive qu'avec ce que l'on appelle la *vie*. Celle-ci, qui commence probablement au niveau des molécules géantes et des « chaînes » auxquelles elles donnent naissance, est quelque chose que tout le monde connaît, ou croit connaître, mais dont aucun moderne n'a donné à ce jour, ce me semble, une définition suffisante, je veux dire une définition qui ne soit pas une suite de constats : l'individu vivant croît en se nourrissant, se développe en croissant, se reproduit et meurt, la mort étant la cessation des activités susdites[10]. Nous laisserons cette question en suspens jusqu'à nouvel ordre, et nous reviendrons à notre question première : que sont les quatre substances fondamentales qui viennent après l'Éther ?

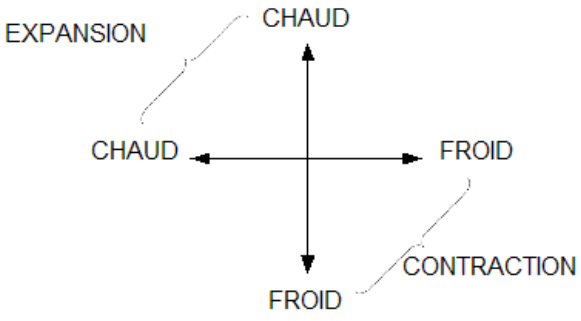
[10] Il est évident que chez l'homme cette vie purement « biologique » s'accompagne d'activités spirituelles auxquelles on donne précisément le nom de « vie spirituelle » ; mais nous voulons ici prendre la notion de vie dans son extension la plus large.

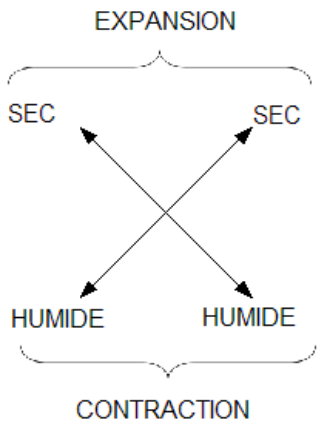
CHAPITRE XXXIII : LES CINQ ÉLÉMENTS ET LES CARRÉS MAGIQUES EXTRÊME-ORIENTAUX

1. Héritier d'une très ancienne tradition, Aristote, dans *Génération et corruption*[1] nous dit ce qui suit :

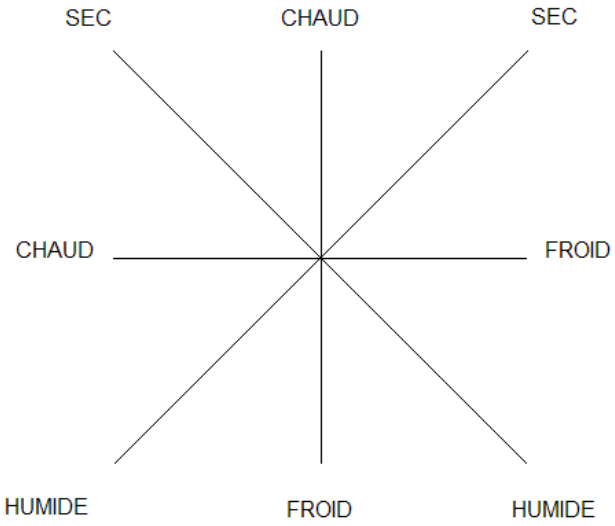
- le Feu est chaud et sec,
- l'Air est chaud et humide,
- l'Eau est froide et humide,
- la Terre est froide et sèche.

Dans ces quatre formulations, le chaud et le froid, qui sont évidemment opposés, et le sec et l'humide, qui le sont également, sont tous quatre répétés deux fois. D'autre part, le chaud, qui engendre le sec, est un principe d'expansion, tandis que le froid, qui engendre l'humide, est un principe de contraction. Nous pouvons donc dire que le chaud et le sec sont expansifs, c'est-à-dire catabatiques et sattwiques, tandis que le froid et l'humide sont anabatiques et tamasiques[2]. Et puisque chacun de ces quatre principes est dit deux fois, nous pouvons schématiser ce qui précède de la façon suivante :

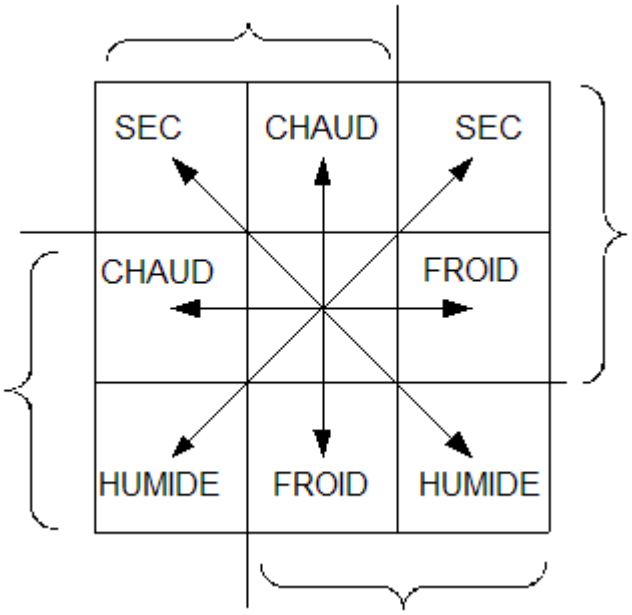




2. Ces deux figures peuvent être superposées de telle sorte que nous aurons un sec entre un chaud et un chaud, puis un humide entre un chaud et un froid ; puis un humide entre un froid et un froid ; enfin un sec entre un froid et un chaud :

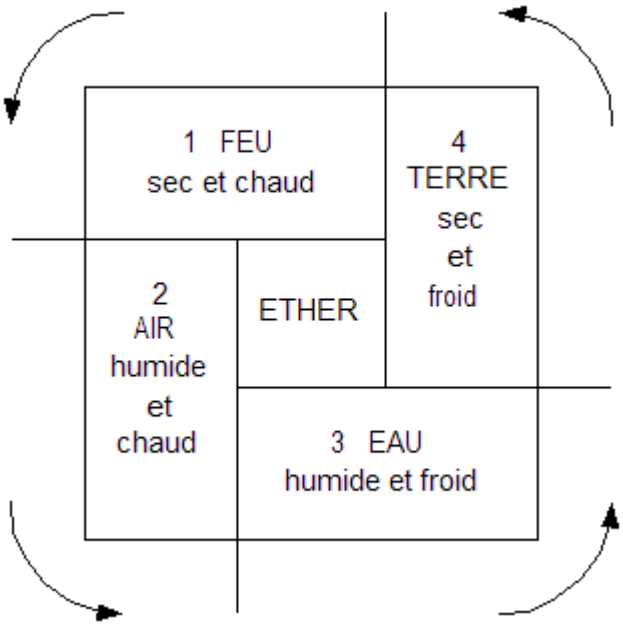


Nous avons ici huit rayons et un centre, ce qui nous conduit à passer à la figure suivante, composée de huit loges groupées en carré autour d'un centre :



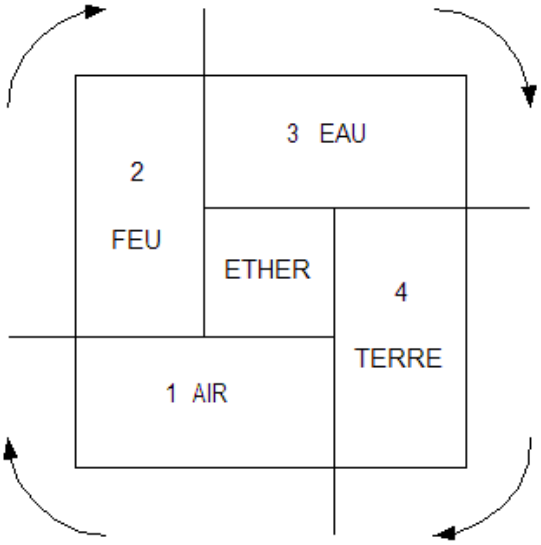
Nous arrivons ainsi tout naturellement au symbole appelé *swastika*, qui est répandu partout, de l'Extrême-Orient à l'Extrême-Occident : symbole de vie, plus particulièrement rapporté ici à la nature cosmique ; symbole de vie, dis-je, en tant qu'il exprime l'*équilibre dynamique* (le *swastika* évoque l'idée d'une rotation) des quatre éléments énoncés dans l'ordre qu'en donne Aristote, et

disposés autour d'un centre qui est l'Éther principiel, la *quinta essentia* des Hermétistes :



3. L'ordre des éléments, donné par Aristote, l'Éther étant compté à part, est donc le suivant : Feu, Air, Eau, Terre. Les éléments sont alors cités dans l'ordre décroissant de leur ténuité, et nous retrouvons ici les états qu'une substance peut revêtir, comme nous l'avons dit plus haut : énergétique, gazeux, liquide et solide. Mais ce n'est là qu'une constatation marginale que nous laisserons de côté. La question qui nous intéresse est l'ordre selon lequel ces premières substances secondes – Feu, Air, Eau, Terre – dérivent les unes des autres. Or, selon la tradition hindoue, cet ordre de développement, après l'Éther principiel, est le suivant : l'Air, le Feu, l'Eau et la Terre[3]. Pour retrouver cet ordre, il suffit, dans la figure précédente, de faire permuter l'Eau et la Terre et de changer l'orientation du *swastika* :

[3] René Guénon, *Études sur l'Hindouisme*, pp. 47 et 48.



Ainsi, maintenant, ce n'est plus l'Eau qui est opposée au Feu, ni l'Air à la Terre, c'est la Terre qui est opposée au Feu et l'Air à l'Eau. Or le Feu est l'élément le plus ténu et la Terre l'élément le plus lourd : entre ces deux, l'Air et l'Eau occupent des positions intermédiaires. Nous verrons plus loin que Guénon se croit autorisé à adopter la suite « Éther-Feu-Air-Eau-Terre » plutôt que la suite « Éther-Air-Feu-Eau-Terre », bien que celle-ci soit enseignée par la tradition hindoue.

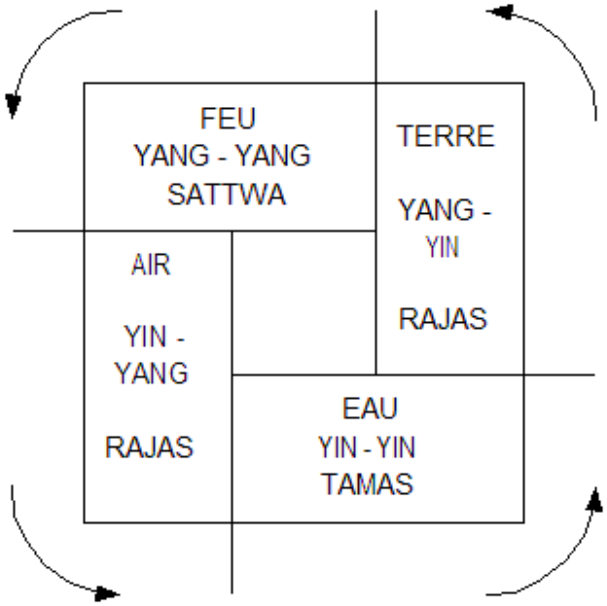
4. Nous supposons que le lecteur est déjà quelque peu familiarisé avec les notions de *yin* et de *yang*. Le *yin* est opposé au *yang*, mais complémentairement ; ces deux principes, dans la nature, sont toujours conjugués : jamais le *yang* ne va sans le *yin* et vice-versa. Le chaud et le sec sont *yang*, le froid et l'humide sont *yin* et, sur ce point, la tradition chinoise ne se contredit jamais.

> « Dans la langue du *che-king*[4], le mot *yin* évoque l'idée du temps froid et couvert, de ciel pluvieux ; il s'applique à ce qui est intérieur et, par exemple, qualifie la retraite sombre et froide où, pendant l'été, on conserve la glace. Le mot *yang* éveille l'idée d'ensoleillement et de chaleur. »[5]

Bien que les cinq éléments, dans la tradition extrême-orientale, ne soient pas l'Éther, le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre mais, ce qui revient au fond au même, l'Eau, le Feu, le Bois, le Métal et la Terre[6], la théorie des éléments, telle que nous la concevons depuis Aristote, repose finalement sur la dualité complémentaire du *yin* et du *yang*. Le chaud et le sec sont *yang*, le froid et

[4] Un des classiques chinois, et des plus anciens. Cf. Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, pp. 58 et suiv.
[5] *Ibidem*, pp. 117 et 118.
[6] Il arrive aux Chinois, sous l'empire de différentes préoccupations doctrinales, de faire varier la séquence des éléments (*La Pensée chinoise*, p. 169).

l'humide sont *yin*. Le *yang* est un principe catabatique d'expansion, le *yin*, à l'opposé, un principe anabatique de contraction. Ainsi le *yang* correspond à *Sattwa* et le *yin* à *Tamas*. Ces deux principes qui sont trois quand on tient compte de *Rajas* – ce qu'il faut faire nécessairement – ne sont pas encore distingués dans la substance hylémorphique éthérée ; mais dès lors qu'ils sont distingués, ils s'opposent nécessairement tout en tendant à se joindre complémentairement dans un *yin-yang* ou un *yang-yin* rajasique. Cependant, l'instant de la distinction des principes, qui est celui où nous quittons l'Éther pour considérer les quatre éléments, n'est pas encore celui où nous apparaissent partout des *yin-yang* ou des *yang-yin* – c'est-à-dire des réalités rajasiques. De quelque façon qu'on ordonne les éléments, ce que nous voyons lorsque nous dépassons le degré de la substance primordiale éthérée et que nous entrons dans la considération des quatre éléments dérivés de l'Éther[7], c'est, d'une part, l'apparition des pures tendances sattwique et tamasique et, de l'autre, et en quelque sorte simultanément, des composés rajasiques de ces deux tendances. Voyons l'ordre aristotélicien des éléments, du Feu à la Terre. Le Feu, sec et chaud (*yang-yang*) est purement sattwique ; ensuite l'Air, humide et chaud (*yin-yang*) est rajasique, le *yin* prédominant sur le *yang* ; ensuite encore l'Eau, humide et froide (*yin-yin*), est purement tamasique, enfin la Terre, sèche et froide (*yang-yin*) est à nouveau rajasique, le *yang* étant, cette fois, prédominant sur le *yin* :



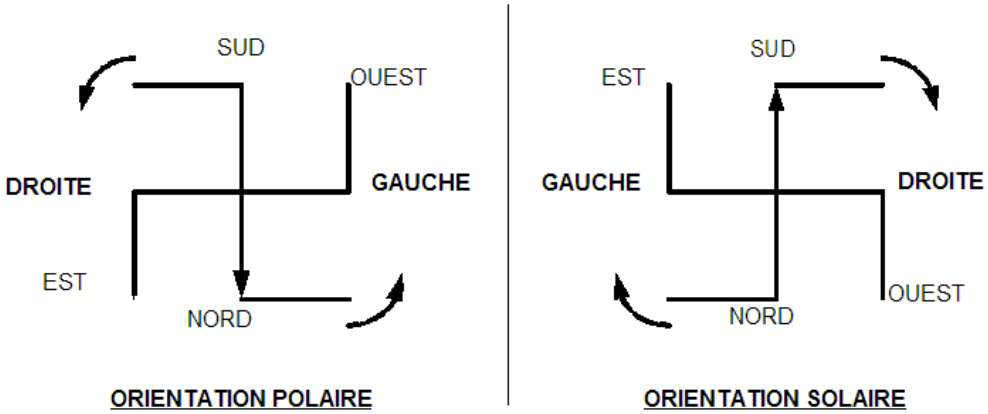
[7] Il importe de ne pas perdre de vue que cette « dérivation » doit toujours être entendue logiquement. Les quatre éléments sont les premières substances secondes (l'Éther étant la substance première) ; ce sont des substances hylémorphiques, des actualisations de la *materia prima* (potentialité pure) par des formes.

5. Cette dernière figure met en évidence une double dualité : la première, plus principielle que l'autre, entre *Sattwa* et *Tamas* ; la seconde, entre les deux grands types de substances rajasiques. Nous pourrions, d'une manière analogue, rapporter les éléments, ordonnés selon le modèle hindou de l'Air à la Terre, au *yin* et au *yang* ; dans ce cas, comme il est loisible au lecteur de le vérifier, *Sattwa* et *Tamas* se trouveraient non plus opposés mais unis d'un même côté de la figure, et il en serait de même quant aux deux variétés de *Rajas*. Au contraire, dans la dernière figure présentée au lecteur, c'est le Feu et la Terre qui se trouvent groupés (et non opposés) d'un côté, et l'Eau et l'Air qui le sont de l'autre. Cette disposition éveille immédiatement le symbolisme du désert, terre aride brûlée par le soleil (Feu) et de l'océan, eaux tumultueuses agitées par le vent (Air).

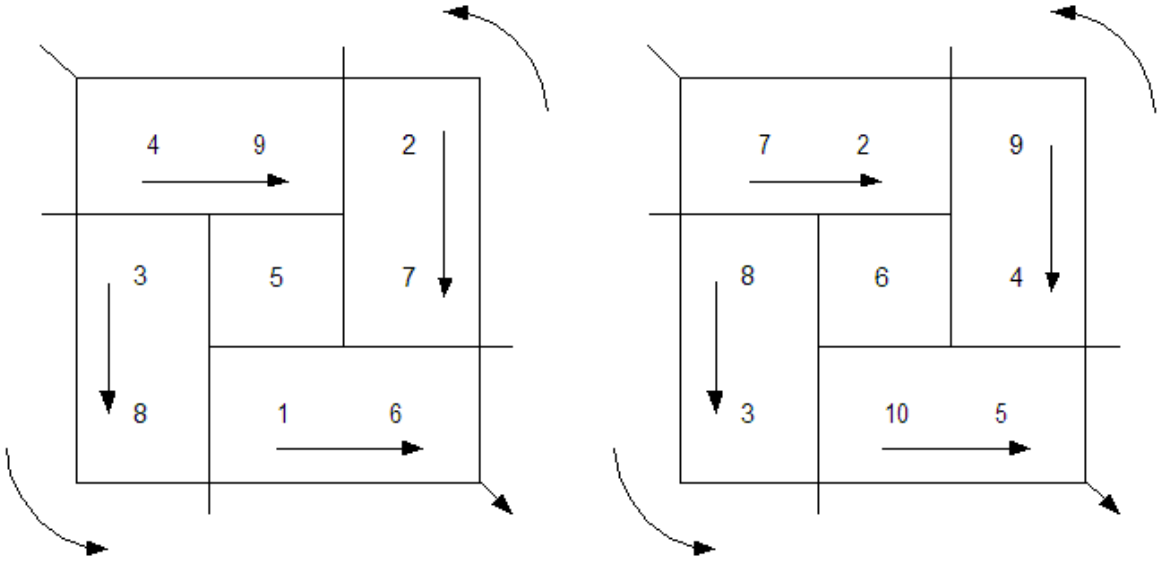
6. Nous voici une nouvelle fois en présence d'une question, ou plutôt d'un ensemble de questions, qui exigeraient des développements si considérables que nous ne pouvons songer à les entreprendre ici. Nous ne signalerons que deux points qui seraient dignes d'être étudiés spécialement.

> (a) Le *swastika* est un symbole de vie. Celle-ci est exprimée par le mouvement giratoire que suggèrent les quatre branches du symbole[8]. Or la tradition extrême-orientale établit des correspondances entre les quatre points cardinaux et ces quatre branches, le sud étant toujours placé (comme dans les cartes géographiques romaines) au haut de la figure. Mais selon qu'un observateur présumé est censé regarder le nord, ayant l'est à sa droite ou, au contraire, regarder le sud, et ayant alors l'est à sa gauche, deux orientations sont possibles, et deux sortes de *swastika*, les deux figures étant d'ailleurs également légitimes, bien que chacune d'elles ait une signification particulière, comme on a déjà pu le remarquer. Si l'observateur regarde le nord (l'Étoile polaire), l'orientation est « polaire » ; s'il regarde le sud (où le soleil culmine à midi), l'orientation est « solaire ». Dans le premier cas, le mouvement suggéré est inverse du mouvement du soleil dans le ciel[9].

[8] *Le Roi du monde*, pp. 16 et 17 ; *Le Symbolisme de la croix*, chap. X ; *La Grande Triade*, p. 41 et pp. 51 à 56. Il est à remarquer que Guénon n'a nulle part rapporté les cinq éléments au *swastika*. D'autre part, nous ne pouvons marquer notre accord sur toutes les parties des exposés rappelés ci-dessus.
[9] *La Grande Triade*, chap. VII.



(b) Une fois adoptée une de ces orientations[10], elle vaut pour les deux carrés magiques dont nous avons parlé précédemment, l'un groupant les nombres de 1 à 9, l'autre les nombres de 10 à 2. Dans les quatre branches du *swastika* et dans les deux carrés ces nombres sont appariés, ce qui ouvre le champ à des investigations nouvelles. Nous n'en dirons rien ici, sauf que, au moins dans ses écrits publiés, Guénon ne s'est jamais occupé de ces nombres de deux chiffres qui sont, dans le premier carré, *yang* et catabatique, 16, 27, 38 et 49 et dans le second carré, *yin* et anabatique, 105, 94, 83 et 72[11]. Peut-être aurons-nous l'occasion de revenir sur cette question et d'entrer dans des détails qui ont leur importance mais que nous devons laisser de côté dans ce bref exposé.



[10] Nous nous bornerons à l'orientation polaire, mais tout ce qui est dit ici de celle-ci vaut, *mutatis mutandis*, pour l'orientation solaire.

[11] Il resterait à expliquer la raison pour laquelle les couples de chiffres sont lus dans le sens indiqué dans les figures.

On peut cependant déjà observer que les huit nombres forment deux progressions, l'une ascendante, l'autre descendante, de raison arithmétique 11, et qui sont telles que l'on a :

$$16 + 105 = 27 + 94 = 38 + 83 = 49 + 79 = 11^2.$$

Le taoïsme, nous l'avons déjà fait remarquer, attache une importance particulière au nombre 11 – *nombre de l'harmonie*. Lorsque l'on tient compte des deux nombres centraux 5 et 6 qui donnent 11 par addition, le total des deux carrés est :

$$4 \times 11^2 + 11 = 495 = 5 \times 99.$$

7. Revenant des représentations numérologiques symboliques des éléments à la philosophie de la nature, il y aurait naturellement lieu de chercher quelles sont les réalités physiques que désignent les termes Feu, Air, Eau et Terre. Il s'agit de toute façon de substances hylémorphiques fondamentales ayant l'Éther trigunique pour principe commun, et dont dérivent toutes les autres substances « massives » ou « énergétiques » – la masse et l'énergie étant considérées comme deux aspects de toute matière seconde. La recherche devrait évidemment se porter du côté des particules élémentaires subatomiques. Une jonction entre la philosophie de la nature et la physique (au sens moderne de ce mot) pourrait peut-être alors être établie. Ce qu'il ne faut jamais oublier est que les substances dont il est ici question viennent toutes de l'union intime de formes intelligibles à la *materia prima*, et il n'y a jamais que de telles substances puisque ni la *materia prima* ni aucune forme infra-angélique n'existent à l'état séparé. Les accidents individualisants, ne serait-ce que les accidents de position – (où ? quand ?) – proviennent de la nature trigunique de la *materia prima*. La première de toutes les substances hylémorphiques est l'Éther ; l'Éther est donc la première information de la *materia prima* ; et tandis que partout ailleurs la *materia prima* multiplie les individus relevant de la même forme, force est d'admettre qu'il n'en est pas ainsi de l'Éther, qui est seul de son espèce et qui est d'ailleurs dépourvu d'accidents. L'individu le plus éloigné de l'individu humain est donc l'Éther car c'est l'homme qui, de tous les individus hylémorphiques, est la plus riche en accidents. Plus les formes intelligibles sont complexes, plus les accidents se multiplient dans les substances individuelles et plus aussi celles-ci sont logiquement « indicibles ».

CHAPITRE XXXIV : CONCEPTION GUÉNONIENNE DES CINQ ÉLÉMENTS

1. Les vues qui font l'objet des précédents chapitres sont éloignées de celles de Guénon dans la mesure où ce qu'il appelle le pôle « substantiel » de l'Être, ou la « Substance », c'est-à-dire *Prakriti*, est la *materia prima* elle-même. Il résulte de cette assimilation que l'Éther est – tout au moins dans l'ordre d'idées qui nous occupe – la première détermination de *Prakriti*. Ce n'est point toutefois la première détermination (ou la première production) absolument parlant. Cette absolument première production est *Buddhi* ; et si, selon le *Sânkhya*, l'Éther est le principe des quatre autres éléments, il est cité après *Buddhi*, l'Intellect universel, dont il est ainsi nettement distingué. Toutefois, et appelant « cœur » le centre de l'être humain, c'est-à-dire l'esprit comme nous l'avons exposé dans *L'Illumination du Cœur*[1], nous voyons que la *Chhândogya-upanishad* considère que dans le cœur réside l'Éther[2]. Or le cœur est aussi le séjour de *Brahma* (la « forteresse » de *Brahma*, comme traduit Senart). Est-ce à dire que l'Éther et *Brahma* sont une seule et même réalité ? Certainement pas, et telle n'est pas non plus la pensée de Guénon. L'Éther, dit-il, est seulement un symbole du Principe divin « qui réside, tout au moins virtuellement, au centre de tout être »[3] ; et ce qu'il faut rechercher, c'est la réalité spirituelle qui correspond analogiquement à l'Éther. Pourtant, un peu plus loin, Guénon écrit : « Ce qui réside dans le cœur, ce n'est pas seulement l'Éther au sens propre de ce mot », parce que :

[1] Deuxième partie, chap. premier, II.

[2] Huitième lecture, première section, verset 1. Il est bien question de l'Éther (*Akasha*) et non d'un « point espace » comme traduit Émile Senart (*Chândogya-upanishad*, Paris, société d'édition « Les Belles-Lettres », 1930, p. 107).

[3] Nous suivons ici le chapitre LXXIV, intitulé « L'Éther dans le cœur », des *Symboles fondamentaux de la science sacrée* de Guénon, pp. 441 et suiv.

> « En tant que le cœur est le centre de l'être humain envisagé dans son intégralité, et non dans sa seule modalité corporelle, ce qui est centre, c'est l'âme vivante (*jîvatmâ*) contenant en principe toutes les possibilités qui se développent au cours de l'existence individuelle, comme l'Éther contient en principe toutes les possibilités de la manifestation corporelle ou sensible. »

2. Que faut-il penser ? « Ce qui réside dans le cœur, ce n'est pas *seulement* l'Éther au sens propre de ce mot. » C'est donc que l'Éther y réside aussi. Bien mieux, Guénon nous dit encore que « l'Éther dans le cœur, au sens le plus élevé, c'est *Brahma* ». Par suite, la « connaissance du cœur » au sens le plus élevé, « s'identifie véritablement à la connaissance divine » (*Brahma-vidya*). À s'en tenir là, il n'y a rien qui contredise la Révélation ; et les textes de Ruysbroeck, de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse d'Avila et de saint François de Sales, rapportés dans *L'Illumination du Cœur*[4] ne permettent aucun doute à cet égard. Dieu réside au cœur de tout homme, que celui-ci le sache ou l'ignore. Seulement nous savons que pour Guénon – et encore qu'il traduise *Brahma-vidya* par « connaissance divine » – celui que nous appelons Dieu et dont nous disons qu'il est l'Être infini n'est rien de plus que l'Être fini, *Ishwara*, au sein duquel, ensuite, on distingue le Pôle « essentiel » (*Purusha*) et le Pôle « substantiel » (*Prakriti*) ; et l'Être fini est transcendé par le soi, l'infini métaphysique, *Brahma nirguna*. Pour Guénon donc, la connaissance du cœur, au sens absolument le plus élevé, est la connaissance du Soi (Identité suprême) ; et l'on peut dire d'une façon imagée que le cœur enveloppe l'Éther, qui enveloppe *Buddhi*, qui enveloppe *Ishwara*, qui enveloppe *Âtma*, le Soi. Ainsi le cœur enveloppe aussi la *materia prima* (*Prakriti*) puisque l'Éther dérive d'elle.

3. L'identité de *Prakriti* et de la *materia prima* est énoncée de la façon la plus nette dans le passage suivant du *Règne de la quantité et les signes des temps*[5] :

> « La quantité tient immédiatement au côté substantiel de la manifestation ; nous disons substantiel, car la *materia*, au sens scolastique, n'est point la « matière » telle que l'entendent les physiciens modernes, mais bien la substance, soit dans son acceptation relative, quand elle est mise en corrélation avec formel et rapportée aux êtres particuliers, soit aussi lorsqu'il est question de *materia prima*, comme le principe passif de la manifestation universelle, c'est-à-dire la potentialité pure, qui est l'équivalent de *Prakriti* dans la doctrine hindoue. »

[4] Pages 121 à 124.
[5] Page 20.

La *materia prima* est donc divine, puisque l'Être principiel est Dieu. Nous avons déjà rapporté l'indignation de saint Thomas d'Aquin devant cette thèse, qui était celle de David de Dinant et dont il dit qu'elle est une folie (*insania*)[6]. Quant aux éléments, ils dérivent de *Prakriti* sans qu'il nous soit dit si c'est par le détour de *Buddhi* ou autrement :

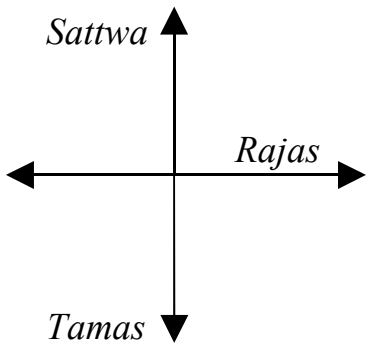
> « Les éléments sont regardés comme des déterminations substantielles ou, en d'autres termes, comme des modifications de *Prakriti*, modifications qui n'ont d'ailleurs qu'un caractère purement accidentel par rapport à celle-ci, comme l'existence corporelle elle-même, en tant que modalité définie par un certain ensemble de conditions déterminées, n'est rien de plus qu'un simple accident par rapport à l'Existence universelle envisagée dans son intégralité. »[7]

4. Puisque les cinq éléments sont corporels, ils participent de la Substance et de l'Essence guénoniennes, lesquelles, répétons-le sans nous lasser, et sans lasser le lecteur espérons-le, sont *Prakriti* et *Purusha*, c'est-à-dire des aspects de l'Être principiel fini (*Ishwara*). En chacun des éléments, il convient donc aussi de distinguer un aspect « substantiel » et un aspect « essentiel ». Il serait bien simple de parler de *materia prima* et de formes ; mais le mot « forme » est un de ceux dont Guénon se méfie, et se méfie d'autant plus qu'il n'admet pas que les anges soient des formes substantielles. Aussi notre auteur parle-t-il ici de « principes idéaux » ou d' « archétypes » – mais aussi, reconnaissons-le, de « formes », mais dans son acception aristotélicienne d'*eidos*[8]. Si nous cherchons, à la suite de Guénon, quels sont les « archétypes » des cinq éléments, nous sortons évidemment du domaine de la manifestation grossière (ou corporelle) pour entrer dans celui de la manifestation subtile (laquelle, nous l'avons dit à plusieurs reprises, est purement psychique). Nous trouvons alors les cinq « essences » élémentaires en corrélation avec la *materia prima* qu'elles déterminent, de sorte que les cinq éléments corporels sont produits. Ces cinq essences subtiles ont reçu, dans le *Sânkhya* le nom de *tanmâtras*, terme qui signifie « mesure » ou « assignation ». Tout ceci signifie, en résumé, que les cinq éléments que l'on trouve dans la manifestation sensible (et qui sont *Akâsha*, l'Éther ; *Vâyu*, l'Air ; *Téjas*, le Feu ; *Ap*, l'Eau et *Prithvi*, la Terre) dépendent de cinq principes formels, ou essences, ainsi que de la *materia prima*, que ces essences informent. Nous devons rappeler que dans l'ordre présenté ci-dessus, et qui est celui que l'on trouve dans tous les textes hindous[9], les éléments sont donnés comme les termes successifs d'un développement à partir

[6] *Contre les Gentils*, livre premier, XVII.
[7] *Études sur l'Hindouisme*, pp. 46 et suiv.
[8] *Eidos* est alors opposé à *hylé*.
[9] Cette tradition fait correspondre à chaque élément une qualité sensible « qui est regardée comme sa qualité propre, celle qui en manifeste la nature et par laquelle celle-ci nous est connue ; et la correspondance ainsi établie entre les cinq éléments et les cinq sens est la suivante : à l'Éther correspond l'ouïe ; à l'Air, le toucher ; au Feu, la vue ; à l'Eau, le goût ; à la Terre, l'odorat » (*Études sur l'Hindouisme*, p. 48).

de l'Éther. Il y a donc une forme qui correspond à l'Éther et qui, en corrélation avec la *materia prima*, donne l'élément Éther, la première production de *Prakriti*, du moins dans le domaine qui nous occupe présentement[10]. En effet, *Prakriti* est bien la production de tous les êtres – on nous l'a suffisamment répété – et, à ce titre, elle est la racine (*mûla*) de la manifestation ; mais elle ne produit que sous l'influence de *Purusha* : nous retrouvons un problème que nous avons déjà examiné, celui de l'Acte et de la Puissance – chaque forme étant un acte relatif, dépendant de *Purusha* et agissant sur *Prakriti*. Nous savons que ce problème est très insuffisamment réglé par Guénon, et même contradictoirement ; car une chose est l'*eidos* (acte) d'un individu substantiel (au sens thomiste de ce mot) et autre chose l'*ipsum esse* que cet individu exerce. Or Guénon n'a jamais fait cette distinction qui est cependant fondamentale.

5. Guénon en vient ensuite à la considération des trois *gunas*. Ce terme, dit-il, désigne les « qualités » ou « attributions » constitutives et primordiales des êtres envisagés dans leurs différents états de manifestation, et qu'ils tiennent du principe « substantiel » de leur existence, car au point de vue universel, elles sont inhérentes à *Prakriti*, en laquelle elles sont en parfait équilibre, dans l'indistinction de la pure potentialité indifférenciée[11]. Toute manifestation ou modification de la substance prakritienne – la *materia prima* guénonienne – représente une rupture de cet équilibre, de sorte que tous les êtres manifestés participent à des degrés divers des trois *gunas*, *Sattwa* étant une tendance ascendante, *Tamas* une tendance descendante et *Rajas*, qui est intermédiaire entre les deux, comme une expansion dans le sens horizontal. Ainsi Guénon établit une dualité absolue entre *Sattwa* et *Tamas* et non, comme nous l'avons exposé, une union productrice d'états rajasiques de plus en plus stables. Un être rajasique, chez Guénon, est écartelé entre deux tendances adverses comme l'indique la figure que nous reproduisons ci-dessous[12] :



[10] Ensuite, l'Éther produit l'Air ; l'Air, le Feu ; le Feu, l'Eau et l'Eau la Terre.
[11] *Études sur l'Hindouisme*, pp. 56 et suiv.
[12] *Ibidem*, p. 58.

6. Pour des raisons qui ont été données plus haut, nous ne saurions accepter cette conception qui, qu'on le veuille ou non, recèle une manière de dualisme, celui de la lumière de *Sattwa* opposée à l'obscurité de *Tamas*. Dans la mesure où elle est un panthéisme « subtil », la pensée de Guénon est aussi un manichéisme tout aussi « subtil ». Ces appréciations l'eussent révolté, et il faut dire, en effet, qu'à partir du moment où l'on tient la manifestation pour nulle au regard de l'Être, et l'Être lui-même pour nul au regard de l'Infini métaphysique, Guénon ne peut être taxé ni de panthéisme, ni de manichéisme « grossiers ». Il n'en est pas moins vrai qu'il situe dans l'Être même la tendance obscure (*Tamas*) et qu'ainsi l'Être comporte le principe du mal, pour autant, bien entendu, que l'on considère la tendance tamasique comme maléfique. Le problème du mal, que le christianisme résout par une conception de la liberté dont nous avons déjà parlé aussi, n'a jamais été abordé par Guénon ; ce problème, au fond, n'existe pas pour lui. Nous pourrions à ce sujet alourdir notre exposé d'une analyse du chapitre XL : « La fin d'un monde », du *Règne de la quantité et les signes des temps* ; nous ne le ferons pas car nous aurons certainement l'occasion de revenir d'une manière plus étendue sur la question du mal dans l'œuvre de notre auteur, et sur l'espèce de fatalité où se trouvent ceux qui font le mal de remplir *nécessairement* « leur fonction »[13].

7. La figure schématique des *gunas* que nous avons reproduite ci-dessus est le modèle que Guénon ne perd jamais de vue quand il traite soit du symbolisme de la croix, soit de la hiérarchie des cinq éléments. Pour nous chrétiens, la croix où le Verbe incarné est cloué exprime le déchirement, dans un monde tombé dans le péché, de la condition humano-divine du Sauveur ; cette même croix est, en même temps, le signe de la réconciliation théocosmique de Dieu et de sa création et, sous ce second aspect, elle est alors l'Arbre de vie lui-même, et l'*Axis mundi*. Guénon, fidèle à ses options premières, voit dans la croix une tendance rajasique et horizontale coupant en deux parties, l'une lumineuse et sattwique, l'autre obscure et tamasique, l'axe vertical. Pour pénétrer à fond cette pensée, nous devrions, à la suite de Guénon, nous plonger dans la théorie des cycles d'existence, assez nébuleuse en elle-même et en tout cas hors de notre présent sujet. Revenons donc à nos *gunas* et à la manière dont Guénon les comprend.

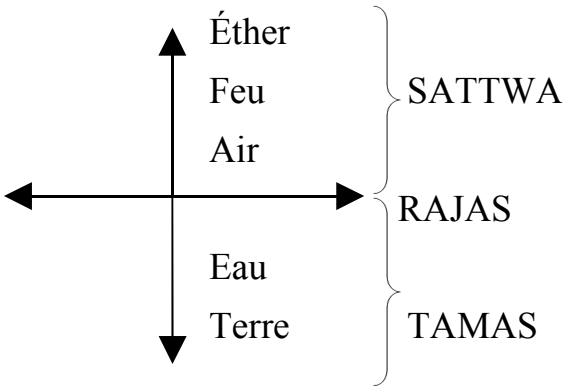
La tradition hindoue ne cite pas les cinq éléments (*bhûtas*, du radical verbal *bhû*, exister) dans l'ordre où les donne Aristote, mais dans l'ordre que voici et que nous avons déjà signalé : l'Éther, l'Air, le Feu, l'Eau et la Terre. « Cet ordre, dit Guénon, est celui de leur développement ou de leur différenciation. » Nous avons vu qu'il suffit d'intervertir les positions de l'Air et du Feu pour retrouver l'ordre aristotélicien. Or nous constatons qu'à la suite d'un long exposé destiné à rapporter l'une à l'autre la théorie des trois *gunas* et celle des

[13] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, pp. 270 et 271.

cinq éléments, Guénon intervertit effectivement les positions de l'Air et du Feu, comme l'indique la figure de la page 59 des *Études sur l'Hindouisme*. De la sorte, Guénon paraît abandonner l'ordre hindou de la succession des éléments pour l'ordre qu'en donne Aristote et qu'avant lui en avait donné Platon. La chose est bien singulière : est-ce que les Hindous auraient erré sur un point où Platon et Aristote auraient vu juste ? Cela n'est point concevable pour Guénon, qui explique que l'ordre dans lequel les éléments sont pris par Platon et Aristote est un ordre en quelque sorte hiérarchique « du plus subtil au plus dense », c'est-à-dire de l'Éther à la Terre, tandis que l'ordre dans lequel les éléments sont pris par la tradition hindoue est l'ordre de leur production. Et ces deux ordres, dit notre auteur, doivent être soigneusement distingués l'un de l'autre :

> « L'Air occupe un rang intermédiaire entre le Feu et l'Eau (chez les Grecs), mais il n'en est pas moins produit avant le Feu et, à vrai dire, la raison de ces deux situations différentes est au fond la même : c'est que l'Air est un élément neutre en quelque sorte, et qui par là même correspond à un état de moindre différenciation que le Feu et l'Eau. »

9. Il faut expliquer pourquoi l'ordre « hiérarchique » ne correspond pas à l'ordre de production. À la vérité, ce que Guénon dit à ce sujet ne saurait convaincre personne, sinon ceux qui acceptent sans discussion, en bloc, les yeux fermés, toute l'œuvre de notre auteur. Conformément au symbolisme des trois *gunas* déjà contestable, Guénon *oppose* donc l'Eau et la Terre tamasiques au Feu et à l'Éther sattwiques : l'Air, rajasique, constitue le point d'origine de ces tendances opposées :



Le symbolisme est d'ailleurs un peu plus compliqué que ce que nous venons d'en dire, car ce que Guénon conçoit est une sphère dont l'Air constitue le « plan équatorial » et l'Éther et la Terre, les pôles. De la sorte, l'Éther et la Terre sont opposés de la façon la plus nette et cela déjà prête le flanc à la critique puisque l'Éther, étant *le principe* des quatre autres éléments, ne saurait en aucune manière être radicalement opposé à l'un d'eux. Le schéma des

éléments tel que l'établit notre auteur vaut ce que vaut sa théorie des trois *gunas*, où *Sattwa* et *Tamas* sont opposés comme la lumière à l'obscurité – et comme la tendance « bénéfique » à la tendance « maléfique » dont il est très nettement question au dernier chapitre du *Règne de la quantité et les signes des temps*. Dans la mesure où il rejette le péché originel commis librement par l'homme (et librement aussi, l'homme aurait pu ne pas le commettre), Guénon situe les deux tendances, bénéfique et maléfique, dans l'Être lui-même. Or ce que nous pouvons discerner dans cet Être, ce ne sont point ces deux tendances mais deux aspects, l'aspect de Clémence et l'aspect de Rigueur, qui sont harmonisés dans l'aspect central de la Miséricorde. Mais c'est là encore ce que Guénon n'a jamais vu.

10. L'Éther ne saurait entrer, avec les autres éléments, dans un schéma ou un symbole qui ne montre pas qu'il occupe une place centrale, c'est-à-dire principielle, par rapport aux autres. Or il est si vrai qu'il doit en être ainsi que, dans le bouddhisme par exemple, ou chez certains philosophes grecs, l'Éther n'est même pas compté parmi les éléments, tant son statut diffère des éléments dérivés. Et Guénon, à propos d'Aristote, en convient lui-même. Ayant énuméré les quatre qualités, le chaud et le froid, le sec et l'humide, Guénon écrit en effet :

> « Les groupements de ces quatre qualités, qui s'opposent deux à deux, ne concernent que les quatre éléments ordinaires, à l'exclusion de l'Éther, ce qui se justifie d'ailleurs par cette remarque que celui-ci, comme élément primordial, doit contenir en lui-même les ensembles de qualités opposées ou complémentaires, coexistant ainsi à l'état neutre en tant qu'elles s'y équilibrent parfaitement l'une par l'autre, et préalablement à leur différenciation, qui peut être regardée comme résultant précisément d'une rupture de cet équilibre originel. L'Éther doit être représenté comme situé au point où les oppositions n'existent pas encore, mais à partir duquel elles se produisent, c'est-à-dire au centre de la figure cruciale dont les branches correspondent aux quatre autres éléments. »[14]

S'il en est ainsi, et il en est ainsi, pourquoi placer l'Éther et la Terre aux extrémités opposées d'un axe, et cela quand bien même la figure schématiserait l'ordre hiérarchique des éléments, du plus « subtil » au plus dense, et non pas l'ordre de leur production proposé par la tradition hindoue ? L'Éther ne s'oppose pas à la Terre, comme *Sattwa* à *Tamas* et comme les tendances bénéfique et maléfique[15]. Et, d'ailleurs, dans l'Être principiel, qui est bien au-delà des éléments, si on trouve, selon la Kabbale, un attribut de Clémence et un attribut de Rigueur, ils s'harmonisent dans la Miséricorde. On peut établir une

[14] *Études sur l'Hindouisme*, pp. 50 et 51.
[15] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 271.

correspondance entre ces deux attributs et *Sattwa* et *Tamas*, de même que l'on peut en établir une entre la Miséricorde et *Rajas*. Alors, dans une représentation symbolique bien comprise, l'Éther doit être au centre d'une croix, qui est aussi une roue dont le mouvement vital, régi par l'expansion catabatique et la contraction anabatique, tend à instaurer un équilibre vivant, harmonieux et éternel – celui de la réalité théocosmique à laquelle aspire, en Jésus-Christ, toute âme bien née.

CHAPITRE XXXV : AMBIGUÏTÉ DE *BUDDHI*

1. Dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*[1], il est dit que le premier degré de la manifestation est l'intellect supérieur, *Buddhi*, qui est aussi appelé *Mahat*, le « Grand » (le grand principe), et que cette *Buddhi* est par conséquent la première de toutes les productions de *Prakriti*. Ce principe est universel et informel, tout en appartenant à la manifestation. Sur quoi, en termes chrétiens, nous dirions que la *Buddhi* guénonienne est un ange. Mais c'est un ange particulier. Au-delà des principes constitutifs de l'individualité humaine, le *Sânkhya* la cite et ne cite qu'elle. Nous pouvons en déduire que *Buddhi* est intermédiaire entre tout individu humain et l'Être principiel (*Ishwara*) et donc qu'elle est l'axe même qui relie l'homme à l'Être, principe de la manifestation, où *Purusha* et *Prakriti* sont indistingués : c'est précisément pour rendre compte de l'existence de tous les êtres manifestés, et en particulier de *Buddhi*, que l'on est conduit, à la suite de Guénon, à polariser l'Être principiel et à poser *Purusha* et *Prakriti* ; mais alors *Buddhi* n'est pas l'axe qui relie l'homme à l'Être principiel, mais l'axe qui le relie à *Prakriti*. D'autre part (je cite Guénon), « *Buddhi* dépasse le domaine non seulement de l'individualité humaine, mais de tout état individuel quel qu'il soit » ; de plus, comme principe intermédiaire entre l'homme et *Ishwara*, *Buddhi* – mais Guénon ne le dit pas – est aussi *au sommet* de la hiérarchie angélique, en même temps qu'elle est au centre du monde angélique, et c'est surtout cela qui justifie son nom de *Mahat*. S'il en est ainsi, nous pouvons en conclure que, dans une perspective chrétienne, *Buddhi* est en premier lieu l'Ange recteur du cosmos, celui que l'on appelle parfois l'Ange de la Face, parce qu'il est immédiatement en dessous de Dieu (*Ishwara*) : s'il existe d'autres anges, il n'existe en tout cas aucun principe entre

[1] Page 81.

Buddhi et *Ishwara*. *Buddhi*, par rapport à l'homme, est donc le Médiateur, le Pont qui relie tout homme à l'Être principiel que, contre Guénon, nous concevons comme infini.

2(a). Or cette fonction médiatrice, dans une perspective chrétienne, est exercée par le Christ, au plus haut des cieux. La tradition hindoue ignore le Christ ; elle ne connaît que *Buddhi*, parce que cette tradition est antérieure à la Révélation. Les choses sont ainsi dans le temps historique ; il en va différemment du point de vue de cette durée, qui n'est pas le temps et qui n'est pas non plus l'éternité divine toute pure, mais une participation à l'éternité : alors, en effet, le lieu « buddhique » est le lieu christique, bien que l'Homme-Dieu ne se soit pas encore manifesté ici-bas. L'on peut méditer sur l'éternité de Dieu. La vie de Dieu ne comporte pas de succession, et c'est pourquoi elle est éternelle ; le temps tout entier, et tout ce qui se passe durant le cours entier du temps, l'intellect divin, en son éternité, le perçoit comme présent. Il faut citer ici saint Thomas d'Aquin :

> « L'intellection divine exclut la succession, de même que son être. Elle est donc tout entière en même temps et demeure toujours : ce qui est le propre de l'éternité. Or la durée temporelle s'étend par la succession de ce qui est d'abord et de ce qui vient ensuite (…). L'éternité, qui est absolument hors du temps, est un néant de temps. »[2]

2(b). Entre le temps et l'éternité, il n'y aurait donc aucune commune mesure, si le Verbe divin ne s'était fait chair. L'incarnation du Verbe concilie les inconciliables ; et puisque le Christ-Jésus, après sa mort sur la croix, est monté au plus haut des cieux, il a élevé la condition humaine jusqu'à la faire participer de l'éternité divine. De ce point de vue, et bien que le Christ soit monté aux cieux à un certain moment historique dont parlent Luc et Marc[3], le Christ est présent à l'univers entier sans cesser d'être l'incarnation du Verbe. Il suit de là que la vie en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, dans l'au-delà, est une participation à la vie éternelle. C'est bien l'éternité, mais non l'éternité de Dieu : c'est l'éternité de ceux qui, sans être Dieu, sont de Dieu. Le meilleur terme pour désigner ce « temps spirituel » paraît encore être « éviternité », mot qui dérive du latin *aevum* ou *aeviternitas* et qui, chez les scolastiques, désignait les modes de durée autres que le temps : le temps implique succession d'avant et d'après ; l'*aevum* les ignore[4]. Quant à nous, nous serions tenté d'appeler durée *théocosmique* ce dont il est question ici. Ainsi, en tant que Verbe divin,

[2] *Contre les Gentils*, livre premier, LXVI.
[3] *Luc*, XXIV, 51 ; *Marc*, XVI, 19.
[4] Le mot *aevum* dérive du grec *aion*, « éon », qui signifie « cycle indéfini ». Il faudrait gloser sur le terme indéfini, que Guénon oppose à infini. Pour nous, une durée indéfinie est une durée qui, sans être l'éternité pure, n'a pas de fin. Elle en a une au contraire pour Guénon qui oppose l'infini à tout ce qui, de quelque façon, selon lui, a nécessairement une fin. Voir à ce propos le chapitre premier intitulé « Infini et indéfini » des *Principes du calcul infinitésimal*.

le Christ (et à sa suite les élus) règne éternellement sur l'univers tout entier et se trouve, de la sorte, présent en chaque instant du temps de cet univers sans avoir été historiquement inviscéré en chacun d'eux. S'il y a ici mystère, je veux dire quelque chose qui ne se laisse pas entièrement saisir par la raison, ce mystère est celui de la conjugaison de la nature humaine et de la surnature divine dans la personne de Jésus-Christ, tout à la fois vrai homme et vrai Dieu.

2. Les considérations qui vont suivre recoupent le thème du chapitre XVI, « L'Ange de la Face » », de notre *Illumination du Cœur*. Il faut donc y renvoyer le lecteur que pourraient surprendre, voire scandaliser certains de nos propos. Au Médiateur buddhique, nous donnons tout d'abord, en effet, le nom de Lucifer, le « porteur de la lumière », de la lumière divine. Au commencement, Dieu gouvernait par le ministère du plus grand de tous les anges – le plus grand, effectivement selon notamment Pierre Lombard et saint Grégoire. Saint Thomas d'Aquin cite saint Grégoire (*Homelia de centum ovibus*) et est favorable à son opinion :

> « Saint Grégoire écrit que le premier ange qui a péché, supérieur à toutes les troupes angéliques, les dépassait en clarté et resplendissait encore davantage quand on le comparait aux autres anges. »[5]

Les Pères qui partagent ce point de vue s'appuient sur le prophète Isaïe qu'il faut également citer :

> «Comment es-tu tombé du ciel, astre brillant, fils de l'aurore ? Tu es abattu à terre, toi qui renverserais les nations ! Tu disais dans ton cœur : "Je monterai au ciel ; au-dessus des étoiles de Dieu j'élèverai mon trône ; je m'assiérai sur la montagne de l'Assemblée, aux profondeurs du septentrion ; je monterai sur le sommet des nues, je serai semblable au Très-Haut." Et c'est au *schéol* que tu descends, dans les profondeurs de l'abîme ! »[6]

4. Cette « descente » ou plutôt cette chute du plus grand des anges qui voulait se faire l'égal de Dieu est figurée par le déroulement du serpent autour de l'Arbre de vie, descente qui le met en face d'Adam à qui il avait été précisément enjoint de ne pas porter la main sur cet Arbre, dont nous avons dit qu'il était le Verbe caché ou l'Esprit-Saint. Il y a ici un rapprochement évident entre le Verbe (caché) et le serpent. En quelque sorte, le serpent se fait passer pour le Verbe, et c'est là le ressort de son entreprise tentatrice. Cela aussi peut scandaliser,

[5] *L'Illumination du Cœur* renvoie par erreur à *Somme théologique*, 1a, quest. 64, art. 7. C'est quest. 63 qu'il faut lire.

[6] *Isaïe*, XIV, 12 à 15. L'interlocuteur d'Isaïe, à prendre les choses au pied de la lettre, est le roi de Babylone. Mais on sait la signification de Babylone dans les Écritures. En fait, c'est à Satan que le prophète s'adresse : saint Grégoire ne s'y est pas trompé ; et saint Thomas est bien de son avis.

parce que l'opinion courante est que le serpent est le symbole du mal. Mais cela n'est qu'à moitié vrai. Le serpent est un symbole ambivalent. C'est ce qui autorisa Moïse, pour la guérison des Hébreux mordus par des serpents, à *élever* un serpent dans le désert ; « et quiconque avait été mordu par un serpent et regardait le serpent d'airain conservait la vie »[7]. C'est ce que rappelle saint Jean dans son Évangile (c'est le Christ qui parle) :

> « Personne n'est monté au ciel sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme, qui est dans le ciel. Et comme Moïse *éleva* le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit *élevé* afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle. »[8]

À ce propos, Guénon mentionne un symbole peu connu, celui de l'amphisbène :

> « Il ne faut pas confondre le serpent qui représente la vie et celui qui représente la mort, le serpent qui est un symbole du Christ et celui qui est un symbole de Satan, et cela même lorsqu'ils se trouvent aussi étroitement unis que dans la curieuse figuration de l' "amphisbène" ou serpent à deux têtes. »[9]

5. Le but de Satan, l'Adversaire, est de se faire passer pour le Verbe en usurpant son symbole, celui-là même que l'on retrouve autour du bâton d'Esculape guérisseur. C'est pourquoi Satan apparaît à Adam sous la forme d'un serpent enroulé autour de l'Arbre de vie, qui est aussi l'Arbre de la connaissance du bien et du mal, comme on peut le pressentir, nous le rappelons, en comparant *Genèse*, II, 9 (l' « Arbre de vie, au milieu du jardin, et l'Arbre de la science du bien et du mal »), *Genèse* II, 17 (*YHVH-Elohim* dit : de l'« Arbre de la science du bien et du mal, tu n'en mangeras pas ») et *Genèse*, III, 3 : « du fruit de l'Arbre qui est au milieu du jardin, *Elohim* a dit : vous n'en mangerez pas »). Ou bien donc il y a deux arbres au milieu du jardin, ou bien, au milieu du jardin, en son centre, il n'y a qu'un seul Arbre, qui est *Axis mundi* d'une part, et d'autre part, Arbre de vie aussi longtemps qu'Adam n'y porte pas la main mais qui, au contraire, lorsque Adam y porte la main, se révèle Arbre de la connaissance de ce qui, pour l'homme est bien et mal, selon que le Verbe a un aspect clément ou un aspect rigoureux. Il serait aussi à remarquer que Dieu est nommé tantôt *YHVH-Elohim*, *YHVH* étant le tétragramme sacré qui désigne Dieu comme Trinité[10], et tantôt simplement *Elohim*. Or, *Elohim*, nous l'avons déjà dit, est le nom du Verbe comme totalité archétypique. Voilà pourquoi à l'objection

[7] *Nombres*, XXI, 8 et 9.
[8] *Jean*, III, 21.
[9] *Le Symbolisme de la croix*, p. 81. L'amphisbène est un serpent dont la queue se termine par une tête, ce qui en fait une à chaque extrémité.
[10] La lettre H qui désigne le Verbe est dite deux fois, selon que le Verbe est « en Dieu » et « parmi nous » » (le Christ, la *Shékinah*).

d'Adam, le serpent luciférien répond : « Non vous ne mourrez pas ; mais *Elohim* sait qu'au jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme *Elohim*, connaissant le bien et le mal. » Il ne dit pas : « vous serez comme *YHVH* » ; il dit : « vous serez comme *Elohim* ». Cédant donc non point à la gourmandise pure et simple, mais bien plutôt au vertige de l'orgueil, Adam, incité par Eve, cueillit le fruit et connut le bien et le mal, ce qui veut dire qu'il tomba sous la coupe de la terrible Rigueur divine.

6. L'Arbre était le Verbe caché au milieu du jardin[11] et Adam ne devait pas porter la main sur l'Arbre : unique restriction à sa liberté, par ailleurs totale, mais qui le sauvegardait ; car l'homme déchu, subissant la Rigueur divine, est environné d'une multitude si grande d'interdits qu'il ne peut vivre sans pécher de quelque façon. Ainsi, il ne peut par lui-même retrouver sa liberté première et échapper à la mort ; il ne peut que se tourner vers le Verbe fait homme et crucifié sur le bois – l'Arbre – pour le salut universel ; c'est l'unique voie offerte par la Miséricorde divine à ce qui reste de libertés à l'homme. Dieu, dans sa prescience, avait, de toute éternité, arrêté que le Verbe s'incarnerait. C'est pourquoi le *Coran* enseigne que l'ange fut soumis à l'épreuve de se prosterner devant l'homme – prescription positive – parce que l'homme était la forme que devait prendre le Verbe[12]. L'ange fut éprouvé comme l'homme et à propos du même Objet divin, le Verbe, et les deux épreuves sont intimement liées. Ici la tradition islamique complète admirablement la tradition judéo-chrétienne. Le mystère reste cependant profond ; il ne se dévoile qu'en de brefs instants d'intuition. Mais ce que nous savons, c'est que la désobéissance et la chute de Lucifer (*Iblis*) refusant d'adorer cette argile adamique ont laissé entre Dieu et l'homme une place vide et que cette place fut occupée par le Christ en récompense de son obéissance, Jésus, pour accomplir la volonté du Père, ayant accepté de mourir sur la croix. Et ce qui rend les choses encore plus impénétrables est que l'Homme-Dieu, ayant occupé cette place, domine absolument le temps.

7. Lucifer était, avant sa chute, l'Intelligence cosmique. Adam n'était que la perfection de l'individualité humaine ; son passage à l'universel – puisque *Buddhi* est angéliquement universelle – n'était pour lui qu'une possibilité ; il l'eût réalisée en restant dans l'obéissance ; il la perdit en enfreignant l'interdit. L'instant de l'épreuve est, pour Lucifer comme pour Adam, le « moment » où tout se joue. Que serait-il advenu si Lucifer n'avait point désobéi ? Nous pouvons au moins répondre qu'il n'eût pas tenté l'homme et en inférer que l'homme lui-même n'aurait pas désobéi. Alors l'économie de la création eût été assurément tout autre, bien que nous soyons dans l'impossibilité de concevoir

[11] Sous un certain aspect. Sous un autre, l'Arbre (de vie) est le Saint-Esprit vivificateur.
[12] *Coran*, sourates II, 32 ; XVII, 63 et XVIII, 48. Cf. *L'Illumination du Cœur*, deuxième partie, chap. XVI, « L'Ange de la Face ».

ce qu'elle aurait été. Nous devons nous contenter de suivre ce qui nous est dit par deux voies différentes, à savoir qu'il avait été enjoint à l'Ange de la Face d'adorer l'argile adamique, parce que le Verbe devait la revêtir, et enjoint à l'homme de ne point toucher à l'Arbre de Vie, parce que cet Arbre était le Verbe lui-même. Dans les deux cas, l'injonction se présente comme l'épreuve d'une liberté déjà existante, en vue d'élever cette liberté de son degré d'élection à celui de dilection. Dieu a donné à ses créatures une liberté par laquelle elles sont vivantes ; mais chez l'ange et chez l'homme, cette liberté devait librement s'affirmer, et tel est le sens de l'épreuve destinée à assurer à la créature angélique ou humaine, dignité suréminente et redoutable, la possibilité de déterminer son propre destin.

8. Puisque nous avons présenté *Buddhi*, dont l'ambiguïté est évidente – c'est tantôt Lucifer et c'est tantôt le Christ – comme le principe recteur de la création, mais plus précisément de l'homme, nous rappellerons que le monde du ciel, le monde angélique, est souvent résumé par huit anges porteurs du trône divin. Il est bien clair que lorsque le principe recteur est le Christ, c'est le Verbe incarné lui-même qui siège sur ce trône. Les huit anges porteurs du trône sont alors les huit recteurs de la création (le Christ, au centre, régissant directement l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu) ; et ces huit recteurs sont souvent réduits à quatre – le nombre des éléments et le nombre des Évangiles – à quatre *couples*. Lorsqu'il en est ainsi et si, d'autre part, la nature infra-angélique est représentée par le *swastika* dont nous avons parlé précédemment en notre chapitre XXIII, le centre du carré central de cette figure sera la base d'un axe dont le sommet s'identifiera au trône où siège le Christ. L'image symbolique que l'on peut se faire de ce que nous exposons est celle d'un carré « terrestre » à neuf loges, du centre duquel s'élève l'Arbre de vie qui relie la terre au ciel et qui, au ciel, au centre de celui-ci, c'est-à-dire à son sommet, aboutit au trône du Christ glorieux, du Christ-Roi[13]. Les quatre couples d'anges seront alors mis en correspondance avec les quatre branches du *swastika*, chacune de ces branches comportant deux loges et correspondant à un élément, comme nous l'avons dit plus haut. Dans cette représentation, le neuvième carré, le carré central, figure l'Éther *et le centre de ce carré central est le « cœur » où s'enracine l'Arbre de vie*, l'Esprit-Saint vivificateur qui procède du Christ. Mais pour que ce symbolisme soit complet, on peut, et parfois l'on doit même concevoir un renversement de l'Arbre. Alors, le Christ en gloire, et non le Christ crucifié sur l'Arbre, sera la *racine céleste* de l'Arbre de vie (ou *Axis mundi*) qui s'épanouira en bas selon huit directions. Le thème des huit anges porteurs du trône céleste était jadis familier à notre tradition chrétienne. Luc Benoist, dans *Art du*

[13] Selon la tradition extrême-orientale, la terre est carrée et le ciel circulaire (Guénon, *La Grande Triade*, chap. III). Par « terre », il faut comprendre le monde psycho-corporel des choses sensibles (ou « visibles » comme dit le *Credo*) et par « ciel » le monde des anges (ou des choses « invisibles ») : *in principio creavit Deus (Elohim) cælum et terram*.

monde[14], rappelle que « dans ce livre plein de visions, le *Scivias* de sainte Hildegarde de Bingen, le trône divin qui entoure les mondes est représenté par un cercle soutenu par huit anges »[15], ceux-ci, ajouterons-nous, devant être mis en correspondance avec les huit loges périphériques du carré terrestre.

9(a). René Guénon se refuse à voir dans la tradition judéo-chrétienne l'unique Révélation ; il ne la considère que comme une tradition parmi d'autres, fort respectable, certes, mais nullement prépondérante ; et même, dans la mesure où, selon lui, le christianisme est un simple exotérisme, il le tient pour inférieur à telle autre tradition qui, comme l'islamisme par exemple, possède à côté d'un exotérisme religieux, un ésotérisme purement métaphysique. Il est donc fatal que, traitant de *Buddhi*, Guénon soit en pleine ambiguïté puisque, nous venons de le voir, à cette *Buddhi* de l'hindouisme peut correspondre soit le Christ en gloire ou l'Esprit-Saint, soit Lucifer avant sa chute. Tout se complique lorsque, dans *Le Roi du monde*[16], notre auteur traite de la Kabbale juive. Celle-ci n'admet pas que le Christ soit le Verbe incarné et le Sauveur de l'humanité tout entière ; mais elle n'est pas sans savoir que « Dieu est avec nous » (c'est le sens du nom Emmanuel) ; et, quant à nous, nous savons en effet qu'il réside réellement parmi nous sous les saintes espèces comme jadis dans le Temple la *Shekinah* résidait parmi les Hébreux. Le mot *Shekinah* désigne la Paix que répand la présence réelle de Dieu[17] ; cette paix habite (*shakan*, d'où le mot *shekinah*) dans le cœur des fidèles, mais aussi dans le Tabernacle (*mishkan*)[18], le « Saint des saints », la partie la plus secrète et la plus intérieure du Temple de Salomon[19]. Or la Kabbale associe à la *Shekinah* un parède appelé *Métatron*[20]. Qui est *Métatron* ? Si la *Shekinah* est la présence réelle de Dieu, *Métatron*, en tout état de cause, ne peut être qu'un ange. Mais ici les choses deviennent moins limpides parce que *Métatron* a deux aspects, ce nom pouvant être écrit de deux façons, et ceci est important : écrit avec un *yod*, *Métatron* désigne la *Shekinah* elle-même ; sans *yod*, c'est l'ange envoyé par la *Shekinah* : son nombre guématrique est en effet celui de *Shaddai*, le Tout-Puissant, soit 314[21]. Mais ce n'est pas encore tout. Toujours dans *Le Roi du monde*, Guénon expose que *Métatron* (il s'agit de l'ange) a lui-même deux aspects, l'un lumineux, et alors *Métatron* est assimilé à *Mikaël*, et l'autre obscur, et alors c'est à *Samaël* que *Métatron* est assimilé. Ces deux aspects ne correspondent évidemment pas

[14] NRF, Paris, 1941, p. 79.
[15] Voir aussi M.-M. Davy, *Initiation à la symbolique romaine*, Flammarion, collection « Homo sapiens », Paris, 1964, p. 161.
[16] Chapitre III.
[17] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 238 , note 2. « *Pax domini sit semper vobiscum* » est-il dit à la sainte messe, à la fraction de l'hostie.
[18] *Le Symbolisme de la croix*, p. 64.
[19] II, *Chroniques*, III, 8 et suiv. ; I, *Rois*, VI, 2 et suiv.
[20] *Le Roi du monde*, p. 23. Ici Guénon suit d'assez près la *Kabbale juive* de Vulliaud, à laquelle il renvoie d'ailleurs le lecteur.
[21] Vulliaud, *La Kabbale juive*, tome premier, p. 498.

à la Clémence et à la Rigueur, puisque celles-ci appartiennent au Verbe ; ils doivent être mis en relation respectivement avec le Verbe parmi nous, le Christ, et avec Satan. *Mikaël*, dans la Kabbale juive, relève de la *Shekinah* et *Samaël* de Lucifer déchu – à moins qu'il ne soit Satan lui-même. C'est là une question que nous ne pouvons qu'effleurer parce que notre sujet n'est pas la Kabbale juive mais Guénon et, accessoirement, ce que Guénon rapporte de la Kabbale et comment il l'interprète.

9(b). Il saute aux yeux qu'il y a, si je puis m'exprimer ainsi, et révérence gardée, une relation intime entre le Christ et Satan. Le Christ est le Verbe incarné pour notre Salut ; Satan est l'imposteur qui voudrait se faire passer pour le Verbe ; et ce que nous avons dit de *Métatron* le laisse entendre à suffisance. Nous comprenons donc les choses de la façon suivante : la *Shekinah*, « en haut » (la *sephirah Binah*) et « en bas » (la *sephirah Malkuth*), c'est toujours la Présence réelle du Verbe[22] ; nous dirions qu'en haut c'est le Christ glorieux et qu'en bas c'est le Christ caché dans le pain et le vin eucharistiques. *Métatron* – quand il n'est pas la *Shekinah* elle-même – c'est ou bien l'ange *Mikaël* ou bien Lucifer déchu (et, à ce propos, nous devons nous souvenir de saint Michel terrassant le dragon). Ainsi, le principe que l'hindouisme appelle *Buddhi* et dont Guénon nous dit qu'il est l'Intellect universel, correspond soit à la *Shekinah*, nous voulons dire au Christ en gloire au plus haut des cieux, soit à *Métatron* ; et dans ce cas, c'est ou bien l'ange du Seigneur, *Mikaël*, ou bien *Samaël*, le plus grand des anges, Lucifer – mais déchu. Il est intéressant de noter au passage que *Sorath*, le « démon solaire » est un autre nom de *Samaël*, aspect ténébreux de *Métatron*, et que *Sorath* a pour nombre guématrique 666, celui-là même de la Bête dans l'*Apocalypse* de saint Jean[23].

10. Nous avons dit plus haut que la *sephirah Kether* (la Couronne) représentait symboliquement le Père « dit » dans le Verbe. Lucifer (*Samaël*), voulant se faire l'égal de Dieu – et non content de s'opposer au Christ – peut revendiquer la dignité suprême et infinie de *Kether* et c'est pour cela qu'il est encore appelé l' « Ange de la couronne », *Ha-Kathriël*. Or ce nom a également 666 pour nombre guématrique. Faut-il aller chercher plus loin la signification de ce passage de l'*Apocalypse*, XIII ?

> « C'est ici la sagesse. Que celui qui a de l'intelligence calcule le nombre de la Bête, car c'est un nombre d'homme, et ce nombre est 666. »

Il resterait sans doute à expliquer pourquoi ce nombre, qui est évidemment celui de l'Antéchrist, est *aussi* un *nombre d'homme*, indication qui a induit en erreur

[22] *Le Roi du monde*, p. 26, note 1.

[23] Le nombre guématrique d'un mot hébraïque s'obtient en additionnant les valeurs numériques des lettres dont il est formé. (Il existe un procédé analogue dans la tradition islamique.) Le triangle d'un nombre N est donné par la formule : N(N + 1)/2. Le nombre 666 est le triangle de 36 (nombre de la circonférence) qui, lui-même, est le triangle de 8.

tant de commentateurs ; mais nous serions entraîné à des développements qui nous écarteraient par trop de notre sujet. Disons au moins ceci. Nous savons que la terre, le monde infra-angélique, est représentée par un carré de 3 x 3. Si l'homme se prétend l'unité qui mesure le ciel *circulaire*, le carré sera de 1 x 1. Dès lors, la mesure du ciel par l'homme sera donnée par le produit de π par la racine de 2, en supposant le carré inscrit dans le cercle. Or ce produit, avec 6 décimales, est 4,44222, et il se trouve que 444222 est le triangle de 666. Dans ce calcul, nous avons estimé π à 3,1416 et la racine de 2 à 1,414. Nous comptons revenir plus en détail sur tout cela dans notre *Introduction à l'Eurythmologie*.

11. *Samaël* est le « prince de ce monde », *princeps hujus mundi*, expression qu'il ne faut pas confondre avec « roi du monde » (*Sâr ha-ôlam*) qui se rapporte à la *Shekinah* d'en haut et d'en bas et par conséquent au Christ qui, en effet, est Roi, comme il l'a dit à Ponce-Pilate ; et l'Église célèbre le Christ comme tel le dernier dimanche d'octobre. Il serait donc injuste de reprocher à Guénon, comme on l'a fait, de confondre « roi du monde » et « prince de ce monde », bien que *Métatron*, lorsqu'il ne fait qu'un avec la *Shekinah*, comme nous avons indiqué plus haut que la chose est possible, porte alors aussi le titre de *Sâr-ha-ôlam*[24]. Néanmoins, une équivoque demeure ; cependant, la faute n'en est pas à Guénon mais à la Kabbale et à ses obscurités. Ajoutons à tout ceci que Guénon a bien vu qu'en haut la *Shekinah* est « gloire » et qu'en bas elle est « paix ». « Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût. »[25] Mais aussi : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix. »[26] D'où l'excellent commentaire de Guénon de la grande doxologie : *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis* – les hommes dont l'intention est droite, ce qu'un certain modernisme a cru bon de traduire : par « Paix aux hommes qui l'aiment. » (Lui, Dieu).

[24] *Le Roi du monde*, p. 24.
[25] *Jean*, XVII, 5.
[26] *Jean*, XIV, 27.

CHAPITRE XXXVI : ADDENDUM AU CHAPITRE PRÉCÉDENT

1. Du point de vue qui nous occupe, *Le Roi du Monde* de Guénon mériterait une étude spéciale, et ceci pour deux raisons. La première est la somme impressionnante des rapprochements suggestifs que ce livre contient ; la seconde, les équivoques auxquelles ces rapprochements peuvent donner lieu. Si être chrétien signifie, en ordre principal, tenir le Christ pour l'unique Sauveur du monde, de sorte qu'il convient de rattacher toutes les traditions au christianisme – encore que, comme nous l'avons souligné maintes fois, toutes sauf l'islamisme, soient antérieures au Christ – alors Guénon n'est pas chrétien. Et si Guénon n'est pas chrétien, il est fatal qu'il faille s'attendre à rencontrer dans son œuvre des développements qu'une conscience chrétienne ne peut accepter. D'un autre côté, c'est toute la Kabbale juive qu'il faudrait ici passer en revue en la tenant pour ce qu'elle est réellement : une tradition accordée par le Dieu de miséricorde à son peuple après le rejet par celui-ci de la Révélation. Les Juifs n'ont pas reçu le Christ et ils resteront ses adversaires jusqu'au jour du grand retour et du grand pardon, à la fin des temps « car si leur rejet a été la réconciliation du monde, que sera leur réintégration, sinon la résurrection des morts[1] ? ».

2. Quant à la Kabbale juive, il est impossible que nous la scrutions ici comme il serait cependant convenable que nous le fissions, parce que nous sortirions de notre sujet tant la matière qu'il faudrait traiter est spécialement ardue et complexe. À ce propos, le reproche que l'on peut faire à Guénon est que, dans *Le Roi du Monde*, il kabbalise d'une manière un peu trop expéditive, qui risque de semer la confusion dans l'esprit du lecteur. Nous devons retenir ceci : la

[1] *Romains*, XI, 15.

Shekinah est la synthèse des dix *sephiroth*[2] . Or dans l'arbre séphirothique, la colonne de droite est le côté de la Clémence ou de la Libéralité[3] et la colonne de gauche, le côté de la Rigueur ou de la Justice. Nous devons donc aussi retrouver ces deux aspects dans la *Shekinah* d'en haut qui est le Christ en gloire. Le principe que l'hindouisme nomme *Buddhi* (d'une racine sanskrite qui signifie « s'éveiller » et, en conséquence, entrer dans la conscience d'être la plus haute) est le Christ au plus haut des cieux. L'homme qui s'éveille à la réalité suprême rencontre le Christ et s'universalise avec lui, dans la lumière de la Révélation ou « dans le secret ». Il ne devient pas la Christ ; il participe à la gloire du Christ ; il se christifie ; et cela peut advenir, et advient effectivement parfois, là où le Christ éternel, *Buddhi* n'est pas expressément identifié au Christ historique élevé *in excelsis* et assis sur le trône qu'à l'origine occupait Lucifer. Par ailleurs, *Buddhi* peut être encore assimilée à un ange, et c'est ici que les choses risquent d'être une occasion de confusion ; car lorsque *Buddhi* est un ange et non l'Homme-Dieu en gloire, cet ange peut être soit *Mikaël*, le serviteur de Dieu et le « Prince des milices célestes », soit Lucifer, qui était l'Ange de la Face et qui, déchu, est devenu Satan. Quand l'ange dont nous parlons est *Mikaël*, le serviteur du Très-Haut, il combat Satan et le chasse du ciel[4], mais il n'a pas le pouvoir de le vaincre définitivement ; ce pouvoir n'appartient qu'au Christ. C'est pourquoi Michel, encore qu'il soit un des anges les plus grands[5], se borne à dire à Satan : « Que *YHVH* te réprime ! »[6]. Il est bien évident que le combat de *Mikaël* contre Satan ne trouve sa conclusion que dans la victoire du Christ sur la mort, victoire en principe acquise lorsque, dans le désert, Notre Seigneur repoussa les trois tentations, mais effectivement remportée par son sacrifice sur la croix. Et puisque *Mikaël*, nom qui signifie « qui est comme Dieu », est en quelque sorte le reflet du Christ et « son envoyé » – *Maleki*, anagramme de *Mikaël* – cet ange très puissant a un aspect clément et un aspect rigoureux ; et c'est sous ce second aspect qu'il est vraiment « prince des milices célestes » et, en tant que tel, l'adversaire de l'Adversaire (Satan). Dans le premier cas, *Mikaël* est, selon la Kabbale, « grand prêtre » (*Kohen-ha-gadol*) ; dans le second, « grand Prince » (*Sâr-ha-gadol*)[7]. On reconnaît ici les deux aspects du Christ – que l'ange reflète – qui est en effet grand Prêtre et grand Roi, dans l'unité de ce troisième aspect : « grand Prophète ».

[2] *Le Roi du monde*, p. 22. Il est vrai que la *Shekinah* est cette synthèse, mais, à un autre point de vue, la *Shekinah* est « en haut », c'est *Binah*, et « en bas », c'est *Malkuth*, le Règne.
[3] Et non de la Miséricorde, comme dit Guénon. La Miséricorde divine se manifeste, nous le savons, quand la Clémence couvre la Rigueur ou, si l'on préfère, quand la Libéralité divine l'emporte sur la Justice.
[4] *Apocalypse*, XII, 7.
[5] Dans *Daniel* X, 13 et suiv., Michel est appelé « un des premiers Princes ». C'est le Prince de *YHVH*, qui « prête main forte » (*idem*, 21b).
[6] *Zacharie*, III, 1 et suiv. ; *Jude*, 9 et suiv.
[7] *Le Roi du monde*, p. 25.

3. Nous ne pouvons suivre Guénon quand il nous suggère d'identifier l'Ange de la Face à *Métatron*, et *Métatron* à la *Shekinah*, à moins de discerner qu'il y a, en fait, deux *Métatron*, l'un lumineux, qui n'est autre que la *Shekinah* elle-même, et l'autre, obscur, qui est Satan[8]. Voilà la terrible ambiguïté de la Kabbale juive. Une fois cette ambiguïté dénoncée, il est possible de comprendre et d'admettre que « *Métatron* n'a pas que l'aspect de la Clémence, mais aussi celui de la Justice »[9], parce qu'alors nous voyons clairement que le *Métatron* dont il est question est le *Métatron* lumineux dont il faut tout d'abord dire qu'il n'est pas Satan. Mais ensuite qu'ajouter ? Est-ce que *Métatron* est *Mikaël* ? Ou faut-il l'identifier à la *Shekinah* ? Une lecture attentive du texte de Guénon, texte sibyllin à souhait, donne la conviction que notre auteur n'envisage pas seulement que *Métatron* soit *Mikaël* et, en tant que tel, soumis à la *Shekinah* (dont nous disons, nous, qu'elle est le Christ), mais que, en outre, ce *Métatron* lumineux « chef des milices célestes », c'est la *Shekinah* elle-même, car :

> « En lui est *le principe* du pouvoir royal aussi bien que du pouvoir sacerdotal ou pontifical auquel correspond proprement la fonction de Médiateur. »[10]

Il est évident que ce *Métatron* lumineux ne peut être *le principe* du pouvoir royal et du pouvoir sacerdotal qu'à la condition de l'identifier non à *Mikaël*, mais à la *Shekinah* elle-même. Si telle est bien la pensée de Guénon, nous devons conclure que les deux faces de *Métatron* sont le Christ et Satan, bien que cela ne soit dit nulle part avec toute la netteté désirable.

4. Le chapitre III du *Roi du Monde* est à lire avec la plus grande prudence parce que l'exposé de Guénon est, une fois de plus, bien propre à entretenir des confusions. Nous ne pouvons nous y attarder plus longtemps mais le peu que nous en avons dit révèle, je l'espère, ses ambiguïtés. Au fond, pour Guénon, l'antagonisme qui oppose le Christ à Satan (ou à l'Antéchrist) est destiné à disparaître à mesure que s'élève la connaissance. *Métatron*, dans un contexte de pensée ésotérique, a bien deux faces, dont l'une est le Christ et l'autre Satan ; mais ces deux faces finissent par se confondre au degré de *Buddhi*. Il doit en être nécessairement ainsi si tout le manifesté, le mal aussi bien que le bien, a pour racine l'Être principiel et plus spécialement le pôle prakritien de cet Être. Aussi Guénon écrit-il que « suivant saint Hyppolite, le Messie et l'Antéchrist ont tous deux pour emblème le lion, qui est (….) un symbole solaire ; et la même remarque pourrait être faite pour le serpent et pour beaucoup d'autres symboles. Au point de vue kabbalistique, c'est encore des deux faces opposées

[8] *Ibidem*, p. 26.
[9] *Ibidem*, p. 25.
[10] *Le Roi du monde*. Souligné par moi.

de *Métatron* dont il s'agit»[11]. Ayons bien soin de rapporter que Guénon ajoute aussitôt que « la confusion entre l'aspect lumineux et l'aspect ténébreux constitue proprement le satanisme ». Nous en prenons bonne note, mais qu'est-ce que le satanisme pour Guénon ? Qui est Satan ? Nous sommes obligé de répéter que, pour notre auteur, la manifestation tout entière, y compris le « monde du ciel » avec *tous* les anges que comporte ce monde, est produite par *Prakriti*. Ainsi, et nous l'avons déjà dit mais il n'est pas mauvais de le redire, le bien et le mal sont contenus également dans l'Être principiel. Guénon n'entend nullement que le mal résulte en tout premier lieu de la révolte de Lucifer. Ce qu'il entend est que le mal est une possibilité incluse dans l'Être principiel et qui, par conséquent, doit se réaliser avec nécessité[12]. De la sorte, il faut tout aussi nécessairement qu'il y ait des êtres qui remplissent la fonction maléfique. Envisageant plus spécialement le mal comme l'anti-tradition ou la contre-initiation, Guénon écrit :

> « Les représentants de la contre-initiation sont finalement dupes de leur propre rôle ; leur illusion est même véritablement la pire de toutes puisque, en définitive, elle est la seule par laquelle un être puisse, non pas être simplement égaré plus ou moins gravement, mais être réellement perdu sans retour ; mais évidemment, s'ils n'avaient pas cette illusion, *ils ne rempliraient pas une fonction qui, pourtant, doit nécessairement être remplie*, comme toute autre pour l'accomplissement même du plan divin en ce monde. »[13]

Lorsque Guénon nous parle de l'accomplissement du plan divin en ce monde, il nous suggère l'idée d'un Dieu personnel et providentiel qui gouverne ce monde. Mais nous savons bien que telle n'est pas son ultime pensée puisque le Dieu auquel il nous renvoie n'est à ses yeux que l'Être fini et que, par-delà ce Dieu, se tient le Soi, l'Infini métaphysique. À partir du moment où il est admis que le mal est dans le monde, en suite du péché originel, « il est nécessaire qu'il arrive des scandales et malheur à celui par qui le scandale arrive ! »[14] ; mais cela ne signifie nullement qu'il était nécessaire que le mal entrât dans le monde, comme réalisation d'une possibilité prakritienne. C'est bien là, cependant, la pensée de Guénon. Le mal existe, mais il n'existe que de notre point de vue d'êtres individuels et limités. Justement, ces êtres individuels doivent tendre à dépasser leur individualité, « par-delà le bien et le mal », non seulement en s'identifiant à

[11] *Ibidem*, p. 26.

[12] Il est à noter que, pour l'ésotérisme musulman, Allâh, étant le créateur de tout ce qui existe, est le créateur du mal. « Allâh vous a créés, vous et ce que vous faites (*Coran*, XXXVII, 96). » « Ce n'est pas vous qui les avez tués, mais c'est Allâh qui les a tués (VIII, 17). » « Vous ne voulez pas sans qu'Allâh veuille (LXXVI, 30). « Toute chose procède d'Allâh (IV, 77). » - Mais ces citations demanderaient à être interprétées convenablement en se souvenant que le *Coran*, que nous tenons pour une expression *incréée* du Verbe, dit la vérité, rien que la vérité, mais non point toute la vérité. Il y a ici un problème grave et ardu que nous devons provisoirement laisser de côté.

[13] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 270. Souligné par moi.

[14] *Matthieu*, XVIII, 8.

l'Un sans second, qui est l'être principiel, *Ishwara*, le Dieu des religions exotériques, mais en réalisant le Soi.

5. Il est évident que si un être est conduit nécessairement à accomplir le mal parce que sa nature est essentiellement mauvaise et que, d'autre part, le mal et le bien dérivent d'un même principe, il ne saurait y avoir nulle part ni condamnation ni réprobation ; aussi bien, le point de vue moral est-il pour Guénon un point de vue inférieur dont la pure connaissance n'a pas à tenir compte. À la condamnation et à la réprobation qui sont les conséquences de l'usage que l'homme fait de sa liberté – et chaque instant propose à celle-ci un certain choix (liberté d'élection) – Guénon substitue la fatalité de l'ignorance qui enchaîne. Aussi l'expression qu'il emploie : « être réellement perdu sans retour » fait illusion. La doctrine de Guénon est une apocatastase où l'individualité humaine ne compte pour ainsi dire pas, nous l'avons suffisamment montré. Alors quel est cet être à qui il peut advenir d'être perdu sans retour ? Est-ce l'individu humain ? Mais à l'exception du cas où celui-ci se maintient pour une durée « indéfinie » – cependant finie puisque l'indéfini guénonien n'est qu'une modalité du fini – et ce cas, nous le savons, est celui qu'envisagent les religions exotériques, lesquelles ne libèrent pas définitivement l'être qui est actuellement dans l'état humain – à l'exception de ce cas, dis-je, l'individualité humaine est détruite à la mort, le Soi, seul immortel, poursuivant sa destinée transmigrante dans les méandres des cycles d'existence. Ce n'est pas l'individualité humaine qui est « perdue sans retour », et ce n'est pas non plus le Soi transmigrant, puisqu'il est immortel. Aussi sommes-nous obligé, en l'occurrence, d'opposer Guénon à lui-même et, une nouvelle fois, de dénoncer l'ambiguïté de ses propos[15].

6. Être, est-ce connaître ? Y a-t-il ici identité ? Nous savons ce que dit saint Thomas : en Dieu, l'être et le connaître sont identiques. Mais en Dieu seul. Pour Guénon, c'est d'une façon générale que l'être et le connaître sont rigoureusement équivalents. Il n'y a jamais un être qui connaît ; il y a toujours une connaissance en voie de réalisation dans les cycles d'existence et même au-delà, puisque l'Être fini est le principe de l'Existence universelle, et que le Soi transcende l'Être fini. Ce dont il est question, pour l'homme, est de se réaliser en connaissant ou, plutôt, de réaliser qu'il est le Soi ; mais mis à part le cas où cette réalisation est tenue pour accomplie dès ici-bas par l' « Identité suprême », l'être qui est actuellement dans l'état humain doit passer, en s'élevant par la connaissance, par de multiples degrés et, pour commencer, il doit dépasser son individualité en réalisant *Buddhi*. Tel est le premier objectif, si je puis dire. Ensuite, il faudra que l'être qui est actuellement dans l'état buddhique réalise l'Être principiel (puisque *Buddhi* est la première production de *Prakriti*), puis

[15] L'enfer, dans lequel peut tomber « l'être qui est actuellement dans l'état humain » n'est pas positivement nié par Guénon (non plus que le paradis), mais il s'arrange pour en parler le moins possible.

finalement l'Identité suprême qui libère à jamais le Soi de toute transmigration. Alors, dans cet état qui, en vérité, n'en est plus un, puisque le degré de l'Être est dépassé, tout ce qui n'est pas le Soi sera purement et simplement illusion. Et il ne sera en aucune manière question pour ce Soi de manifester ses possibilités bien qu'il soit l'Infini métaphysique et, par conséquent, la Possibilité universelle, parce que les degrés de la manifestation n'ont un sens ou une réalité que du point de vue de celle-ci ; du point de vue du Soi, la manifestation tout entière est rigoureusement nulle.

CHAPITRE XXXVII : LA *TRIMÛRTI*

1. Nous savons que Guénon considère que tout ce qui provient du développement des potentialités de *Prakriti* participe des trois *gunas*. Donc, puisqu'elle est produite par *Prakriti*, *Buddhi* sera trigunique. Pour bien comprendre ce dont il s'agit maintenant, nous rappellerons tout d'abord que *Buddhi* est un principe ambigu. C'est, en effet, de notre point de vue, ou bien le Christ en gloire, *in excelsis*, le *Pantocrator* d'où descend l'Esprit-Saint vivificateur ou bien, à l'opposé, Lucifer à l'origine des temps, avant sa chute. Ce dernier aspect ne retiendra pas notre attention. Nous nous sommes là-dessus expliqué à suffisance, nous n'y reviendrons pas. Nous ne considérerons donc que l'aspect christique de *Buddhi*. Or c'est lorsque l'on comprend *Buddhi* comme l'Homme-Dieu, au point de rencontre et de jonction de la manifestation universelle (la création) et de Dieu (*Ishwara*, l'Être principiel infini et non fini) que *Buddhi* est la *Trimûrti*. Pour bien mettre les choses au point, nous allons citer le passage où Guénon assimile *Buddhi* à la *Trimûrti* :

> « *Buddhi*, comme tout ce qui provient du développement des potentialités de *Prakriti*, participe des trois *gunas* ; c'est pourquoi, envisagée sous le rapport de la connaissance distinctive (*vijnâna*), elle est conçue comme ternaire et dans l'ordre de l'Existence universelle, elle est alors identifiée à la *trimûrti* divine : "*Mahat* devient distinctement conçu comme trois Dieux (au sens de trois aspects de la Lumière intelligible, car c'est là proprement la signification du mot sanskrit *Dêva*, dont le mot "Dieu" est d'ailleurs étymologiquement l'équivalent exact) par l'influence des trois *gunas*, étant une seule manifestation (*mûrti*) en trois Dieux. Dans l'universel, il est la Divinité (*Ishwara* non en soi, mais sous ses trois aspects principaux de *Brahmâ*, *Vishnu* et *Shiva*, constituant la *Trimûrti* ou "triple manifestation") ; mais envisagé distributivement (sous l'aspect, d'ailleurs purement contingent, de la "séparativité"), il appartient (sans pourtant être individualisé lui-même) aux êtres individuels (auxquels il

communique la possibilité de participation aux attributs divins, c'est-à-dire à la nature même de l'Être Universel, principe de toute existence)". »[1]

2. La *Trimûrti* est donc, d'une part, *Buddhi* et, d'autre part, *Ishwara*, non en soi, mais sous ses trois aspects principaux de *Brahmâ*, de *Vishnu* et de *Shiva*[2]. Quoi qu'en aient pensé certains orientalistes, il ne s'agit pas là le moins du monde de quelque chose qui puisse être assimilé à la Trinité chrétienne. Une première raison en est que Guénon a beau dire que la *Trimûrti* est *Ishwara*, mais non en soi, elle est *Buddhi*, et *Buddhi* est la première « production » de *Prakriti*. De ce point de vue donc la *Trimûrti* ne saurait être la Trinité, mais seulement un ternaire dont nous devons essayer de dégager la signification. La seconde raison est qu'il est constant que *Vishnu* nous est présenté par la tradition hindoue comme un « dieu » conservateur et bienveillant et *Shiva* comme un « dieu » destructeur et terrible. Le premier est donc *clément* et le second *rigoureux*. Si maintenant nous nous souvenons que *Prakriti* peut être considérée comme le « contenu » archétypique du Verbe, nous sommes à même de comprendre que *Buddhi* est le Verbe lui-même, avec ses deux grands attributs de Clémence et de Rigueur – mais le Verbe dans la manifestation, puisque *Buddhi* est considérée comme manifestée. Or le Verbe dans la manifestation, c'est le Verbe incarné, c'est le Christ. Donc *Buddhi* est le Christ *in excelsis* et la *Trimûrti* se laisse rapporter à la Clémence, à la Rigueur et à la Miséricorde « dites » dans le Verbe. C'est pourquoi Guénon est nécessairement conduit à nous dire qu' « elle (*Buddhi*) est identifiée à la *Trimûrti* divine »[3]. La conclusion doit être clairement énoncée : la *Trimûrti*, ou *Buddhi*, est le Christ en gloire sous son aspect vishnuïque de Clément, sous son aspect shivaïque de Rigoureux et sous son aspect brahmanique de Miséricordieux. Bien que le Christ historique se soit principalement manifesté sous son aspect de Clément et de Miséricordieux[4], il n'en a pas moins laissé voir qu'il est aussi le justicier rigoureux, notamment lorsque, à coups de fouet, il chassa les marchands du temple ; mais c'est à la fin des temps qu'il manifestera sa Rigueur, quand il jugera les vivants et les morts.

3. C'est bien autrement que Guénon envisage les trois aspects divins de *Buddhi*. Comme il conçoit que le Soi transmigre d'états en états, « l'état humain, dans toute son extension n'étant qu'un de ces états parmi d'autres », il décrit *Buddhi* comme le rayon directement émané du soleil spirituel (le Soi, Atmâ) et « illuminant dans son intégralité l'état individuel (que nous avons, dit-il, à

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 83 et 84, citant lui-même Matsya-Purâna.
[2] *Brahmâ* est un mot masculin. Il ne faut donc pas le confondre avec *Brahma* (ou *Brahman*), l'Infini métaphysique identique à Atmâ, et qui est un mot neutre.
[3] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 83.
[4] « Moi non plus je ne te condamne pas. Va, désormais ne pèche plus (la femme adultère, *Jean*, VIII, 11) ». Et combien de fois les Évangiles nous disent que le Christ est « ému de compassion » !

envisager plus spécialement), tout en le reliant aux autres états individuels du même être ou même, plus généralement encore, à tous ses états manifestés (individuels et non individuels) et, par-delà ceux-ci, au centre lui-même »[5]. De là, il sera facile, ajoute-t-il, de rapporter *Buddhi* aux deux premiers des trois *Purushas* dont il est parlé dans la *Bhagavad-Gîtâ* : *Buddhi* sera d'abord *Ishwara*, non en soi, mais sous ses trois aspects principaux de *Brahmâ*, *Vishnu* et *Shiva* : ensuite, elle sera encore, « sous l'aspect d'ailleurs purement contingent de la séparativité, vue comme appartenant aux êtres individuels » :

> « Dans l'ordre macrocosmique, en effet, celui (le *Purusha*) qui est désigné comme immuable (par la *Bhagavad-Gîtâ*) est *Ishwara* même dont la *Trimûrti* est l'expression en mode manifesté (il s'agit, bien entendu de la manifestation informelle, car il n'y a là rien d'individuel) ; et il est dit que l'autre (*Purusha*) est "réparti entre tous les êtres". De même, dans l'ordre microcosmique, *Buddhi* peut être envisagée à la fois par rapport à la personnalité (*Atmâ*) et par rapport à l'âme vivante (*Jîvatmâ*), cette dernière n'étant d'ailleurs que la réflexion de la personnalité dans l'état individuel humain, réflexion qui ne saurait exister sans l'intermédiaire de *Buddhi* : qu'on se rappelle ici le symbole du soleil et de son image réfléchie dans l'eau ; *Buddhi* est le rayon qui détermine la formation de cette image et qui, en même temps, la relie à la source lumineuse. »[6]

La « personnalité » d'un être est, pour Guénon, le Soi (*Atmâ*) de cet être[7]. Ce n'est point cela qui est obscur ; ce n'est, au fond, qu'une question de vocabulaire. Ce qui fait problème – et quel problème ! – est que maintenant Guénon ne rapporte plus *Buddhi* à *Prakriti* comme à son principe productif immédiat, mais directement à *Purusha* et même à *Atmâ*. La pensée de Guénon se déploie toujours ainsi d'une manière équivoque ; et c'est à ce prix qu'elle parvient à s'imposer et à en imposer.

4(a). Nos analyses antérieures nous ont montré que le couple hindou formé par *Purusha* et *Prakriti* pouvait se comprendre de deux façons. Premièrement, et c'est la thèse de Guénon, *Purusha* est la totalité des *eide*, c'est-à-dire, selon notre vocabulaire, la totalité des idées divines ; et alors *Prakriti* nous apparaît comme la *materia prima*. Mais puisque *Purusha* et *Prakriti* sont présentés comme les pôles non manifestés de l'Être principiel et puisque, d'autre part, nous ne pouvons admettre que l'Être principiel soit de quelque façon réductible

[5] Nous n'avons pas rejeté cette conception axiale de *Buddhi* dans les pages qui précèdent ; mais nous avons alors assimilé *Buddhi* au rayon vivificateur de l'Esprit-Saint – conception tout à fait étrangère à Guénon. Quant à Guénon, il devrait nous expliquer comment le rayon buddhique peut relever de *Prakriti* puisque *Buddhi* est la première production de celle-ci et, en même temps, relever d'*Atmâ*.
[6] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 84.
[7] *Ibidem*, p. 37.

à la *materia prima*, nous comprenons autrement le couple *Purusha-Prakriti* et nous avons exposé qu'il fallait voir en *Purusha* l'Acte d'être divin, l'*Ipsum Esse* divin (l'Être principiel étant d'ailleurs pour nous infini) et en *Prakriti* l'ensemble des *eide*, la totalité archétypique du Verbe divin, mais non point le Verbe en tant que Personne et Acte. Or nous dit Guénon, les principes qui, dans la tradition extrême-orientale, correspondent à *Purusha* et *Prakriti* sont le ciel, *Tien*, et la terre, *Ti*. Ces deux principes doivent dont faire l'objet d'une double compréhension, la terre, *Ti*, exactement comme *Prakriti*, étant une notion à laquelle correspondent aussi bien la *materia prima* que les idées divines. Cela étant, si *Buddhi* est le Christ au plus haut des cieux, elle est le *Jen* de la tradition extrême-orientale, le *Jen* dont la fonction est d'unir le ciel et la terre, et qui est par conséquent le Médiateur. Et comme, par ailleurs, ce *Jen* (cette *Buddhi* médiatrice) est désigné dans le taoïsme comme le Fils du Ciel et de la Terre, nous sommes reportés à l'interprétation guénonienne des pôles non manifestés de la manifestation ; car si le *Jen* est le Christ, il relève de *Purusha* (de *Tien*) en tant qu'il est le Verbe divin, et de *Prakriti* (de *Ti*) en tant qu'il est l'homme Jésus dont le corps est composé de deux principes, l'un formel, l'autre la *materia prima*. Dans ce cas, par conséquent, l'humanité du Christ s'explique par *Prakriti*, soit par *Prakriti* en tant que totalité des archétypes divins dont dérive, par voie de création, la forme (l'âme) de l'homme Jésus, soit par *Prakriti* comme *materia prima* et alors la *materia prima* est la mère du Christ-Jésus[8].

4(b). Il convient donc de rapporter *Buddhi* à *Purusha* et à *Prakriti* et, ce qui est la même chose, mais dans une autre langue, *Jen* (l'Homme universel) à *Tien* (le Ciel) et à *Ti* (la Terre). C'est ce que fait Guénon quand il déclare qu' « il faut inclure d'une certaine façon *Buddhi* dans l'état de *prâjna* qui comprendra ainsi tout ce qui est au-delà de l'état individuel »[9]. (L'état de *prâjna* est l'état dit de « sommeil profond » de l'être qui dort, n'éprouve aucun désir et n'est sujet à aucun rêve.)[10] :

> « Nous avons alors à considérer dans l'Être un nouveau ternaire, qui est constitué par *Purusha*, *Prakriti* et *Buddhi*, c'est-à-dire par les deux pôles de la manifestation, "essence" et "substance", et par la première production de *Prakriti* sous l'influence de *Purusha*, production qui est la

[8] La mère de Jésus est Marie, qui exerce donc une fonction *maternelle* et *matérielle* (*mater*, *materia*). C'est pourquoi tant de représentations de la Vierge nous la donnent comme *noire* : elle est la terre noire. En égyptien, *Kemi* signifie « terre noire » d'où dérivent l'arabe *al-kimiyah* et notre mot « alchimie ». L'alchimie spirituelle est la science de la *materia* d'où se tire la Pierre. La Pierre est le Christ donné au monde par Marie : voyez *Matthieu*, XXI, 42 ; *Marc*, III, 16 ; *Actes des Apôtres*, IV, 11 ; etc.

[9] *La Grande Triade*, p. 18.

[10] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 147. L'hindouisme, avons-nous déjà dit compte quatre états, à savoir l'état de veille, l'état de sommeil avec rêve, l'état de sommeil profond et, par-delà ces trois, l'état Quatrième (*Turya*) qui est celui de l'être qui a réalisé l'Identité suprême. C'est l'état – si ce mot peut être employé en l'occurrence – de celui qui a acquis la Délivrance. C'est donc l'« état » inconditionné du Soi.

> manifestation informelle[11]. Il faut ajouter d'ailleurs que ce ternaire ne représente que ce qu'on pourrait appeler l' "extériorité" de l'Être et qu'ainsi il ne coïncide nullement avec l'autre ternaire principiel que nous venons d'envisager, et qui se rapporte véritablement à son "intériorité", mais qu'il en serait plutôt comme une première particularisation en mode distinctif. »[12]

Cet « autre ternaire » est *Sat-Chit-Ananda*, étudié dans un précédent chapitre. Nous avons alors dit, le lecteur s'en souviendra, que ce ternaire représentait l'approche la plus remarquable de la Trinité que l'hindouisme ait jamais conçue.

5. Deux ternaires, selon Guénon, sont donc à considérer. Le premier, *Sat-Chit-Ananda*, représente l'« intériorité » de l'Être principiel Ishwara ; le second, *Purusha-Prakriti-Buddhi*, l' « extériorité » de ce même Être. La fidélité de Guénon à l'Hindouisme le conduit à des conclusions que nous pouvons interpréter sans trop de difficulté, pourvu que nous ayons toujours bien présent à l'esprit que l'Être principiel est en réalité infini. Alors nous pouvons mettre le ternaire *Sat-Chit-Ananda*, du moins d'une certaine manière, en correspondance avec la Trinité des personnes divines, car *Sat* sera le Principe sans principe, *Chit* (l'Intellect divin) le Verbe et *Ananda* (la Béatitude) l'Esprit-Saint. Nous disons « mise en correspondance d'une certaine manière » car, théologiquement, il subsiste de notables différences entre le ternaire adwaitin et la Trinité des Personnes, telle que l'entend la doctrine chrétienne. Nous ne saurions mieux faire que de rapporter à nouveau ce que dit à ce sujet le Révérend Père Dandoy dans un livre que nous avons déjà cité[13], et où l'auteur identifie immédiatement *Ishwara* à *Brahma*, l'Absolu, ce qui est tout à fait légitime lorsque l'on conçoit l'Être principiel comme infini. *Brahma* est donc *Sat-Chit-Ananada*. Il est l'identité de l'Être, du Connaître et du Bien. L'Absolu est *Sat*, c'est-à-dire non pas un être, mais l'*Esse subsistens*. Il est *Chit*, c'est-à-dire, dans son Essence, Intelligence substantielle et rien d'autre. Il est *Ananda*, c'est-à-dire le Bien subsistant, le Bien *per se* (*svantara*).

6. Le ternaire *Sat-Chit-Ananda* correspond donc, dans l'ordre indiqué, à la Trinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, cela dit avec toutes les réserves qui s'imposent. Le second ternaire, selon Guénon – *Purusha-Prakriti-Buddhi* – représente l' « extériorité » de l'être principiel. Mais que signifie le mot « extériorité » ? Et comment se fait-il que *Buddhi*, dont on nous dit qu'elle est la première production de *Prakriti*, soit aussi rapportée à *Purusha* et à *Prakriti*, c'est-à-dire à l'Être principiel, en un ternaire exclusif de tout autre principe ? Il n'y a qu'une seule réponse que nous puissions donner : *Purusha* est l'*Ipsum*

[11] Il faudrait dire plutôt : « production qui *appartient* à la manifestation informelle » car celle-ci, dans la pensée de Guénon, n'est pas représentée par la seule *Buddhi*.
[12] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 152 et 153.
[13] *L'Ontologie du Vêdantâ*, pp. 31 à 33.

Esse divin ; *Prakriti* est la totalité des modèles archétypiques ; *Buddhi* est l'Homme-Dieu, le Christ, le Verbe incarné dans la création ; c'est pour cela que *Buddhi* est créée (l'homme Jésus) et tout à la fois incréée (le Verbe). Les explications que donne Guénon[14] ne sont pas extrêmement claires. Il dit bien que le ternaire *Purusha-Prakriti-Buddhi* « ne représente que l'extériorité de l'Être et qu'ainsi il ne coïncide nullement avec l'autre ternaire principiel (*Sat-Chit-Ananda*), lequel se rapporte véritablement à son intériorité ». Mais on ne comprend pas pourquoi, d'autre part, le ternaire *Sat-Chit-Ananda* « se traduit, dans l'ordre de la manifestation informelle, par celui que l'on distingue en *Buddhi* (*Brahmâ-Vishnu-Shiva*) », de sorte que « *Buddhi* est *Ishwara* » et que l'on peut dire que « la *Trimûrti* ou triple manifestation est seulement l'extériorité d'*Ishwara* ». Comme *Ishwara* est l'Être principiel, ne sommes-nous pas conduits à envisager deux « extériorités » d'*Ishwara* : celle qui est exprimée par le ternaire *Purusha-Prakriti-Buddhi*, ainsi que nous l'avons dit plus haut, et celle qui est exprimée par le ternaire *Brahmâ-Vishnu-Shiva* ? Le pire est encore que Guénon enchaîne de la manière suivante :

> « On peut dire que la *Trimûrti* est seulement l'extériorité d'*Ishwara* ; en soi, celui-ci est indépendant de toute manifestation dont il est le principe, étant l'Être même (…). Ainsi, en dehors du point de vue spécial de la manifestation et des divers états conditionnés qui dépendent de lui dans cette manifestation, l'Intellect n'est point différent d'*Atmâ*, car celui-ci doit être considéré comme se connaissant soi-même par soi-même, puisqu'il n'y a plus alors aucune réalité qui soit véritablement distincte de lui, tout étant compris dans ses propres possibilités ; et c'est dans cette connaissance de Soi que réside proprement la Béatitude. »[15]

Guénon perd ici de vue la distance métaphysique qui sépare *Buddhi* (l'Intellect) d'*Atmâ* (le Soi) – distance qu'en d'autres parties de son œuvre il a soin de souligner – puisque, au-delà de *Buddhi* se tient *Ishwara* et, au-delà de cet Être principiel fini, le Soi, *Atmâ*, l'Infini métaphysique, sans compter, entre l'Être principiel fini et le Soi, les états non manifestés dont il n'est soufflé mot. Ici, le propos de Guénon est de relier directement *Buddhi* au Soi, ce qui, par conséquent, revient à relier directement la connaissance buddhique à la connaissance suprême. Il se peut que ce soit là, en effet, une conception hindoue ; elle ne cadre pas, en tout cas, avec ce que Guénon enseigne dans *Les États multiples de l'être*.

7. Il ne faut pas oublier que Guénon nous a dit et répété que l'Être principiel n'est que l'ensemble des possibilités de manifestation. Au-delà donc de *Purusha* et de *Prakriti*, qui sont les deux pôles de l'Être principiel fini, nous

[14] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 152 à 154.
[15] Cependant, le Soi de Shankara n'a pas une connaissance réfléchie de lui-même (cf. Dandoy, *op. cit.*, p. 32, note 3).

devons considérer *Brahma* (ou *Atmâ*, ou le Soi) et la *Shakti* de *Brahma*, qui est son pouvoir opérationnel, sa *Mâyâ*. Celle-ci est, en fin de compte, rejetée par Shankara ; chez Guénon, cette *Shakti* est la Possibilité universelle, et elle ne se distingue pas de l'Infini métaphysique (le Soi, *Atmâ*), tout en s'en distinguant néanmoins – nous avons vu cela. Nous sommes donc en présence de deux couples : *Brahma* et la *Shakti* d'un côté ; de l'autre, *Purusha* et *Prakriti*. Pour notre part, nous dirons ceci : le premier couple doit être rapporté à Dieu envisagé en Lui-même, antérieurement à toute création (et cette antériorité est logique ou ontologique, mais nullement temporelle) ; le second couple concerne encore Dieu, mais Dieu en tant qu'opérateur de la création (et cet acte créateur n'est contenu dans aucune durée). Penser que les termes correspondants de ces deux couples désignent la même réalité serait une erreur. *Purusha* est l'*Ipsum Esse* divin, *Prakriti* est la totalité des modèles archétypiques, tandis que *Brahma* est la personne du Père et la *Shakti* la personne du Fils, la Sagesse incréée, « émanation toute pure de la gloire du Tout-Puissant »[16].

8. Lorsqu'il nous parle d'une « intériorité » et d'une « extériorité » de l'Être principiel[17], Guénon a bien soin de noter qu'il emploie un langage analogique et il ajoute que les deux ternaires ne coïncident pas. C'est évident. *Sachchitanânda* est entièrement non manifesté, c'est-à-dire incréé ; le second ternaire comporte un élément, *Buddhi* qui, sous un aspect, est manifesté (créé) et, sous un autre, non manifesté (incréé), parce que, à nos yeux, *Buddhi* n'est point le Verbe avant son incarnation, mais le Verbe incarné, la Réalité humano-divine, le Christ glorieux. Bien que, du point de vue de l'histoire de l'homme, l'incarnation ait eu lieu dans le temps, le Christ en gloire participe de l'éternité divine : le Christ est éternellement glorieux (et en nous unissant au Christ nous participons à cette éternité glorieuse). C'est pourquoi Guénon peut dire (mais il en ignore la raison profonde) que, conformément à la tradition hindoue, le ternaire *Sachchitanânda* est coextensif à l'être principiel et, en même temps, qu'il est traduit dans la manifestation par le ternaire *Brahmâ-Vishnu-Shiva*, qui est l'« extériorité » d'*Ishwara*[18]. Cette extériorité de l'Être principiel (dont nous disons qu'il est infini), c'est le Christ glorieux dont le trône se trouve au sommet du monde du ciel, le monde angélique, à la place qu'à l'origine occupa Lucifer. C'est l'Être divin manifesté qui unit théocosmiquement le créé à l'incréé, et c'est aussi l'Homme universel avec son bras de Clémence (*Vishnu*), son bras de Rigueur (*Shiva*) et son « cœur » de Miséricorde (*Brahmâ*). Rappelons que dans la Kabbale juive l'Homme universel est l'ensemble des dix *sephiroth* et que *Tiphereth* est le « cœur » de l'arbre séphirothique, entre la colonne de la Clémence et celle de la Rigueur.

[16] *Sagesse*, VII, 25.
[17] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 153.
[18] *Ibidem*, pp. 153 et 154.

9. L'hindouisme distingue l'état de *prâjna* de l'état suprême de Délivré (*mukta*, celui qui a réalisé la Délivrance, *moksha*) et il hiérarchise ces deux états. Le premier, est-il dit, est celui de « sommeil profond » (*sushuptasthâna*) ; le second, s'il est indescriptible, n'est pas, en tout cas, un état de « sommeil » mais au contraire un état de *conscience supérieure*. Cette distinction a son équivalent dans la mystique chrétienne. Le mystique peut perdre conscience de lui-même pendant l'union et, en quelque sorte, être « ravi en extase », « absorbé dans le divin » ; il peut aussi demeurer conscient de la merveille qui s'opère en lui. Bien entendu, quand nous parlons ici de conscience, il ne s'agit pas de la conscience psychologique ordinaire mais (dans la ligne de cette conscience d'ailleurs) d'un état de sur-conscience qui ne peut être correctement exprimé par aucun mot. La différence entre l'état de *prâjna* et l'état de *mukta* est celle-là même qu'il y a entre la réalisation dans le sommeil profond et la réalisation « les yeux grands ouverts » pour reprendre une expression qu'utilise le *swâmi* Siddheswarânanda dans le *Liminaire* au livre cité en note un peu plus loin. L'Absolu est réalisé – quand il advient qu'on le réalise ! – soit dans le sommeil profond, où il y a suspension de la conscience, – soit les yeux ouverts. Nous soutenons que ni dans un cas, ni dans l'autre n'est réalisée – sinon métaphoriquement – ce que Guénon appelle l'Identité suprême et dont la notion lui a été donnée (sinon le terme) par la lecture de Shankarâcharyâ comme cela ne se voit que trop bien dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*. Cette Identité suprême, cette réalisation de *Brahma* les yeux grands ouverts, n'est en vérité qu'une union à l'Absolu aussi parfaite qu'on peut la concevoir, à ceci près que, dans cette « expérience mystique naturelle », selon une expression dont usent fréquemment les néo-thomistes, Dieu ne révèle rien de la *richesse inouïe de sa vie intime*, richesse qu'en revanche le Christ nous a dévoilée. Voici comment s'exprime Gaudapâda, commentant la *Mândûkya-Upanishad* :

> « Ceux-là seuls ont acquis la plus haute sagesse qui demeurent inébranlables en leur conviction à l'égard du Soi – du Soi non né et toujours identique à Lui-même ; mais une telle attitude, le commun des mortels ne saurait la comprendre. Les sages admettent que la connaissance (ou la conscience) suprême est elle-même non née et dépourvue de toute relation (avec quelque objet que ce soit), et ils proclament que cette connaissance est absolument inconditionnée puisqu'elle n'est en relation avec aucune autre (….). Après avoir réalisé cette condition (inconditionnée : la connaissance de la suprême Réalité) qui ne peut être saisie qu'au prix des plus grands efforts, qui est profonde, non née, à jamais immuable, toute lumière et exempte de dualité, nous la saluons du mieux que nous pouvons. »[19]

[19] La *Mândûkya-Upanishad* a été commentée par Gaudapâda, et ses commentaires eux-mêmes l'ont été par Shankarâcharyâ, en même temps d'ailleurs qu'il commentait l'*Upanishad* elle-même. On se reportera à la « *Mândûkyôpanishad*, avec les *Karikas* de Gaudapâda et les commentaires de Shankarâcharyâ », traduction par Marcel Santon, édition Adyar, 1952, Paris. Le passage reproduit ci-dessus termine le quatrième chapitre de

10. Les commentaires de Shankarâcharyâ aux *Karikas* de Gaudapâda affirment de la façon la plus nette la connaissance du Soi. Le Soi est *Atmâ* parce que le « réalisateur » adwaitin n'est aucunement capable, ni par la connaissance de ses Écritures, ni par l'exercice ascétique de ses facultés les plus hautes, de distinguer sa lumière de la lumière spirituelle de l'Absolu ; du moins, il est dans cette incapacité au moment de l'illumination. Ainsi, une bougie allumée en plein jour ne répand aucune lumière qui s'ajouterait distinctement à la lumière du soleil – et cependant l'humble bougie, même dans ces conditions, exerce une lumière propre – une petite lumière que la lumière du soleil paraît éteindre. C'est pourquoi Gaudapâda a donné à son quatrième livre le titre d'*Extinction du tison ardent*. Il existe effectivement une expérience spirituelle qui se situe à un si haut niveau que celui à qui cette connaissance est accordée ne peut que dire : « Je suis l'Absolu » (bien qu'il n'y ait plus de « je ») tout en confessant l'irréalité, tout aussi absolue, de quoi que ce soit qui n'est pas cet Absolu même, je veux dire le Soi, *Atmâ*. Mais si les choses n'allaient que jusque-là – toute la manifestation, comme dit Guénon, étant « rigoureusement nulle » – il n'y aurait aucun sens à les dire en vue de faire triompher un point de vue qui, par lui-même, exclut tout dialogue. Or Shankara, rappelons-le, a fait non seulement œuvre de dialecticien contre ses adversaires, mais aussi œuvre de polémiste, et virulent, contre les bouddhistes[20]. C'est donc qu'il y a autre chose encore, et que la vérité n'est pas épuisée par la doctrine de la Non-Dualité absolue. Et ce qui le prouve, ce sont les poèmes dévotieux de Shankara et, pour ne prendre qu'un exemple, la *Salutation* par laquelle s'achèvent ses commentaires aux *Karikas* de Gaudapâda :

> « Je me prosterne devant ce *Brahma*, Destructeur de toute peur en ceux qui viennent prendre refuge auprès de Lui.
> …
> Je me prosterne aux pieds de ce grand Instructeur, le plus adoré parmi les adorables, Lui qui, par pure compassion envers les êtres qui se noient en l'océan de ce monde, etc.
> …
> De tout mon être, je rends hommage aux pieds sacrés (…) de son grand Instructeur…
>
> Etc., etc. »

Gaudapâda. Pour bien faire, nous devrions rapprocher ce texte des descriptions que donnent les plus grands mystiques musulmans (notamment dans le chi'isme étudié presque exclusivement par Henry Corbin) ; mais cela sera pour une autre fois, si l'occasion nous en est donnée.

[20] Le Bouddhisme, comme le jaïnisme, étaient des hérésies de l'hindouisme aux yeux de Shankarâcharyâ. Il ne faut pas chercher ailleurs le peu d'estime dans laquelle Guénon tenait le bouddhisme – qui cependant régna durant près de douze siècles sur l'Inde. Shankara ne cessa de le combattre.

À qui s'adresse aussi passionnément Shankara ? À nul autre qu'au Christ « connu dans le secret ». Aux yeux de qui ne se laisse pas abuser par les apparences, la vie sans le Christ est tellement dépourvue de sens, elle est une telle « vallée de misère » et nous sommes tellement orphelins que l'Inde en fait une épouvantable et indéfinie succession de naissances et de morts. C'est ainsi qu'est conçue là-bas la malédiction du péché originel.

11. Les mystiques musulmans auxquels nous faisions allusion en note, un peu plus haut, distinguent toujours Dieu en soi, tel qu'Il est en lui-même dans son ineffable aséité et celui qui a réalisé l'union la plus intime qui soit avec ce Dieu. L'homme présente une face créée à Dieu ; Dieu présente à l'homme sa Face incréée et l'union quand elle est réalisée, est le face à Face : alors l'homme est comme Dieu, sans qu'il y ait annihilation de son individualité et, encore moins, de sa personnalité. Car la face que l'homme présente à Dieu est ce qui définit l'homme comme personne ; et la Face que Dieu présente à l'homme est Dieu en tant qu'il est personnel, c'est-à-dire, dirions-nous, en tant qu'il est une Trinité de Personnes. L'homme, dans ce face à Face, connaît alors Dieu d'une connaissance savoureuse et non plus théorique ; mais l'homme ne connaît Dieu que dans la mesure où Dieu le connaît : l'homme se connaît selon son archétype éternel qui est dans le Verbe de Dieu. Et cette connaissance que l'homme a de Dieu et qui est mesurée par la connaissance que Dieu a de l'homme, forme une seule et même connaissance dans l'unité de l'Esprit-Saint, qui est Amour. Entre l'Adoré et celui qui l'adore subsiste toujours une différence : autre est l'Adoré, autre est l'adorant. Ce qui préserve le mystique musulman du vertige d'une identification absolue avec l'Absolu incréé, c'est la certitude, qu'il tient du *Coran*, qu'il est, lui, l'adorant, un être créé. Toutefois, en cet être créé, il y a un cœur, et au centre de ce cœur un œil qui, comme dit Maître Eckhart, est identiquement l'œil par lequel je vois Dieu et l'œil par lequel Dieu me voit ; et lorsque s'ouvre cet œil, c'est l'accomplissement – non de l'Identité suprême selon Guénon – mais du face à Face. C'est alors que vient au devant de moi, qui vais au devant de lui, l'*Ange*, comme disent les mystiques musulmans, ce qui est à comprendre comme l'Archétype divin sur le modèle duquel j'ai été créé. Ce n'est point le Père, le principe sans principe, l'Abîme insondable qui est alors rencontré, mais le Verbe du Père et, plus particulièrement, le Christ en gloire au plus haut des cieux. Mais c'est bien au Père, qu'il est impossible de voir ici-bas, que conduit le Christ, et non point pour que celui qui est ainsi conduit s'annihile ; car, puisqu'il est maintenant uni au Verbe, lieu de toutes les idées divines, il participe à la génération éternelle du Christ, *per quem omnia facta sunt*.

CHAPITRE XXXVIII : CONSCIENCE ET ACTE D'ÊTRE

1. Lorsqu'il aborde la question des possibilités que comporte l'être humain dans les limites de son individualité, « et plus particulièrement des possibilités de cet état individuel envisagé sous l'aspect de la conscience »[1], Guénon refuse de se placer au point de vue psychologique, « quoique ce point de vue puisse se définir précisément par la conscience considérée comme un caractère à certaines catégories de phénomènes qui se produisent dans l'être humain ». La psychologie, au sens moderne de ce mot, n'a en vue que la conscience « phénoménique », c'est-à-dire la conscience considérée exclusivement « dans ses rapports avec les phénomènes ». Mais Guénon, nulle part, ne se pose la question de savoir si la conscience, ce terme étant pris dans son acception la plus profonde, n'est pas aussi quelquefois un état supérieur d'éveil (*bodha*) ignoré de la psychologie ordinaire.

Souvenons-nous tout d'abord que *Buddhi*, chez Guénon, est un principe que l'on peut envisager principalement sous un triple aspect. Sous un premier aspect, *Buddhi* entre dans la constitution de l'Être principiel, avec *Purusha* et *Prakriti*[2]. Cela paraît étrange au premier abord non, certes, du point de vue de la Révélation, mais du point de vue de notre auteur qui, là-dessus, est cependant très net :

> « Nous avons à considérer dans l'Être un nouveau ternaire, qui est constitué par *Purusha*, *Prakriti* et *Buddhi*, c'est-à-dire par les deux pôles de la manifestation, "essence" et "substance", et par la première production de *Prakriti* sous l'influence de *Purusha*. »

Sous un second aspect, *Buddhi* en elle-même est la *Trimûrti* : *Brahmâ*, *Vishnu*, *Shiva*. Enfin, sous un troisième aspect, *Buddhi* est ce que Guénon appelle

[1] *Les États multiples de l'être*, pp. 59 et suiv. Nous avons déjà étudié le thème de la conscience d'être ; nous y revenons maintenant que nous savons mieux ce qu'est *Buddhi*. Certains objets de connaissance ne peuvent être traités une fois pour toutes ; ils demandent à être repris selon les différents angles d'approche qu'ils admettent.
[2] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 152.

l'Intellect cosmique ou encore, et de préférence, en évitant le mot « agent », l'Intellect « supérieur ». Ce principe est d'ordre universel ; « mais on ne doit pas oublier, ajoute Guénon, qu'il appartient déjà à la manifestation » puisqu'il procède de *Prakriti*[3]. C'est ce troisième aspect de *Buddhi* qui va maintenant nous occuper, les deux autres ayant déjà fait l'objet d'une analyse au terme de laquelle nous avons reconnu en *Buddhi* soit le Christ en gloire, *in excelsis*, soit, à un autre point de vue, l'Esprit-Saint vivificateur irradié du Christ éternel.

3. En tant que première production de *Prakriti* et Intellect universel, *Buddhi* est le second des vingt-cinq principes du *Sânkhya*, le premier étant *Prakriti* et le dernier *Purusha*. *Buddhi*, comme Intellect universel, subsume les vingt-deux autres principes qui constituent l'homme complet. Parmi ceux-ci nous retiendrons ici exclusivement *ahankâra*, le « faiseur de je », immédiatement sous *Buddhi* et, plus bas que *ahankâra*, *manas*, le mental, l'organe de la pensée raisonnable. Du point de vue de la conscience d'être, qui est un des deux objets de ce chapitre, notre attention doit se porter sur *ahankâra* et sur *Buddhi*, bien que *ahankâra* soit le premier principe d'individuation, *Buddhi* étant universelle. *Ahankâra* est la conscience d'être un « je », tel *je* et non tel autre, d'où résulte ensuite la conscience mentale d'être un *moi*. Il importe de bien comprendre cette distinction entre le *je* et le *moi*. Par là qu'il est un *je*, tout homme est déjà esprit[4], et ce n'est qu'ensuite qu'il est un *moi* pensant[5]. La pensée psychologique moderne ne s'élève guère au-delà du mental et de l'intelligence noétique et dianoétique qui est attachée à cet organe. Or on peut être un excellent mathématicien ou un excellent logicien et ignorer que l'on est esprit, pour cette raison que la conscience ne s'est pas encore élevée au degré d'*ahankâra*. On peut même dire que la métaphysique ne commence qu'avec l'accession de la conscience à ce degré ; car si *ahankâra*, le *je*, rend possible l'exercice conscient d'une pensée raisonnable, c'est l'entrée en possession de la source de cette conscience qui engage l'être humain sur la voie de la véritable méditation. Tant qu'il ignore qu'il est un *je*, encore qu'il dise « je », l'homme le plus intelligent n'est qu'un ordinateur. Il est capable d'opérations mentales, même très complexes ; mais cette faculté ne fait en aucune manière de lui un être spirituel. L'idéal serait, bien sûr, d'être à la fois, comme un Pascal, un esprit préoccupé de son principe métaphysique et une intelligence mentale appliquée à résoudre des problèmes ; le plus important, toutefois, est l'esprit – et l'esprit est conscience d'être un *je* ; pure *conscience d'être*, antérieurement à toute application de cette conscience à un *objet* extérieur au *je*.

4. Le *je* conscient est conscience d' « être en acte » ; et c'est en tant que l'être humain est une telle conscience qu'il est une *personne*, c'est-à-dire plus qu'un

[3] *Ibidem*, p. 81.
[4] Voyez le petit tableau de la page 183 de *L'Illumination du Cœur*.
[5] Certains philosophes modernes parlent d'*ego*, qui signifie exactement *je* ; mais on se rend vite compte qu'ils confondent le plus souvent cet *ego* avec le *moi*.

individu – ce qu'est seulement un chien, une abeille ou un chêne et, d'une façon générale, tout être d'ici-bas qui est un *in-dividuum*, un indivisible. Cette distinction entre la personnalité et l'individualité, René Guénon la brouille dès le début de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*. Dans le chapitre qu'il consacre à « la distinction fondamentale du Soi et du *moi* », il affirme en effet assez audacieusement que le Soi est la personnalité. Nous savons ce que Guénon entend par Soi. Sachons maintenant que :

> « Le Soi, considéré par rapport à un être comme nous venons de le faire[6], est proprement la personnalité ; on pourrait, il est vrai, restreindre l'usage de ce dernier mot au "Soi" comme principe des états manifestés, de même que la "Personnalité divine", *Ishwara*, est le principe de la manifestation universelle ; mais on peut aussi l'étendre analogiquement au Soi comme principe de tous les états de l'être, manifestés et non manifestés. Cette personnalité est une détermination immédiate, primordiale et non particularisée, du principe qui est appelé en sanskrit *Atmâ*. »[7]

5. Pour nous aussi Dieu est « personnel » ; il est même une Trinité de Personnes ; mais au-dessus d'*Ishwara* qui est ce Dieu, Guénon place le Soi ; et c'est ce Soi qu'il oppose au *moi* de la même façon qu'il oppose la personnalité à l'individualité. Or notre analyse de l'œuvre de Guénon à la lumière de la Révélation nous oblige à conclure que, dans l'homme – et encore que Dieu réside au cœur de tout être humain[8] – le soi, n'est rien d'autre – très au-dessus du mental, mais immédiatement en dessous de *Buddhi* – que ce que le *Sânkya* désigne par le mot *ahankâra*. Cet *ahankâra* achève l'être humain et en fait une personne. Si donc il convient de chercher dans l'homme le « lieu » de l'Intellect agent, qui n'a pas seulement pour fonction d'extraire les intelligibles des choses sensibles mais qui est aussi cela qui « actue » l'être humain en question, on le trouvera au sommet d'*ahankâra*, là où *ahankâra* et *Buddhi* se rencontrent ; et c'est ce « lieu » qu'on appelle métaphoriquement le « cœur » – le cœur doué d'un « œil » dont l'ouverture fait accéder l'être humain au divin, comme il est dit dans *L'Illumination du Cœur*. Ainsi, l'être humain exerce son intelligence mentale non seulement en fabricant des outils et des ustensiles, instruments qui centuplent son pouvoir sur les choses et qui sont de plus en plus complexes, ou « sophistiquées » comme on dit de nos jours, mais encore en réfléchissant *sur soi* de manière à « réaliser » le degré d'*ahankâra*. Il est bien clair d'ailleurs que l'être humain n'accède à ce degré que parce que *ahankâra* meut le mental afin que celui-ci soit transcendé. Mais *ahankâra*, qui meut le

[6] « Le Soi est le principe transcendant et permanent dont l'être manifesté, l'être humain par exemple, n'est qu'une modification transitoire et contingente (*L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 35 et 36). »
[7] *Ibidem*, p. 37.
[8] *L'Illumination du Cœur*, deuxième partie, chapitre premier. Saint François de Sales : « Non seulement Dieu est au lieu où vous êtes, mais il est très particulièrement en votre cœur et au fond de votre esprit (*Introduction à la vie dévote*). »

mental, est mû lui-même. Le mental ne serait jamais dépassé si une vertu venue d'en haut n'opérait ce dépassement ; et comme celui-ci est accession de la personne humaine au degré d'*ahankâra*, là où s'affirme la conscience d'être un *je*, nous devons convenir que la source de cette vertu est au-delà d'*ahankâra*, c'est-à-dire en *Buddhi*. Ce qui est donc proposé à la méditation métaphysique, c'est, en dernière analyse, d'accéder à la *boddhéité*. Non que le spirituel ait à devenir *Buddhi* ; il ne devient jamais identique à *Buddhi* ; mais il peut accéder à la conscience du « lieu » où *ahankâra* se trouve uni à *Buddhi*[9]. Et ce mouvement ne peut s'expliquer par une initiative mentale (*manas*), car le « moins » est incapable du « plus », mais par une attraction qu'exerce *Buddhi*, car le « plus » peut faire que le « moins » se dépasse. La conscience d'être humaine ne s'élèverait jamais, ou n'acquerrait jamais une dimension nouvelle si elle n'était activement incitée à le faire. Que l'on considère *Buddhi* comme le Christ en gloire ou comme l'Esprit-Saint vivificateur, toujours est-il qu'elle est le moteur qui conduit le *je* humain à proximité du JE divin – le JE du *Ego sum qui sum* ; et ainsi elle est la médiatrice, christique ou spirituelle, qui établit un *pont* (elle est *pontifex*) reliant la créature humaine à l'Être divin infini.

6. L'important est l'acte d'être de l'homme, son *ipsum esse* qui, par sa relation à l'*Ipsum Esse* divin fait, d'une part, que l'homme est capable d'entrer dans la conscience supérieure de son être et, d'autre part, que l'âme humaine est spirituelle et riche d'un intellect agent. L'*ipsum esse* humain vient de Dieu, qui est l'*Ipsum Esse* infini ; et c'est par son acte d'être, son exister, l'*ipsum esse*, que l'homme peut dire consciemment *ego sum* – et, par suite, *cogito*, et non pas, comme le voulait Descartes, *cogito ergo sum*. Le principe premier de l'homme, dans l'ordre du créé, n'est pas sa pensée mais son acte d'être, lequel n'est pas un objet de pensée mais fait qu'il y a pensée, pensée raisonnable[10]. Mais l'acte d'être de l'homme, son *ipsum esse*, ne s'explique que par sa relation à l'*Ipsum Esse* divin ; et ce qui fonde cette relation, c'est le Christ, médiateur éternel ou l'Esprit-Saint qui vient du Christ éternel. En termes hindous, la relation de l'*ipsum esse* humain à l'*Ipsum Esse* divin est établie par *Buddhi*. Toute méditation métaphysique qui n'est pas ordonnée à cette vérité que le Christ est le Médiateur, éternel et existentiel, est inévitablement condamnée à refuser à l'âme humaine un intellect agent, c'est-à-dire *actif*, et à placer, entre Dieu et la créature humaine, un intellect agent « séparé » – qui sera *Buddhi*. D'un certain point de vue, Guénon n'est pas éloigné des philosophes arabes qui n'accordent pas à l'âme humaine un intellect agent qui lui soit propre, mais qui posent entre tous les individus humains et Dieu un intellect agent séparé. Nous pensons au

[9] C'est le face à Face dont nous avons parlé à la fin du chapitre précédent.

[10] L'*ipsum esse* humain, c'est l'exister, et l'exister n'est pas conceptualisable ; il n'y a pas une *essence* (ou une notion) de l'exister. Au contraire, extérieur à toute essence, l'exister, l'*ipsum esse*, est ce par quoi une essence manifeste *ce* qu'elle est. C'est dire que la saisie intellectuelle de l'exister relève de l'*intuition* (de *intueri*, avoir les yeux sur, regarder) : il s'agit d'une dimension de l'être qui échappe à la simple pensée noétique et dianoétique (à la pensée discursive fondée sur l'intelligibilité des notions).

contraire que tout être humain dispose d'un intellect agent, d'où vient que l'âme humaine est spirituelle et qu'à cet intellect agent correspond le sommet d'*ahankâra* auquel se réfère la conscience d'être un *je*. Nous pensons en outre qu'entre l'Être principiel infini et cette âme humaine, spirituelle et *ahankârique*, se tient *Buddhi*, c'est-à-dire le Christ médiateur en gloire ou, sous un autre angle de vision, l'Esprit-Saint.

L'acte d'être de l'homme, son *ipsum esse*, est un acte créé. Il faut entendre par là que l'*ipsum esse* humain, s'il vient de Dieu, est exercé par chaque homme individuel. Rappelons cette image que nous avons plusieurs fois utilisée : Dieu est le soleil ; l'être humain individuel est un miroir, un miroir créé ; le rayon existencificateur vient du soleil divin et devient humain *par là que le miroir le réfléchit et l'exerce*. L'homme est vivant parce qu'il a été créé capable, par le sommet de son *ahankâra*, d'exercer, pour son propre compte, l'acte existencificateur qui lui vient de Dieu et, plus précisément, de l'Esprit-Saint qui émane du Christ buddhique, du Christ éternel ; et c'est pourquoi l'Esprit-Saint, qui procède du Père et du Fils comme d'un principe unique, est appelé le Vivificateur. Lorsque ce divin rayon touche la substance humaine, celle-ci devient *active*, c'est-à-dire *spirituellement vivante*, parce que ce rayon, en sa source, est *Ipsum Esse* dans la mesure même où il est buddhique, émanant du Verbe incarné en gloire. Car *Buddhi* est, tout à la fois, nous l'avons noté à diverses reprises, et le Verbe incarné en gloire et le rayon vivificateur qui émane de lui. N'est-ce pas ce que dit l'Évangile de saint Jean quand il nous est rapporté que le Christ ressuscité dit aux disciples, en soufflant sur eux : « Recevez l'Esprit-Saint (*Jean*, XX, 22). » ? Plus tard, à la Pentecôte, cet Esprit sera répandu publiquement et avec profusion, et cette descente inaugurera le temps de l'Église ouverte à tous les peuples – et fondée par le Christ.

7(b). L'intellect agent est, en général, décrit assez sommairement comme la faculté, en chaque être humain, d'extraire les formes intelligibles en puissance dans les substances individuelles connues par les sens. Il le peut, en effet, puisqu'il est en acte dans une intelligence qui, pour le reste, et à l'origine, n'est qu'en puissance. Mais il ne suffit pas d'assigner à l'intellect agent cette fonction. Il est certain que si l'intellect agent est acte, il actualisera l'intelligence en y déposant les espèces intelligibles tirées des choses sensoriellement connues. Cela étant, la question qui se pose est la suivante : si l'intellect agent est acte, quelle est la source de cet acte ? La réponse est que cette source ne saurait être que l'*Ipsum Esse* divin, l'Acte d'être infini. Il ne s'ensuit pas que l'*ipsum esse* de chaque être humain soit l'*Ipsum Esse* divin. C'est bien l'*Ipsum Esse* divin qui illumine l'intelligence humaine créée, de sorte que, par un certain côté (le « sommet » d'*ahankâra*), toute intelligence humaine est riche d'un intellect agent ; mais il faut préciser que chaque intelligence humaine reçoit le Rayon divin à proportion de sa capacité de réception – et exerce donc ce qu'elle

reçoit dans la mesure que détermine cette capacité. Ainsi, c'est bien l'*Ipsum Esse* divin qui est à l'œuvre dans chaque intelligence humaine ; néanmoins, tout intellect agent est le bien propre de l'intelligence qu'il illumine et qu'il dote d'un *ipsum esse* particulier. Soutenir que l'*ipsum esse* de chaque être humain est proprement et directement l'*Ipsum Esse* divin reviendrait à dire que le soi de tout homme (il ne s'agit pas du Soi de Guénon) serait Dieu lui-même et nous rejetons une telle conception. Seulement ceci reste vrai : lorsque, en climat non chrétien, le mystique réalise son soi *ahankârique*, il est dans une incapacité foncière de saisir que son acte d'être est autre que l'Acte d'être de Dieu. Du même coup, toute la création s'éteint, incluse l'individualité de celui qui fait cette expérience. Nous n'insisterons pas sur ce thème que nous avons amplement développé précédemment, dans ce livre et ailleurs.

8(a). La lumière buddhique – le rayon de l'Esprit-Saint – produit en l'être humain la conscience du « je » individuel – *ahankâra*, la conscience d'être tel et non pas un autre. Ce qu'on voudrait pouvoir lire dans l'œuvre de Guénon et ce que précisément on ne trouve pas, c'est une définition suffisante ou, même, une description, une « monstration » de la conscience, d'abord de la conscience ordinaire, à laquelle se référerait la conscience psychologique vulgaire, ensuite de la conscience profonde (ou supérieure) qui résulte de l'ouverture de l'œil du cœur lorsque *ahankâra* est réalisé comme relevant du « lieu » buddhique. Mais sur tout cela notre auteur reste muet, se contentant d'affirmer que la conscience n'est pas un principe universel :

> « La conscience, dont nous ne prétendons d'ailleurs pas donner ici une définition complète, ce qui serait sans doute assez peu utile[11] est (…) quelque chose de spécial, soit à l'état humain, soit à d'autres états individuels plus ou moins analogues à celui-là ; par suite, elle n'est aucunement un principe universel et si elle constitue cependant une partie intégrante et un élément nécessaire de l'Existence universelle, ce n'est que exactement au même titre que toutes les conditions propres à n'importe quels états d'être, sans qu'elle possède à cet égard le moindre privilège, non plus que les états auxquels elle se réfère n'en possèdent eux-mêmes par rapport aux autres états. »[12]

Voilà donc la conscience remise à sa place, qui n'est pas bien grande dans l'optique de Guénon. Et la conclusion qu'on peut tirer de ce rude traitement est que ni l'état buddhique ni, à plus forte raison, l'état d'Être principiel (et encore moins celui qui correspond à l'Identité suprême) ne sont des états de

[11] En note : « Il arrive, en effet, que pour des choses dont chacun a par lui-même une notion suffisamment claire, comme c'est ici le cas, la définition apparaît comme plus complexe et plus obscure que la chose elle-même. »
[12] *Les États multiples de l'être*, p. 61.

conscience. Ce sont donc des états inconscients. À ce titre, quel intérêt peuvent-ils présenter ?

8(b). L'état de veille ordinaire est bien un état de conscience, mais c'est le plus inférieur de tous, si l'on excepte la demi-conscience propre à l'état de sommeil avec rêves ; et c'est pourquoi, sauf accident, il est commun à tous les hommes. Je dis que c'est un état vulgaire, un état de déchéance ; car si, chez tous les hommes, la conscience d'être, qui a sa source dans le Rayon divin vivificateur, s'intensifiait en conscience profonde, chacun s'éveillerait aussitôt dans la stupeur, et les hommes se diraient les uns aux autres : « Qu'est-ce que nous faisons ici-bas ? Quel est ce mystère ? Où donc est Dieu, que nous nous jetions à ses pieds ? » Les hommes, de leur sordide condition ordinaire, qui est d'ignorer Dieu, se trouveraient en effet placés dans une situation insoutenable ; en chacun l'œil du cœur se serait ouvert, et la plupart ne seraient aucunement préparés à cette ouverture redoutable. La conscience ordinaire, qui est absence de conscience profonde, caractérise l'état peccamineux des hommes qui vivent sans s'en apercevoir et sont dépourvus de l'*étonnement* (ici, d'exister) dont parle Aristote[13]. Aussi font-ils mille actions dépourvues de sens et inutiles et, trop souvent, font-ils le mal. Or – et voilà aussi un point que pour le moment nous laisserons de côté – la conscience profonde, quand elle n'est pas soutenue par une grâce particulière, est toujours aussi le sentiment du mal irrémédiable (semble-t-il) qui caractérise l'humaine condition. C'est que le mal, en dernière analyse, n'est que la conséquence de l'oubli de Dieu. Si tous les hommes s'éveillaient métanoétiquement, la plupart, en réalisant leur soi, réaliseraient qu'ils sont à jamais rejetés de Dieu : ils seraient « convertis » avec une implacable nécessité, pour leur damnation… Mais Dieu veut-il cela ? Il veut bien plutôt que des profondeurs de l'abîme l'homme se convertisse *librement* par un « retournement » de son esprit sous la mouvance de l'Esprit-Saint. La conversion est alors une préparation à la réception de la radieuse lumière métanoétique avec laquelle apparaît la conscience profonde.

9(a). Si Guénon, nulle part, ne formule une définition satisfaisante de la conscience, cette grave lacune vient de ce qu'il est dépourvu de l'intuition de l'*ipsum esse*, de l'acte d'être qui achève la substance individuelle humaine en la dotant d'une conscience particulière, laquelle est appelée à une intensification dans la lumière incréée. Chez Guénon, l'homme est strictement un individu ; il n'est jamais une *personne*, je veux dire un individu doué de spiritualité et capable, sans se nier ni se perdre, d'accéder à la lumière buddhique qui est vivificatrice et existencificatrice. Réduisant la condition humaine à l'individualité, Guénon expose que c'est l'être « actuellement dans l'état

[13] « C'est l'étonnement qui poussa comme aujourd'hui les premiers penseurs aux spéculations philosophiques (…). Apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (*Métaphysique*, A, 2, 982b, 10 et suiv.). »

humain » (donc le Soi et non la personne humaine) qui est capable, en dépouillant toute individualité par la connaissance, de transcender son actuelle condition pour revêtir tout d'abord la condition universelle propre à l'état buddhique. Je dis : « tout d'abord », car l'état buddhique n'est encore, pour Guénon, qu'une étape sur la voie qui mène à la réalisation du Soi (qui échappe absolument à toute espèce de condition) encore que le Soi puisse être réalisé directement et dès ici-bas, l'« être » franchissant alors d'un seul bond tous les états intermédiaires et obtenant la Délivrance par l'Identité suprême. Mais que signifie ce dépassement, s'il n'est pas accompagné de la conscience de dépasser ? Qu'est le Soi de Guénon s'il n'est pas conscience de soi ?

9(b). La conscience métanoétique, ou conscience profonde ou, encore, conscience supérieure, est une extrême intensification de la conscience ordinaire sous la mouvance de l'Esprit-Saint vivificateur. C'est la même conscience qui est tantôt lumineuse et quasi divine et, tantôt, obscure et « trop humaine », hélas. Il faut aussi écarter l'idée qu'en s'élevant l'être humain entre dans la « conscience de sa conscience ». Il n'en est pas ainsi car, de ce pas, on remonterait à l'infini : après la conscience de la conscience, il faudrait poser la conscience de la conscience de la conscience, et ainsi de suite, sans fin. Ce dont il s'agit est l'éveil de la conscience d'être et son intensification progressive et proportionnée à la capacité de réception de la substance individuelle humaine considérée, cette capacité de réception ou, mieux, d'assumation, variant selon les individus. Une autre conception moderne est qu'il n'y a de conscience que « positionnelle ». L'être humain (le *sujet*) ne serait conscient que dans la mesure où il est en relation cognitive avec quelque *objet*. Cette thèse devrait être discutée. Bornons-nous à ceci : il peut y avoir une conscience d'être, en quelque sorte absolue, en l'absence de toute relation cognitive de l'intellect avec un objet, serait-ce un objet de pensée, non point que tout objet aurait disparu (ce qui n'advient qu'après la mort), mais en ce sens que tout objet est *éteint* par la réalisation de la *grande Métanoia* ; et *éteint* signifie dépourvu d'acte d'être[14]. Ce qui subsiste alors en acte, c'est le soi humain (non le Soi de Guénon) en tant qu'il reçoit de plein fouet l'*Ipsum Esse* divin, de sorte que, sur le moment, l'*ipsum esse* de la créature ne se distingue pas de l'*Ipsum Esse* divin. Ainsi, la conscience d'être créaturielle est portée à son comble en même temps que la créature est comme anéantie. C'est là ce que veut dire l'expression « identité suprême » pour autant qu'elle ait un sens acceptable ; et c'est cette connaissance indicible, qui révèle à la créature son néant en l'absence de tout médiateur susceptible de la relier à l'Être infini, que le vêdantisme affirme qu'il faut réaliser au prix d'une « rupture » d'avec tout le manifesté, lequel révèle alors son caractère illusoire et irréel dans la mesure où il est considéré en lui-même et abstraction faite de toute relation l'unissant à son créateur. Je n'insisterai pas

[14] J'abrège, mis il est entendu qu'un objet de pensée n'a d'autre acte d'être que celui d'un sujet pensant. Précisément, la grande *Métanoia* rigoureuse éteint même le moi, qui est ce sujet pensant.

sur tout cela, ayant traité de la *grande Métanoia* dans *L'Illumination du Cœur* ; mais je dois rappeler cette circonstance importante que la connaissance métanoétique peut être ressentie comme une béatitude ou comme une malédiction, suivant qu'elle est opérée en régime de Clémence, et même de Miséricorde, ou en régime de Rigueur. Les témoignages qui nous sont parvenus de Shankarachârya attestent le caractère béatifiant de sa « vision » métanoétique. Il faut alors affirmer qu'en un tel cas, et de quelque façon, le Christ médiateur, qui prodigue le Saint-Esprit vivificateur, est inclus dans la vision même, encore qu'il soit évidemment impossible, même à un Shankara, d'articuler ce mystère. Il est indispensable de bien discerner les deux aspects opposés que peut revêtir la connaissance métanoétique (en régime de Clémence et en régime de Rigueur) et, d'autre part, de bien distinguer que la vision métanoétique béatifiante peut se produire en climat non chrétien aussi bien qu'en climat chrétien. Et quand c'est en climat chrétien qu'elle se produit, Dieu se révèle ouvertement ; c'est la Trinité des Personnes qui, par la médiation du Christ, est assentie aussi fortement que le permet l'actuelle condition humaine. Et cela étant vu, il est vu aussi que cette Trinité est *créatrice* du monde qui est le nôtre, ce qui veut dire que ce monde n'est pas une gigantesque illusion.

10. Il me semble que Guénon est un peu trop expéditif lorsqu'il déclare, comme nous l'avons rapporté plus haut, qu'il serait assez inutile de donner une définition complète de la conscience, sous prétexte qu'il arrive que pour les choses dont chacun a par lui-même une notion suffisamment claire, « comme c'est le cas ici », la définition apparaît plus complexe et plus obscure que la chose elle-même. La vérité est que Guénon élude le problème, faute, peut-être, d'une expérience personnelle adéquate. C'est pourquoi il se croit autorisé à déclarer que la conscience est propre à certains états individuels et qu'elle n'est aucunement un principe universel, ce qui signifie, si je comprends bien, qu'il n'y a pas de conscience au degré de *Buddhi*, affirmation que nous rejetons catégoriquement. Cependant notre auteur dit encore que la conscience « est manifestement ce par quoi l'être individuel participe à l'intelligence universelle », c'est-à-dire à *Buddhi*. Mais comme il ajoute, réserve bien significative, que « la conscience est quelque chose de spécial à l'état humain »[15], on ne voit pas le bénéfice qu'il y a à rapporter la conscience humaine à une *Buddhi* qui en serait le principe sans être elle-même référable à un état de conscience.

[15] Ou, ajoute-t-il, aux états individuels plus ou moins analogues à l'état humain. Il est fait allusion ici à une théorie qu'à la vérité on ne trouve que chez Guénon, et selon laquelle, dans des cycles d'existence autres que celui qui est spécifié par l'état humain, se trouveraient des êtres analogues à l'être humain et doués de conscience, mais qui ne seraient pas des hommes. On peut se demander en quoi de tels êtres seraient analogues à l'homme et en quoi ils s'en différencieraient, puisque ces êtres individuels ne seraient ni des anges, ni des bêtes.

11. Puisque Guénon juge inutile de donner une définition de la conscience *en général* ou seulement un aperçu descriptif de celle-ci, nous nous risquerons à poser que, pour un être, la conscience est, en premier lieu, la connaissance de son identité. Je suis conscient d'être tel et non pas un autre ; et cette connaissance est une intuition, une connaissance évidente, directe, immédiate, antérieure à la connaissance de CE que je suis essentiellement. Être conscient de soi, c'est se connaître comme *ipsum esse*, comme « exister » ou existant – comme « être en acte ». Cette conscience d'être n'inclut la connaissance « claire et distincte » ni de ce que je suis quand j'analyse mon âme, ni de ce je suis capable de faire ; mais il n'y a aucun doute que ces connaissances, une fois réalisées, n'enrichissent la conscience première que j'ai de moi-même. Un être humain peut se faire bien des illusions sur son compte ; du moins, sauf s'il sombre dans la démence, il sait immédiatement qu'*il est*[16]. Toutes les méditations de Descartes à la recherche d'une certitude première – qu'il trouve finalement en pensant qu'il pense – reposent sur une confusion entre l'être et le connaître ; car chercherait-il une certitude première s'il ne la possédait déjà du seul fait qu'il la cherche ? Avant de chercher, il est celui qui cherche ; il est un « je » en quête de la vérité ; il *est* donc, préalablement à la mise en action du doute hyperbolique. Voilà la certitude première : *sum*. Toute la question est ensuite de savoir *ce* que je suis (et Descartes, pour son compte, déclare que l'être qui pense est pensée). Mais alors ce n'est point *cogito ergo sum* qu'il faut dire mais *sum ergo cogito*. Et si je suis capable de dire *sum*, c'est parce que je suis conscient de moi-même ; et, en ce sens, « je » connaît « moi »[17].

[16] Il est également entendu que, de la naissance à l'âge adulte, la conscience va en se développant. Elle passe de la puissance à l'acte, comme l'être vivant lui-même qui tend vers son entéléchie ; et cela va de soi puisque conscience de soi et acte d'être sont une seule et même réalité. Cela ne veut pas dire que l'être est réductible au connaître. Il n'est pas indispensable de connaître pour être ; mais pour qu'il y ait connaissance, il est nécessaire de poser un sujet connaissant, c'est-à-dire un être. En Dieu seul Être et Connaître sont absolument une seule et même chose (saint Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, livre quatrième, VIII, 5, qui renvoie d'ailleurs au livre premier, XL).

[17] Ce rapide coup d'œil demanderait, cela va de soi, à être longuement commenté. En particulier se poserait la question des interruptions de la conscience, comme dans le sommeil profond, les évanouissements, le coma, etc.

CHAPITRE XXXIX : ILLUSION ET RÉALITE

1. C'est une thèse fondamentale de Guénon : le Soi transmigre indéfiniment d'un état illusoire – par rapport à la Réalité suprême (le Soi lui-même) – à un autre état tout aussi illusoire et cela jusqu'à ce que, enfin, se produise la réalisation qui le libère à jamais de toute entrave, de toute ignorance, de toute illusion. Nous devons nous interroger tout d'abord sur le sens du mot « illusoire » et voir en quoi l'illusion, chez Guénon, diffère de l'irréalité pure et simple.

2. La manifestation, écrit notre auteur, est illusoire – c'est la « grande illusion », *Mahâ-Mohâ*[1] – mais on ne peut dire quelle soit totalement irréelle, sans quoi elle serait un pur néant ; elle est seulement une « moindre réalité » par rapport au Principe, le Soi, qui est la Réalité absolue ; et elle est une « moindre réalité »[2] – et non une irréalité – en raison de sa dépendance à l'égard du Principe. Au premier abord, cette vue ne semble pas éloignée de la nôtre car nous disons, nous aussi, que la création, telle qu'elle se présente à nous, est moins réelle que le Créateur. Il y a toutefois, entre la conception de Guénon et la nôtre, cette différence capitale que, pour nous, le Principe suprême ne *manifeste* pas, et avec nécessité, des possibilités dont les réalisations sont en fin de compte illusoires, mais qu'il *crée* – toutes les créatures, à l'état archétypique, se trouvant virtuellement dans le Verbe Et si nous reconnaissons que la création est une relation qui n'est réelle que du point de vue de la créature – d'où vient la « moindre réalité » de celle-ci – nous ajoutons que la présence réelle de Dieu au sein de la création (la *Shekinah* christique) assure à cette création une densité

[1] La *Shakti*, Possibilité universelle dont dérive la manifestation, ne peut être qu'un aspect du Principe (*Brahma-Atmâ*, le Soi), et si on l'en distingue pour la considérer « séparativement », elle n'est plus que la grande illusion, *Mahâ-Mohâ*, c'est-à-dire *Mâyâ* (*L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 108, note 3). Rappelons que, pour nous, la *Shakti* est le Verbe (la Sagesse) envisagé abstraction faite de la création, mais contenant en lui toutes les virtualités créaturielles.

[2] *L'Hommeet son devenir selon le Vêdantâ*, p. 44. Même référence pour la citation qui suit.

ontologique qui justifie la créature humaine dans le sentiment qu'elle a d'exister réellement. En fait, la « moindre réalité » de Guénon signifie, lorsque l'on va au fond des choses, que la création est illusoire de la même façon qu'un rêve est illusoire par rapport à la réalité que l'on retrouve au réveil, une fois le rêve dissipé. « Moindre réalité » ne signifie donc pas illusion pour une conscience chrétienne, tandis que, pour Guénon, « moindre réalité » et illusion sont synonymes. Après avoir affirmé que le Principe suprême (c'est-à-dire le Soi) est la Réalité absolue, il écrit :

> « Tout le reste, sans doute, est réel aussi, mais seulement d'une façon relative, en raison de sa dépendance à l'égard du principe et en tant qu'il en reflète quelque chose, comme l'image réfléchie dans un miroir tire toute sa réalité de l'objet sans lequel elle n'aurait aucune existence ; mais cette moindre réalité, qui n'est que participation, est illusoire par rapport à la Réalité suprême, comme la même image est aussi illusoire par rapport à l'objet ; et si l'on prétendait l'isoler du principe, cette illusion deviendrait irréalité pure et simple. »

3(a). Entendons-nous bien. Pour une conscience chrétienne aussi la créature par elle-même et en elle-même – c'est-à-dire considérée abstraction faite de son créateur – n'est rien. Néanmoins, la création n'est pas une gigantesque illusion – précisément parce qu'elle n'est pas une « manifestation » ayant pour principe l'Infini métaphysique[3], mais qu'elle est l'œuvre d'un Dieu d'amour et personnel, dans la mesure où ce Dieu est une Trinité de Personnes. De plus, dans sa comparaison du miroir où l'objet est réfléchi, Guénon ne tient pas compte du miroir lui-même sans lequel il n'y aurait aucune réflexion possible ; et ainsi, il n'est pas vrai que l'image réfléchie tire *toute sa réalité* du seul objet qui s'y mire. Sans l'objet, assurément, il n'y aurait pas d'image ; mais il n'y en aurait pas non plus si le miroir faisait défaut. Peu importe, d'ailleurs, puisque le dernier mot de l'affaire est que, comme nous l'avons dit tant de fois (parce que Guénon lui-même n'a cessé de le répéter), au regard du Principe supérieur – le Soi, l'Infini métaphysique – toute la manifestation est « rigoureusement nulle ». Or, s'il en est ainsi, si vraiment à l'égard du Principe suprême la manifestation est *rigoureusement nulle*, ce n'est pas assez dire que de la déclarer illusoire ; le vrai est qu'elle est une rigoureuse irréalité, et non point une moindre réalité. Comprenons bien ceci : derrière une chose illusoire, il y a ce par quoi l'illusion est rendue possible, de même que, derrière l'image d'un objet dans un miroir, il y a le miroir sans lequel il n'y aurait aucun objet réfléchi. Ainsi que le monde (la manifestation) soit illusoire ne signifie pas qu'il soit rigoureusement irréel

[3] Gardons-nous de dire que la manifestation « émane » de l'Infini métaphysique ; Guénon rejette cette conception, car l'idée d'émanation est celle d'une sortie hors de quelque chose et corrélativement d'une réception dans quelque autre chose. Or rien ne « sort » du Tout universel. « La multiplicité est comprise dans l'unité primordiale, et elle ne cesse pas d'y être comprise par le fait de son développement en mode manifeste. » Cf. *Les États multiples de l'être*, p. 47, note 2.

car l'illusion dissipée, il reste le support de cette illusion, support qui fait illusion en se donnant pour autre que ce qu'il est vraiment. Lorsque nous est proposé l'exemple du morceau de corde qui, au crépuscule, est pris pour un serpent – un serpent qui glace d'effroi – et qui, en pleine lumière, se révèle n'être qu'un morceau de corde[4], il y a illusion de la part de celui qui a pris ce morceau de corde pour un serpent, assurément ; mais l'illusion dissipée, il reste le morceau de corde, lequel est réel par rapport à l'apparence illusoire. L'exemple, de toute façon, est défectueux car un morceau de corde fait partie de la manifestation ; or, dans la question qui nous occupe, c'est la manifestation tout entière qui est en jeu. Dans l'exemple, l'illusion dissipée, il restait le morceau de corde ; s'agissant maintenant de la manifestation tout entière, et l'illusion dissipée, que dirons-nous ? Deux réponses sont possibles. La première consiste à dire que l'illusion dissipée, il ne reste *rien*, ce qui veut dire que ce qui reste est purement et simplement irréel. En ce sens, la manifestation n'est pas seulement illusoire ; pour l'œil de la connaissance vraie, elle est « rigoureusement nulle », c'est-à-dire parfaitement irréelle. Il subsiste bien quelque apparence, mais celle-ci est appelée à disparaître absolument :

> « Une fois les répercussions d'actes épuisées, il (le Délivré) mourra ; et alors il obtiendra enfin la *vidyâ* (connaissance) parfaite. Il se retrouvera *Brahma* (…). L'univers aura sombré dans le néant, d'où jamais il n'était sorti. »[5]

Ici, les choses manifestées renvoient bien à un support, qui est *Brahma-Atmâ* ; mais ce support annule absolument ce qu'il supporte de sorte que, pour la connaissance shankarienne et guénonienne, ce support ne supporte rien.

3(b). Telle est la première réponse, celle de Shankara et de Guénon ; et selon celle-ci, au regard du Soi, la manifestation est parfaitement illusoire parce qu'elle est parfaitement irréelle (« rigoureusement nulle »). La seconde réponse dit au contraire que si le monde (l'univers, la manifestation totale) fait illusion, elle n'est pas pour autant irréelle aux yeux du Soi (c'est-à-dire de Dieu) ni rigoureusement nulle. L'illusion dissipée, il reste *quelque chose* qui était précisément ce qui faisait illusion ; et ce quelque chose n'est pas *rien*, il est une réalité relative – non point un néant – réalité dont il s'agit maintenant d'expliquer la présence, en partant de cette double négation que, n'étant pas rigoureusement nul au regard de l'*Être infini*, le monde n'est *ni absolument réel* (Dieu seul est l'absolue réalité, *al-Haqq* comme dit l'ésotérisme musulman) *ni absolument irréel*, ainsi que le soutient Guénon quand il déclare la manifestation rigoureusement nulle au regard du Soi[6]. L'erreur de Guénon ne

[4] Shankarachârya, commentaire au XII[ème] *mantra* de la *Mandûkyôpanishad, op.cit*.
[5] R.P. Dandoy, *Ontologie du Vêdantâ*, p. 133.
[6] Shankara ne résume pas tout l'hindouisme, et celui-ci a très bien vu que le monde n'est ni absolument réel ni absolument irréel. Or, s'il n'est pas absolument irréel, c'est qu'il est revêtu d'une certaine réalité. Celle-ci, à

consiste pas à passer du relativement réel à l'illusoire, car ce passage doit être effectué, mais de passer du relativement réel (moindre réalité) à l'irréalité pure et simple : énoncer que la manifestation est *rigoureusement nulle* au regard du Soi, c'est dire qu'elle est parfaitement irréelle.

Donc, aussi longtemps que le monde se donne pour l'unique réalité, il est illusoire en ce sens qu'il fait illusion. Toutefois, l'illusion dissipée par la connaissance, il demeure qu'il est relativement réel. Or l'illusion que le monde est l'unique réalité est dissipée par la connaissance que Dieu est la suprême Réalité, créatrice du monde, et que Dieu n'a pas créé le monde en vain.

3(c). En effet, c'est la certitude que le monde a été créé et qu'il se trouve dans une relation réelle à son créateur, qui vient à notre secours lorsque nous inclinons à penser, à la suite de Shankara et de Guénon, que cette manifestation est moins encore qu'une illusion puisqu'en réalité, aux yeux du Soi, elle est rigoureusement nulle et que son apparence est appelée à disparaître aussi totalement qu'un rêve oublié au moment du réveil. Mais que le monde soit une création (non point du Soi guénonien et shankarien, mais d'un Dieu personnel – et personnel parce que, répétons-le, ce Dieu est une Trinité de *Personnes*), cette certitude ne nous est donnée que par la Révélation. L'intelligence, privée de celle-ci, ne peut que dire, comme Platon et Aristote, qu'il est nécessaire de poser une Cause, elle-même dépourvue de cause, pour rendre compte des êtres manifestés ; et cette Cause suprême est Dieu ou *Brahma*. Mais l'intelligence, en l'absence de la Révélation, ne peut aller plus loin. Il est nécessaire de faire intervenir la foi ; si cela n'est pas possible, il est nécessaire de conclure au néant de toute existence individuelle manifestée. La religion chrétienne (et aussi le judaïsme et l'islamisme bien que, dans ce dernier cas, il faille distinguer un exotérisme religieux d'un ésotérisme métaphysique, du moins d'après ce que nous dit Guénon) est « cosmique » au meilleur sens de ce terme ; le vêdantisme shankarien est acosmique : le monde est de trop, le monde est inexplicable, le monde doit être rayé. Mais voyez le spectacle qui nous est offert :

> « Paradoxe shankarien : sa vie (celle de Shankarachârya) a contredit son enseignement. Le maître qui prêchait le renoncement au monde, la non-action, n'a pas été lui-même se terrer dans une grotte himalayenne. Il a parcouru sans trêve le pays, écrit sans relâche, instruit ses disciples, répandu sa doctrine. »[7]

3(d). Nous avons déjà signalé cette inconséquence. Si le monde est rigoureusement nul aux yeux du « Délivré » qui a réalisé le Soi, qu'y fait encore

son tour, exige que soit substituée à la notion de Soi (*Atmâ*) celle de Dieu en tant que créateur. (Cf. Dandoy, *Ontologie du Vêdantâ*, p. 47.)

[7] Paul Martin-Dubost, *Çankara et le Vêdantâ*, édition du Seuil, 1973, p. 40. Je suis convaincu que le lecteur ne me tiendra pas rigueur de répéter, de loin en loin, certaines citations.

Shankara, le réalisateur de la Délivrance (*Moksha*) ? Mais si Shankara a quelque raison de tenir compte du monde, c'est que celui-ci n'est pas rigoureusement nul au regard du Soi. Là-dessus aussi nous nous sommes déjà expliqué : le comportement de Shankara n'est pas contradictoire parce que sa Délivrance a coïncidé avec la connaissance du Christ éternel, connaissance *dans le secret*, et par conséquence indicible, inexprimable, mais suffisante pour que, en certains cas, le *Mukta* puisse, sans contradiction, continuer à agir et à enseigner dans le monde – dans ce monde qui, en définitive, n'est pas aussi parfaitement irréel qu'on veut bien nous le donner à entendre. Et ce qui précède s'applique encore à tel spirituel musulman, censé, comme Ibn 'Arabi, avoir réalisé l'Identité suprême et qui, cependant, comme si ce monde avait quand même quelque réalité, continue à déployer en son sein une activité souvent considérable.

Quant à Guénon, s'inspirant en cela précisément de l'ésotérisme musulman, il expose ce qui suit. Dans la « réalisation totale de l'être » (le Soi) il y a lieu d'envisager l'union de deux aspects qui correspondent à deux phases de celle-ci : l'une *ascendante*, par laquelle l'Identité suprême est pleinement et effectivement réalisée, l'autre *descendante*, par laquelle le « délivré » fait retour à la manifestation[8]. À vrai dire, l'exposé de Guénon n'éclaircit rien, en dépit de la redoutable rigueur dialectique dont son auteur fait montre ; et la question demeure toujours de savoir pourquoi celui au regard de qui la manifestation est rigoureusement nulle éprouve le besoin d'y faire retour[9]. Nous reviendrons à l'occasion sur cette question.

4. L'idée de transmigration indéfinie du Soi (jusqu'à l'Identité suprême) dans l'embrouillamini des cycles d'existence est, telle que nous la présente Guénon, une pure extravagance et peu importe qu'elle ait été commune, à ce qu'il paraît, à des traditions antérieures au christianisme, ce qui même est douteux. Cette idée du Soi transmigrant n'est nulle part enseignée *communément* dans l'Inde ; on se contente d'exposer qu'aussi longtemps qu'il croupit dans l'ignorance (le « bourbier » du monde sensible, comme dit Platon dans le *Phédon* et comme disent les orphiques), l'être humain est condamné à renaître indéfiniment ; et, par là, il est bien entendu que cette renaissance est comprise, sauf exception possible, comme se répétant dans l'état humain[10] : c'est le « réincarnationnisme » rejeté formellement par Guénon, et à bon droit. Si Alcibiade a derrière lui et devant lui un nombre indéfini d'existences humaines, parcourues et à parcourir, on ne voit plus ce qui transmigre[11] ; et, en admettant

[8] *Initiation et réalisation spirituelle*, 1952, chapitre XXXII.
[9] Dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, notre auteur n'écrit-il pas (p. 236) que le *yogî* (le *mukta*) n'a plus rien à obtenir ultérieurement, puisqu'il a véritablement réalisé la « transformation », c'est-à-dire le passage au-delà de la forme ?
[10] Nous laissons de côté les conceptions aberrantes de « réincarnation » dans des animaux, végétaux, etc.
[11] L'âme est en effet la forme du corps. À chaque corps, son âme.

qu'il s'agisse toujours d'Alcibiade, on ne voit pas le moyen de dégager cette chaîne « alcibiadique » de toutes les autres, par exemple celles où s'inscrivent Lysis ou Phédon : à la multitude des êtres humains se trouve substituée une multitude nouvelle et moins nombreuse, celle des « chaînes » de réincarnations successives sur cette terre ou, si l'on veut, sur d'autres astres. Cette théorie entraîne une foule de conséquences, plus absurdes les unes que les autres, et que nous n'examinerons pas. La conception guénonienne a le mérite d'être catégorique sinon claire : l'être transmigrant, et ce n'est pas un *moi*, mais *le* Soi, ne repasse jamais deux fois par le même état (en l'occurrence l'état humain). « Il suffit qu'un être soit passé par un certain état, ne fût-ce que sous la forme embryonnaire, ou même sous forme de simple germe, pour qu'il ne puisse en aucun cas revenir à cet état, dont il a ainsi effectué les possibilités suivant la mesure que comportait sa propre nature. »[12] L'idée de transmigration exige alors un champ autre plus vaste que celui que représente l'histoire de l'humanité, et même de toute la manifestation sensible ; et, dans ce champ, l'être humain est fort peu de chose : « Il est presque superflu, écrit Guénon, d'insister sur le peu de place qu'occupe le "moi" individuel dans la totalité de l'être. »[13] Notons bien qu'il écrit « être » sans majuscule, ce qui signifie qu'ici ce mot ne désigne pas l'être fini, principe de la manifestation, mais le Soi, l'Infini métaphysique.

5. Nous ne pouvons, dans cet ouvrage, reprendre par le menu les raisons que Guénon, pour détruire l'idée de réincarnation, fait valoir dans *L'erreur spirite* (deuxième partie, chapitre V). Comme ce livre est le troisième qu'ait écrit notre auteur (en 1923) – après *L'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* et *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* – il n'avait pas encore livré à son public ses idées fondamentales relatives au Soi, qui n'apparaissent qu'à partir de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* (1925). Il lui était donc assez difficile de mener courtement son exposé, puisque l'idée qui est à la base de celui-ci est précisément la permanence du Soi à travers tous les états qu'il peut revêtir. De là des développements assez laborieux pour donner à comprendre ce qui, en d'autres circonstances, aurait pu être dit en quelques mots. Extrayons au moins le passage suivant :

> « Il y a dans l'homme des éléments psychiques qui se dissocient après la mort et qui peuvent passer dans d'autres êtres vivants, hommes ou animaux, sans que cela ait beaucoup plus d'importance au fond que le fait que, après la dissolution du corps de ce même homme, les éléments qui le composent peuvent servir à former d'autres corps ; dans les deux cas, il s'agit des éléments mortels de l'homme et non de la partie impérissable

[12] *L'Erreur spirite*, p. 219.
[13] *Les États multiples de l'être*, p. 43.

> qui est son être réel[14] et qui n'est pas réellement affecté par ces mutations posthumes (…). La dissolution qui suit la mort ne porte pas seulement sur les éléments corporels, mais aussi sur certains éléments que l'on peut appeler psychiques. »

6(a). L'adjectif « certains » ne doit pas suggérer au lecteur que les éléments psychiques qui entrent dans la constitution d'un individu humain ne sont pas *tous* dissous après la mort. Il n'en est rien. Les éléments qui sont dissous après la mort sont bien, outre les éléments corporels, tous ceux qui constituent le psychisme individuel humain. En d'autres termes, et puisque la *psyché* humaine est ce que l'on appelle ordinairement l'âme, l'âme humaine est détruite, dissoute, quand survient la mort[15]. Si l'on objecte que le christianisme soutient que l'âme humaine est immortelle, on déplace entièrement la question ; on en appelle à une conception de l'homme que Guénon n'admet pas puisque, pour lui, tout se ramène finalement au Soi et aux états différents qu'en raison de l'ignorance, le Soi est amené à revêtir. Dirons-nous que ces états sont illusoires ? Oui, en ce sens que chacun d'eux se donne pour une réalité relative de sorte que le Soi est toujours illusionné par l'ignorance ; mais ce qu'il ne faut jamais oublier est que, du point de vue du Soi, qui est la Réalité totale, tout ce qui n'est pas lui est foncièrement irréel parce que « rigoureusement nul »[16]. Guénon n'en soutiendra pas moins, dans un texte déjà cité, que la réalisation totale implique une « redescente » dans le manifesté après la réalisation ascendante qui annule celui-ci ; mais ce texte exigerait une analyse extrêmement serrée à laquelle nous ne pouvons nous livrer pour le moment.

6(b). Résumons rapidement, pour finir, les destinations *post mortem* possibles de l'être qui est actuellement dans l'état humain. Quatre cas, en principe, sont à envisager :

> (a) L'être qui est actuellement dans l'état humain réalise l'Identité suprême, ce qui peut se faire dans la forme humaine (*jîvan-mukta*), c'est-à-dire dans la vie humaine actuelle, ou immédiatement après la mort, « hors de la forme » (*vidêha-mukta*)[17]. L' « être », le Soi, a donc réalisé la totalité de ses possibilités dans les deux hypothèses ; mais, dans la première, il peut encore opérer une réalisation descendante, comme nous l'avons noté plus haut.

[14] C'est-à-dire le Soi.
[15] Sauf dans le cas du *salut*, comme nous le notons un peu plus loin.
[16] Guénon dit plus exactement que c'est la manifestation qui est rigoureusement nulle au regard du Soi ; mais nous ne croyons pas trahir sa pensée en étendant la « nullité » en question au non manifesté lui-même, parce que le Soi transcende même ce non manifesté. Le Soi n'est ni manifesté ni non manifesté.
[17] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, chap. XXIV de l'édition que nous utilisons.

(b) Si l'Identité suprême n'a pas été réalisée, l' « être » dont nous parlons peut, du moins, s'être affranchi de toute condition individuelle. Il n'en a pas, pour autant, transcendé absolument toute condition puisque, au-delà de l'individualité humaine, et en-deçà du Soi, se succèdent les états de *Buddhi* et d'Être principiel fini et non manifesté, ainsi que les états non manifestés qui sont à compter au-delà de l'Être principiel. L' « être » est donc encore appelé, après la mort, à transmigrer dans l'universel, mais au cours de certains *cycles* particuliers.

(c) L'être après la mort reste prisonnier de la condition individuelle ; mais, par la vertu des pratiques et des rites exotériques religieux, il perdure dans son état individuel humain et seulement pour toute la durée (finie) d'un cycle d'existence, indépendamment de toute corporéité. C'est dans cette catégorie de destinations que Guénon range le salut religieux, soigneusement distingué de la Délivrance finale.

(d) Enfin l'être ne bénéficie même pas des pratiques et des rites d'un exotérisme religieux (judaïque, chrétien ou islamique). Dans ce dernier cas, l'être qui était dans l'état humain dépouille, après la mort, toutes les déterminations corporelles et psychiques qui caractérisent cet état (dissolution totale du composé humain) et il revêt une condition individuelle « subtile » (psychique) qui est entièrement différente de celle qui caractérise l'état humain.

CHAPITRE XL : LES ENVELOPPES DU SOI

1. Entre l'état individuel humain (qui implique *ahankara* dans sa structure) et le Soi, nous comptons deux stades qui se succèdent hiérarchiquement, tout au moins en théorie, puisque, pratiquement, l'être actuellement dans l'état humain et s'il est qualifié à cet effet, est capable par la connaissance – et, nous le verrons, par des rites initiatiques qui transmettent l' « influence spirituelle » indispensable – d'accéder directement au degré suprême du Soi. Ces deux stades sont ceux de *Buddhi* et de l'Être principiel fini (*Ishwara*), *Buddhi* étant d'ailleurs une production de *Prakriti*, pôle « substance » de l'Être principiel – lequel n'est que l'ensemble des possibilités de manifestation du Soi. Ainsi le Soi « enveloppe » l'Être principiel comme, d'ailleurs, il enveloppe les possibilités de non-manifestation ; l'Être principiel, à son tour, enveloppe *Purusha* et *Prakriti* qui dérivent de lui par polarisation ; et *Prakriti* enveloppe *Buddhi* qui est sa première production manifestée. Mais on peut dire, inversement, que l'être humain enveloppe *Buddhi*, qui enveloppe l'Être principiel, lequel enveloppe le Soi, le « noyau ultime ».

2. Or l'hindouisme nous présente une théorie des cinq « enveloppes » (*Koshas*) du Soi. Chacune de celles-ci représente un ensemble de déterminations qui affectent successivement le Soi, le Principe suprême, envisagé dans la condition humaine. Cette théorie ne reflète pas exactement ce que nous venons de dire plus haut à propos de l' « emboîtement » des principes les uns dans les autres ; mais avant de résumer ce que dit la tradition hindoue à ce sujet, citons un texte de Guénon :

> « *Purusha*, ou *Atmâ*, se manifestant comme *Jîvatmâ* dans la forme vivante de l'être individuel (humain), est regardé, selon le *Vêdantâ*, comme se revêtant d'une série d'enveloppes ou de véhicules successifs, représentant autant de phases de sa manifestation. »

Ce texte laisse perplexe, car qu'est-ce qui autorise Guénon à écrire : « *Purusha* ou *Atmâ* », c'est-à-dire identifier *Purusha*, qui relève de l'Être principiel, à *Atmâ* ? *Purusha* n'est pas directement *Atmâ* ; ce qu'il est directement, c'est le pôle « essence » de l'Être principiel ; et ce qui correspond directement à *Atmâ* c'est, au-delà de l'Être principiel, *Purushottama*. De même que l'Être principiel (*Ishwara*) est une détermination d'*Atmâ*, de même *Purusha* est une détermination de l'Être principiel. S'il est vrai (selon Guénon) qu'à un certain degré de connaissance la distinction entre *Purusha* et *Prakriti* est abolie, il ne s'ensuit pas que *Purusha* soit identique à *Atmâ*, car le degré qui est alors atteint est celui d'*Ishwara* et *Ishwara* ne comprend pas en lui-même les possibilités de non-manifestation qu'au contraire *Atmâ* subsume : *Purusha* n'est qu'une détermination d'*Ishwara*, puisqu'il résulte de la polarisation de celui-ci ; et, à son tour, *Ishwara* n'est qu'une détermination d'*Atmâ* puisque celui-ci, le Soi, est l'Infini métaphysique (identique d'ailleurs à la Possibilité universelle), tandis qu'*Ishwara*, l'Être principiel, est fini. Ainsi, nous ne pouvons identifier *Purusha* à *Atmâ* dans la mesure même où *Atmâ* est l'Infini métaphysique, alors qu'*Ishwara*, dont procède logiquement *Purusha*, est fini. Si, comme on nous le dit, *Ishwara* est fini, étant l'Être principiel, comment *Purusha*, qui résulte de la polarisation d'*Ishwara*, serait-il infini ? Or il faut qu'il le soit pour être identique à *Atmâ*. Si maintenant on objecte que, puisque l'Infini métaphysique est identique à la Possibilité universelle, nous devons traiter la question en termes de « possibles », *Ishwara*, l'Être principiel, sera bien l'ensemble fini des possibilités de manifestation, mais alors *Purusha*, qui procède d'*Ishwara*, ne sera acte à aucun degré – et cependant Guénon présente le couple *Purusha-Prakriti* comme un décalque du couple Acte-Puissance[1]. Si *Purusha* est Acte, il ne saurait dériver d'*Ishwara* qui est pure possibilité de manifestation. Ainsi, de quelque manière que l'on envisage la question, elle n'est pas cohérente dans ce qu'il faut bien appeler le « système » de Guénon. Quant à la tradition hindoue elle-même, il n'y a pas d'inconvénient à ce que *Purusha*, « libéré » de *Prakriti*, soit directement *Purushottama*, c'est-à-dire *Atmâ*, parce que, dans tous les cas, *Purusha* « libéré » est directement l'être infini ; il n'est dit nulle part que l'Être principiel *Ishwara* est fini et qu'il est une détermination de la *Shakti* conçue comme la Possibilité universelle. Au fond, *Prakriti* et la *Shakti* sont un seul et même principe ; et, de quelque façon qu'on entende la notion de ce principe, il est repoussé par Shankara comme inintelligible et inutile. L'incohérence est imputable à la pensée de Guénon telle qu'il l'expose dans *Les États multiples de l'être*.

3. Après cette mise au point fort importante, voyons ce que l'Inde nous dit des cinq enveloppes du Soi. La première de ces enveloppes, *Anandamaya-kosha*[2],

[1] Notamment, et de la façon la plus nette, dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 18.

[2] La particule *maya* (à ne pas confondre avec *mâyâ*) signifie : « qui est fait de » (ou : « qui consiste en »). Nous résumons le chapitre IX de notre édition de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*.

se rapporte évidemment à la structure de l'Être infini, qui est *Sat*, *Chit*, *Anandâ*. Nous avons souligné précédemment que cette structure était l'approche la plus remarquable, dans la tradition hindoue, de la notion théologique de Trinité des Personnes divines[3]. *Anandâ* correspond à l'Esprit-Saint qui « ferme » l'Être principiel infini dans le sens où il est dit que cette Troisième Personne procède des deux autres comme d'un même principe. Le Soi est alors le Principe sans principe, le Père, désigné ici par le terme *Sat*. C'est, en somme, un peu ce que nous dit Guénon quand il écrit que la première enveloppe « est faite de béatitude (*anandâ*) parce que le Soi, dans cet état primordial, jouit de la plénitude de son être » (bien que, comme nous le savons à suffisance, le Soi échappe à l'être, qui est déjà, selon notre auteur, une détermination), « de sorte que, continue Guénon, cette enveloppe n'est rien de véritablement distinct du Soi ». Pourtant, ajoute-t-il, « elle se situe au degré de l'Être pur et est regardée comme la caractéristique d'*Ishwara* ». Il y a évidemment, chez Guénon, une contradiction puisque, selon lui, le Soi transcende l'Être principiel dans la mesure même où l'Infini transcende le fini ; il n'y a, en revanche, aucune contradiction si, comme il se doit, nous concevons que l'Être principiel est d'emblée l'Être infini. Nous plaçant au point de vue de notre auteur, nous devons dire ceci : si cette première enveloppe se situe au niveau d'*Ishwara*, nous ne concevons pas « qu'elle ne soit rien de véritablement distinct du Soi ». Ou bien il en est ainsi, et alors *Ishwara* est l'être infini, ne se distinguant pas de l'Infini métaphysique, le Soi ; ou bien il n'en est pas ainsi, il n'est pas vrai que cette enveloppe ne soit rien de véritablement distinct du Soi et, dans ce cas, la première enveloppe se situe au degré de l'Être pur fini. Mais c'est toujours la même objection que nous sommes amené à faire : l'Être principiel ne saurait être fini.

Passons aux enveloppes suivantes.

4. *Vijnânamaya-kosha*. - Cette seconde enveloppe « consiste dans la jonction de *Buddhi* aux facultés principielles de perception procédant respectivement des cinq « essences élémentaires » (*tanmâtras*) dans leur état « subtil ». Ce dont il est ici question, ce n'est pas de *Buddhi* elle-même, mais de la *jonction* à *Buddhi* de l'âme humaine (car qui dit « subtil » dit « psychique » et Guénon oublie parfois de le rappeler à ses lecteurs). Pour nous, par conséquent, la deuxième enveloppe concerne l'âme vivante en tant qu'elle est unie à Dieu (souvenons-nous du ternaire *Purusha-Prakriti-Buddhi*) ou, si l'on préfère, en tant qu'elle est en face de Dieu, ce qui advient inévitablement après la mort. Nous sommes donc, avec cette deuxième enveloppe, au degré d'a*hankara*, principe qui fait partie, selon Guénon, de l'individualité humaine, et que nous considérons pour notre part comme un principe spirituel. (Nous avons déjà dit qu'après la mort, l'activité de toutes les facultés qui dépendent du corps, y compris une certaine mémoire, était en quelque manière suspendue, mais non point éteinte ou abolie,

[3] Voir plus haut, chapitre XVI.

puisqu'elle s'exercera à nouveau à la résurrection des corps. Ce qui subsiste après la mort, en bonne doctrine chrétienne, c'est l'intelligence et la volonté, que la seconde enveloppe ne mentionne pas. Or l'intelligence exige le maintien de la faculté pensante, la *mens* ou *manas*, le mental, pourvu que ce mental soit vivifié par ce qui le transcende dans l'homme, à savoir *ahankara*, l'esprit.)

5. *Manomaya-kosha* – Comme son nom l'indique, cette troisième enveloppe implique spécialement la faculté pensante, le *manas* qui, précise Guénon, « est d'ordre exclusivement individuel et formel, et dont le développement procède de l'irradiation en mode réfléchi de l'intellect supérieur », c'est-à-dire de *Buddhi*. Cette enveloppe implique donc la conscience mentale qui se situe dans la manifestation subtile (psychique) et, par conséquent, au degré de l'individualité. Mais Guénon ajoute en note que par conscience mentale, il entend « quelque chose de plus, en tant que détermination, que la conscience individuelle *pure et simple* : on pourrait dire que c'est la résultante du *manas* avec *ahankara* ». Cet ajout est intéressant, parce que *ahankara*, directement sous *Buddhi*, est la conscience supra-mentale d'être un « je », comme nous l'avons dit plus haut. Aux yeux de Guénon, comme du point de vue du *Sânkhya*, *ahankara* est un principe individuel, mais qui reflète directement *Buddhi*. Nous nous sommes expliqué précédemment là-dessus.

6. *Prânamaya-kosha* – Cette quatrième enveloppe comprend les facultés qui procèdent du *prâna*, le « souffle vital ». Ici Guénon s'étend longuement sur les fonctions ou actions vitales ; mais du point de vue qui est actuellement le nôtre, ces descriptions ne présentent guère d'intérêt. Nous passons donc à la cinquième et dernière enveloppe, *annamaya-kosha*, qui correspond à la forme corporelle et, ici encore, Guénon s'arrête à des détails dont nous pouvons nous passer. Ce qui, en revanche, doit retenir notre attention est ceci : « L'ensemble des trois enveloppes *vijnâmaya*, *manomaya* et *prânamaya* constitue la forme subtile, par opposition à la forme grossière et corporelle ». Ces trois enveloppes correspondent au psychisme humain. Cela étant, et étant d'ailleurs entendu que *ahankara* (directement sous *Buddhi*) est le premier principe individuel (c'est un principe formel mais subtil), la question qui se pose est la suivante : la pensée de Guénon est-elle que certains éléments subtils ou psychiques subsistent toujours après la mort ? La réponse est non. L'individualité humaine psycho-corporelle ne subsiste pas *toujours* après la mort. Pourquoi ? Parce qu'elle n'est, en dernière analyse, qu'une détermination transitoire du Soi et à cet égard illusoire *par rapport à la réalité suprême*[4]. La mort dissipe cette illusion sans cependant nécessairement libérer le Soi par là même. Jusqu'à l'Identité suprême, le Soi s'ignore, le Soi est dans l'ignorance de soi, le Soi est le jouet d'une illusion tenace qui l'oblige sans cesse à transmigrer, c'est-à-dire à passer d'un état déterminé à un autre état déterminé, ceci étant bien compris qu'il ne

[4] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 44.

repasse jamais deux fois par le même. Si nos analyses, jusqu'ici, ont été correctes, nous devons en conclure que l'âme humaine (le *moi* et la conscience d'être un *je*)), loin d'être immortelle de par l'unité qui la rattache à Dieu, comme dit Ruysbroeck l'Admirable[5], loin donc d'être spirituelle et impérissable – pour le meilleur ou pour le pire – se dissout à jamais après la mort, *sauf dans le cas*, que nous avons souligné à diverses reprises, *où une tradition religieuse* (et, par conséquent, exotérique) *assure à l'individualité subtile* (psychique) *une certaine perpétuité* – qui n'est nullement l'immortalité.

7. Nous devons en convenir : la théorie des cinq enveloppes du Soi s'inscrit mal dans le contexte de la pensée de Guénon. La première enveloppe, nous l'avons vu, correspond à Dieu, pourvu que l'on maintienne fermement que Dieu est l'Être infini et que cet Être est une Trinité de Personnes ; la dernière enveloppe correspond à la corporéité humaine. Entre les deux, les trois enveloppes qui restent concernent l'âme humaine, en tant que celle-ci, au-delà du psychisme inférieur et du mental, est un « je » (*ahankara*) dans l'unité de l'Œil du Cœur, où Dieu et l'âme humaine sont un, au sens que nous avons donné ailleurs à cette unité. La face de l'homme et la Face de Dieu sont une seule face, bien que autre soit la face de l'homme et autre la Face de Dieu. À ce « mystère » des deux faces distinctes qui, cependant, n'en font qu'une, répond le mystère de la double nature du Christ glorieux. Si les deux faces n'en font qu'une, c'est parce que le dessein éternel de Dieu était que le Verbe divin s'incarnât. Que l'on m'entende bien ! À la question de savoir si, l'homme originel n'ayant pas péché, le Verbe, ce nonobstant, se serait incarné, saint Thomas d'Aquin répond :

> « Le motif que partout la Sainte Écriture donne de l'Incarnation, c'est le péché du premier homme. Il apparaît donc *plus probable* que ce mystère a été ordonné au péché comme un remède, à tel point que sans le péché, l'Incarnation n'eût pas eu lieu. *Cependant il faut reconnaître que pour autant la puissance de Dieu n'est pas limitée et que Dieu aurait pu, même en dehors de l'hypothèse de la chute, s'incarner*. »[6]

Saint Thomas ne repousse donc pas absolument le point de vue selon lequel, dans l'hypothèse où il n'y aurait pas eu de chute, le Verbe divin se serait incarné malgré tout. Si nous adoptons ce point de vue, puisqu'il peut l'être, il devient plus clair que l'homme a été créé en fonction d'une telle incarnation, de sorte que c'est en raison de celle-ci que, comme dit Maître Eckhart, « l'œil dans lequel je vois Dieu est le même oeil que celui dans lequel Dieu me voit. Mon œil et l'œil de Dieu sont un seul et même œil. »[7] Ma face et la Face de Dieu

[5] *L'Illumination du Cœur*, deuxième partie, chap. premier, pp. 121 et suiv.
[6] *Somme théologique*, 3a, quest. 1, art. 3, *respondeo*.
[7] Sermon *Qui audit me ,non confundetur*.

sont distinctes, puisque celle-ci est incréée et que celle-là est créée ; ces deux faces n'en sont cependant qu'une seule.

8. Et dès lors, l'Œil du Cœur, c'est le Christ lui-même, le Verbe en tant qu'il est uni à une chair humaine – mais le Christ éternel qui surplombe toute l'histoire, bien que ce soit en un certain lieu et en un certain temps qu'il souffrit sa passion sur la croix, ressuscita et monta au plus haut des cieux. L'ouverture de l'Œil du Cœur doit nécessairement révéler le Christ en gloire à toute âme chrétienne ; pourtant, cet Œil peut s'ouvrir en climat non chrétien, et en régime de Clémence. Dans son très beau livre, *Face de Dieu, face de l'homme*[8], Henry Corbin écrit :

> « De même que la spiritualité chrétienne est christocentrique, de même la spiritualité shi'ite est imâmocentrique : elle a l'Imâm pour *pôle*, parce qu'elle éprouve cet imâmocentrisme, cette polarité de l'Imâm comme garantie de la pureté et de la transcendance du *tawhîd*[9], l'unification de l'Unique. Nos auteurs[10] le répètent souvent : sans l'Imâm, le *tawhîd* est impossible (…). Si nous voulions figurer la situation par un diagramme, nous pourrions nous représenter deux ellipses se recoupant l'une l'autre, telles que le foyer compris dans le champ de leur intersection soit un foyer commun à l'une et à l'autre. Ce foyer commun figurerait l'Imâm. Il y a polarité entre le *Deus absconditus* et (…) sa Face qui est l'Imâm ; et il y a polarité entre cette Face et l'homme à qui elle se montre comme Face divine. Mais il n'y a pas de polarité entre l'*Absconditum* et l'homme. »

Si les musulmans reconnaissaient que ce foyer commun, appelé *Imâm* (modèle, prototype, guide) est le Christ, tout à la fois vrai Dieu et vrai homme, et que l'Œil du Cœur peut s'ouvrir chez l'homme en raison du Christ éternel, il n'y aurait plus aucun obstacle majeur à ce que l'islamisme et le christianisme se rejoignent en une immense tradition unique ; et l'héritage d'Ismaël et l'héritage d'Israël ne seraient plus qu'un seul héritage. Car si l'Œil du Cœur peut s'ouvrir chez un homme, c'est par l'Esprit-Saint qui procède du Père et du Fils comme d'un seul et même principe – le Fils christique ne serait-il connu que « dans le secret ». Hélas, jusqu'à ce jour les musulmans ont tellement insisté sur la transcendance de Dieu qu'ils sont dans l'impossibilité d'admettre que le Verbe divin s'est incarné et que, s'étant incarné, il est mort sur la croix pour ressusciter le troisième jour, assurant ainsi le salut éternel de l'humanité.

[8] Flammarion, Paris, 1983, pp. 246 et 247.
[9] Affirmation de l'Unité (de *wâhid* : unique). Signifie communément la prononciation du *credo* musulman, la reconnaissance de l'Unité divine ; en soufisme, ce terme résume tous les degrés de la connaissance de l'Unité.
[10] Iraniens.

CHAPITRE XLI : *JÎVATMÂ* ET *ATMÂ*

I

1. Nous nous proposons maintenant d'aborder un certain nombre de considérations destinées à mieux éclairer la pensée de Guénon, laquelle, nous dit-il, reflète fidèlement les conceptions hindouistes – du moins, ajouterons-nous, celles qu'il place sous le patronage de Shankarachârya et du *Vêdantâ*. Ce faisant, nous suivrons les exposés de notre auteur qui occupent les chapitres XVIII à XXIII de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*[1]. Nous nous référerons fréquemment aux textes mêmes de Guénon : car s'il s'agit bien pour nous de critiquer sa pensée à la lumière du christianisme, il ne saurait être question de la déformer par ignorance. Notre étude, qui inclut le chapitre suivant, portera essentiellement sur l'évolution posthume de l'être humain et sur le terme ultime de cette évolution, qui est la Délivrance finale de l'être (le Soi) actuellement dans l'état humain. Notons tout de suite que l'expression « évolution posthume » est de Guénon lui-même. Si elle est critiquable, sachons qu'il l'a lui-même critiquée, ainsi que nous le verrons, ce qui évidemment pose la question de savoir pourquoi il l'a néanmoins adoptée, et même comme titre de son chapitre XVIII.

2. Notre auteur commence par rappeler que les états qui appartiennent véritablement à l'individu humain vivant sont l'état grossier ou corporel et l'état subtil ou psychique. Ce que nous appelons l'esprit et qui fait que l'âme (la *psyché*) humaine est spirituelle n'est pas compté. En revanche, Guénon insiste sur ce point que l'état subtil comprend toutes les modalités extra-corporelles du psychisme humain (p. 171) ; par quoi nous devons entendre deux choses :

[1] Soit de la page 171 à la page 233 de l'édition de 1941 que nous utilisons. Nous donnons cette référence une fois pour toutes, mais nous aurons soin, dans la plupart des cas, de mettre entre guillemets les passages qui reproduisent des textes de Guénon, en indiquant la pagination qui leur correspond. Cette remarque vaut également pour le chapitre suivant.

d'abord que ces modalités dépassent de très loin ce que l'on envisage ordinairement lorsqu'on parle du psychisme humain ; ensuite que ces modalités extra-corporelles ne sont qu'une partie de la manifestation subtile prise dans toute son extension. Par son psychisme, l'homme plonge dans la manifestation subtile mais ce psychisme humain n'est pas, il s'en faut de beaucoup, coextensif à toute la manifestation subtile. Or après la mort – le corps retournant aux éléments de la manifestation grossière – ces modalités extra-corporelles (ou facultés psychiques) se résorbent dans le non-manifesté ; mais ceci n'a lieu qu'après un passage de l' « être » dans la « forme subtile », passage qui ne constitue qu'une phase transitoire. Au terme de cette phase, il y a donc résorption de l'individualité psychique dans le non-manifesté, c'est-à-dire disparition de cette individualité manifestée, sauf en un cas spécial et qui est celui d'un prolongement, et même d'un prolongement indéfini, du psychisme individuel humain (cas du salut religieux). Mais ce prolongement de l'individualité psychique n'est pas du tout la même chose que l'état psychique (subtil) tel qu'il se présente pendant la vie terrestre ; de plus, l'indéfinité de ce prolongement n'est qu'une modalité du fini[2], de sorte que le psychisme individuel (nous dirions l'âme humaine, en ajoutant qu'elle est spirituelle, avec toutes les conséquences que comporte cette spiritualité) ne saurait se maintenir que tout au long d'un cycle d'existence après lequel il prend fin. Aucune idée de vie éternelle n'est donc associée à celle du prolongement du psychisme humain, prolongement qui constitue le salut religieux. Les modalités extra-corporelles, nous dit Guénon (dans les limites de son exposé), doivent être toujours entendues par rapport à l'état corporel pris comme point de départ et comme terme de comparaison. C'est donc bien de ce qu'ailleurs on appelle l'âme humaine (mais dépourvue de ce qui la fait spirituelle) qu'il s'agit dans l'exposé que nous analysons, et non de l'état subtil ou psychique dans toute son extension cosmique, lequel comprend des modalités diverses et fort complexes.

3. Guénon a toujours en vue le Soi, le Soi en tant qu'il est susceptible de revêtir des multitudes d'états divers. Ici, ces états sont seulement le corporel ou grossier et le psychique ou subtil. À l'état corporel correspond l'enveloppe appelée *annamaya-kosha* ; à l'état psychique, trois enveloppes que nous avons étudiées au chapitre précédent[3]. Au total, quatre enveloppes définissent l'individualité humaine et seule la cinquième (*anandamaya-kosha*) concerne tout l'au-delà de cette individualité. C'est peu pour tout cet au-delà ; aussi Guénon reste-t-il dans un vague calculé. La cinquième enveloppe du Soi correspond, dit-il, à un état essentiellement unifié et « non distingué », au-delà des états subtils. Or nous devons nous souvenir qu'au-delà de l'état subtil (et

[2] La question du fini opposé à l'infini, et qui comprend l'indéfini, fait l'objet, comme nous l'avons déjà vu plus haut, du chapitre premier des *Principes du calcul infinitésimal*, où nous pouvons lire ceci (p. 19) : « L'indéfini ne peut pas être infini parce que son concept comporte toujours une certaine détermination (…) ; l'indéfini, quel qu'il soit et sous quelque aspect qu'on l'envisage est encore du fini et ne peut être que du fini. »

[3] Rappelons que ces trois enveloppes sont *vijnânamaya-kosha*, *manomaya-kosha* et *prânamya-kosha*.

donc, s'agissant de l'homme, au-delà du psychisme humain) nous trouvons *Buddhi*, puis l'Être principiel fini (*Ishwara*), ensuite tout ce qui est au-delà même de l'Être principiel et enfin seulement le Soi, *Atmâ*. Le Soi, après la mort de l'être humain a la forme subtile pour véhicule (p. 172) et comme celle-ci correspond aux trois enveloppes qu'il faut compter au-delà de la corporéité et en deçà de *Buddhi*, on voit que la forme subtile est fort complexe, mais on voit aussi que tout l'au-delà de la forme subtile est traité d'une manière fort expéditive.

4. La mort de l'être humain est la dissolution du composé psycho-corporel. Quelle conséquence a cette dissolution pour cet être humain réduit à son psychisme ? D'abord, c'est le composé qui fait l'être humain actuellement existant. Lorsque ce composé se dissout, il n'y a plus d'être humain à proprement parler, sauf dans le cas où l'être (le Soi) demeure « dans quelqu'un des prolongements de l'individualité » (salut religieux). Avec la disparition du corps s'est opérée aussi, de toute façon, la disparition des facultés psychiques qui ne peuvent se manifester que par le moyen du corps (p. 173). Néanmoins, « certains éléments psychiques subsistent d'une certaine façon » (dans la forme subtile) sans se dissocier. Cette vue est à comparer à ce que dit la théologie ; mais celle-ci parle seulement d'une suspension, jusqu'à la résurrection du corps, des facultés qui ont besoin de celui-ci pour s'exercer ; et les facultés qui demeurent actives sont l'intelligence, la volonté et la mémoire spirituelle (mais non la mémoire sensible). Guénon ne va pas jusqu'à ce détail ; il se borne à dire, assez vaguement, que « certains éléments subsistent d'une certaine façon ».

5. Lorsque (selon Guénon) les facultés qu'exige le corps pour s'exercer ont disparu sans qu'aient disparu les « éléments psychiques » qui, à l'inverse, n'ont pas besoin du corps pour demeurer actifs, on peut encore – dit-il – parler « en un certain sens » », d'individu humain (purement psychique). Dans tous les autres cas, l'être (le Soi) ne peut plus être considéré comme revêtu de la condition humaine. De l'état humain, le Soi est passé à un autre état, lequel peut être encore individuel, mais peut aussi ne l'être plus. Or tout état qui n'est pas individuel est un état universel, buddhique ou supra-buddhique. Donc, dans le cas où il a complètement dépouillé l'individualité humaine, l'être (le Soi) peut ou bien transmigrer dans un état individuel psychique, qui n'est plus humain, ou bien transmigrer dans l'universel, au-delà de la manifestation subtile (psychique). Dans les deux cas, l'être qui était humain a cessé de l'être pour devenir autre chose ; tandis que l'être peut encore être considéré comme humain lorsque n'ont pas disparu les « éléments psychiques » (intelligence, volonté, mémoire spirituelle, dirions-nous) qui n'ont pas besoin du corps pour demeurer actifs. On peut se demander quels sont, pour Guénon, ces éléments psychiques, car il se refuse à voir en eux, l'intelligence, la volonté et la mémoire.

6. À côté du fait que l'être (le Soi) qui est un être humain existant peut, après la mort, soit le demeurer encore d'une certaine façon, soit cesser de l'être pour devenir autre chose, il y a encore ce fait que cet être était devenu humain en transmigrant d'un certain état (difficilement concevable) à celui qui est présentement le nôtre. « La naissance et la mort sont des modifications qui se correspondent analogiquement, étant le commencement et la fin d'un cycle d'existence individuelle ; et même quand on sort du point de vue spécial d'un état déterminé pour envisager l'enchaînement des divers états entre eux, on voit que, en réalité, ce sont des phénomènes rigoureusement équivalents, la mort à un état étant, en même temps, la naissance dans un autre. En d'autres termes, c'est la même modification qui est mort ou naissance (p. 174). » Cet extrait indique clairement que c'est proprement de la transmigration du Soi qu'il s'agit ; et que ce qui est « modifié » par la naissance et la mort, c'est le Soi. En fait, le Soi n'est jamais modifié de quelque façon que ce soit. Il ne saurait l'être, étant la Réalité absolue, sinon illusoirement. La vérité est que le Soi, jusqu'à l'Identité suprême, est dans l'illusion, fille de l'ignorance ; et la vérité est aussi qu'il n'y a pas une multitude de Soi transmigrant ; cela est encore un point de vue qui relève de l'ignorance. Quant à savoir quel était l'état du Soi avant de revêtir l'état humain, Guénon ne le dit pas, car il est impossible de le savoir.

7. Arrivé à ce point de son exposé, que nous avons largement commenté – car Guénon dit bien tout ce qu'il doit dire, mais en glissant manifestement sur certains aspects équivoques de sa synthèse – notre auteur introduit une réserve à propos du terme « évolution » de l'être après la mort, parce que ce terme a pris, chez les modernes, la signification de « progrès ». D'ailleurs, au lieu d'« évolution » (de l'être), il serait plus exact de dire « involution », toute évolution étant un développement et toute involution un enveloppement. Or il est bien clair que l'être transmigrant, loin de se développer, s'enveloppe ; mais, dans ces conditions, pourquoi parler d' « évolution posthume » ? D'autant plus que le mot « posthume » n'est pas lui-même sans reproche (p. 176), dans la mesure où un « après » la mort (tout autant que un « avant » la naissance) n'a de signification que du point de vue spécial de l'individualité humaine, conditionnée par le temps. Il n'y a pas, en réalité, d'avant ni d'après chronologiques dans la multiplicité des états de l'être (le Soi). Les états dont il est question et par lesquels passe le Soi transmigrant, s'ils sont en dehors du domaine de l'individualité humaine, ne sont aucunement temporels et ne peuvent donc être situés chronologiquement, et « cela est vrai même pour ceux qui peuvent avoir parmi leurs conditions un certain mode de durée, dès lors que

ce n'est plus la succession temporelle »[4]. Quant à l'état non manifesté (celui de l'Être principiel, et au-delà, jusqu'au Soi), il est affranchi de toute succession.

8. Guénon fait ensuite une digression (p. 178) en revenant à la question du prolongement posthume de l'individualité humaine. Ce prolongement n'est évidemment pas l'immortalité (qui n'appartient qu'au Soi) ; c'est une *perpétuité* dans l'indéfinité temporelle. Il s'agit donc bien d'un certain temps, mais d'un temps qui est sans commune mesure avec celui dans lequel s'accomplit l'existence humaine. Cette *perpétuité*, à laquelle aspirent ceux qui sont préoccupés de faire leur salut, n'est pas ce qui intéresse Guénon. L'indéfinité temporelle est encore une condition finie ; et au point de vue métaphysique, l'important n'est pas de demeurer indéfiniment dans la condition individuelle mais d'en sortir. Toutefois, Guénon accorde que le « prolongement de l'existence humaine » (salut religieux) réserve au Soi une possibilité d'atteindre la Délivrance sans qu'il lui soit nécessaire de transmigrer par d'autres états individuels. Notre auteur termine en rappelant que si l'on parle d'états non humains avant et après la mort, et par rapport à l'individualité humaine, ce n'est point celle-ci qui transmigre, puisque ce sont des états qui sont en dehors de son domaine. Et, en effet, c'est le Soi qui transmigre, mais il semble que Guénon ait tenu à ne jamais le dire expressément.

9. Autre digression. Il y a un sens dans lequel on peut prendre les notions d'avant et d'après, en dehors de tout point de vue de succession chronologique ; et ce sens, à la fois logique et ontologique (p. 179), est celui dans lequel les divers états s'enchaînent et se déterminent les uns les autres. Selon cet ordre causal, un état peut être dit antérieur ou postérieur à un autre. Ainsi, le terme « temps » pourra être pris *symboliquement* pour exprimer la théorie des cycles alors que, métaphysiquement, il y a une parfaite simultanéité entre tous les états. Un point de vue de succession effective ne s'applique qu'à l'intérieur d'un état déterminé.

Ainsi s'achève le chapitre XXVIII de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, et nous passons au chapitre suivant, intitulé : « La résorption des facultés individuelles. »

10(a). Lorsqu'un homme est près de mourir, nous dit Guénon (p. 181), les facultés manifestées extérieurement par le moyen des organes corporels sont résorbées dans le sens interne (le mental, *manas*). Cette faculté se retire dans le souffle vital (*pranâ*), accompagnée de toutes les fonctions vitales qui sont des modalités de *pranâ*. À son tour, *pranâ* se retire dans l'âme vivante (*jîvatmâ*), manifestation particulière du Soi (*Atmâ*). Nous nous demandons ce qui autorise

[4] Remarquons que saint Thomas distingue, lui aussi, la durée angélique « discontinue » de la durée temporelle définie comme une succession irréversible d'avant et d'après (*Somme théologique*, 1a, quest. 53, art. 3).

Guénon à passer ainsi directement de *jîvatmâ* à *Atmâ* en négligeant les principes intermédiaires qui sont, outre *Hiranyagarbha*, principe de la manifestation subtile (nous le verrons plus loin), *Buddhi*, puis *Ishwara*. Le lecteur est déjà suffisamment familiarisé avec ces différents principes pour comprendre que, dans leur hiérarchie, il y a ici une lacune manifeste, bien qu'il ne soit pas incorrect de soutenir que *jîvatmâ* soit, compte tenu de ces intermédiaires, une manifestation d'*Atmâ*. Ainsi accompagnée de toutes ses facultés qu'elle contient en elle à titre de possibilités, continue Guénon, l'âme vivante se retire dans une « essence » individuelle lumineuse, qui est la forme subtile dont nous avons parlé plus haut, laquelle forme est composée de cinq essences élémentaires, supra-sensibles, les cinq *tanmâtras*[5]. Guénon ne mentionne pas ici *ahankara*, qui est proprement la conscience individuelle, bien que le *Sânkhya-darshana* le cite immédiatement après *Buddhi* et immédiatement avant les cinq *tanmâtras*. Mais il doit être clair que la conscience individuelle, *ahankara*, est un attribut de la forme subtile de l'âme vivante, puisque les cinq *tanmâtras*, déjà, composent *jîvatmâ*. Ainsi pouvons-nous dire ce que Guénon ne dit pas, à savoir que *jîvatmâ* est conscience d'être un certain *moi* et pas un autre.

10(b). Voilà donc l' « être » (le Soi) dans la forme subtile parce que revêtu de la condition de *jîvatmâ* ; voilà donc, dirions-nous, l'âme humaine telle qu'elle subsiste après la dissolution du composé humain (car qui dit forme subtile dit au fond *psychisme* individuel pur). Et nous ajouterions que, bien que le mental (*manas*) ne soit pas inclus dans cette âme vivante, celle-ci est conscience d'être tel individu et non un autre, par la vertu de *ahankarâ* uni à *Buddhi*, comme nous l'avons exposé dans un autre chapitre. Pour nous donc, la chose est hors de doute : *jîvatmâ* est l'âme spirituelle de l'individu humain, et cette âme subsiste dans l'attente de la résurrection de son corps. Nous laisserons de côté la question du salut ou de la damnation de l'âme séparée. Non point qu'elle soit sans importance, à Dieu ne plaise ! Mais Guénon n'envisage jamais les choses de ce point de vue-là. Ce que nous pouvons dégager de ses exposés est ceci : l'âme individuelle (purement psychique) peut demeurer dans la forme subtile individuelle dont nous venons de parler durant un certain cycle d'existence ; elle peut aussi s'effacer par la transmigration, soit en s'élevant en direction de *Buddhi*, soit de telle sorte que le Soi, dépouillant la forme subtile individuelle considérée, revête une autre forme subtile individuelle, laquelle alors n'a plus rien d'humain. Dans ce dernier cas, il y a disparition totale de l'individualité humaine ; et c'est là, pour cette dernière, ce qui tient lieu d'enfer dans la synthèse guénonienne. Aussi bien notre auteur nous dit-il (p. 185) que tout ce

[5] Rappelons que selon le *Sânkhya-darshana*, *Prakriti*, racine (*mûla*) de toutes les manifestations, produit sept principes producteurs : *Buddhi*, *ahankara* (la conscience d'être un *je*) et les cinq *tanmâtras* ou « déterminations » essentielles des choses (*L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 63). Ces cinq *tanmâtras* sont en relation directe avec les cinq *bhûtas*, les cinq éléments de la manifestation subtile (p. 87) auxquels se rapportent les cinq sens corporels. *Manas* (le mental) n'est cité qu'après les cinq *tanmâtras*.

qui a été dit de la résorption des facultés en *jîvatmâ* s'applique aussi bien au sage contemplatif (*vidwân*) qu'à l'ignorant, mais que la voie que va suivre le sage n'est pas celle qui est réservée à l'ignorant. « Ici, dit-il, s'ouvre une double voie, celle du sage et celle de l'ignorant » ; et ce que dit l'hindouisme est que, dans cet état de *jîvatmâ*, l'immortalité est le fruit de la méditation du sage (p. 185).

11(a). L'immortalité ne peut être atteinte qu'au-delà de tous les états conditionnés, *individuels ou non*, c'est-à-dire au-delà de tous les états conditionnés, qu'ils soient individuels ou *universels* (p. 186). C'est qu'en effet, l'immortalité concerne le Soi, et seulement le Soi, parce que le Soi est – par-delà même l'Être principiel – absolument inconditionné, n'étant autre qu'*Atmâ* ou *Brahma nirguna*. L'immortalité, réalisée par l'Identité suprême, est donc au-delà de la simple *perpétuité* temporelle et même de toute indéfinité rapportable à une durée quelconque. Le sage, et non l'ignorant, récolte le fruit de sa méditation ; et ce fruit, pour le sage, n'est pas la réalisation immédiate de l'Identité suprême, mais seulement l'assurance qu'il est dans la voie qui conduit à cette suprême réalisation. Voilà du moins comment je pense qu'il faut comprendre un texte condensé à l'extrême. Cependant, l'hindouisme que suit Guénon[6] dit bien que l'immortalité (*amrita*) est le fruit de la méditation (*upâsanâ*) du sage. Dans cette perspective, le sage entre, après la mort, dans l'immortalité ; et ceci contredit Guénon dans la mesure où disparaît de son horizon le cas de la perpétuité indéfinie (qu'accorde le salut religieux). Or notre auteur tient à faire une nette distinction entre le salut religieux et la Délivrance suprême, distinction que le texte hindou n'établit pas avec toute la netteté désirable. Ce que le texte hindou donne à comprendre, c'est que le sage (*vidwân*) arrive à l'immortalité (entendue dans le sens du salut religieux). Mais l'immortalité, pour Guénon, ne s'atteint que par la Délivrance, qui est bien au-delà du salut religieux. Par conséquent, pour Guénon, le sage dont nous parlons n'a atteint que l'immortalité *virtuelle* (p. 186) ; et c'est d'ailleurs en ce sens que notre auteur accorde que quiconque opère son salut se trouve dans la possibilité de réaliser la Délivrance.

11(b). Il faudrait pour bien faire recopier deux pages de Guénon en accompagnant cette transcription d'un commentaire de chaque ligne. Limitons-nous à un extrait (pp. 185 et 186) qui montre au moins que Guénon est très conscient de l'écart qui paraît exister ici entre les écritures hindoues et sa propre conception des états multiples de l'être :

[6] Les *Brahma-sûtras* (ou *Vêdantâ-sûtras*) appartenant à l'*uttara-mîmansa* (ou *Vêdanta-darshana*) qui se réfèrent constamment aux *upanishads*.

> « Dans le cas présent[7], il s'agit toujours d'un état qui est encore individuel et cependant il est dit que l'immortalité peut être obtenue *dans cet état* ; cela peut paraître contradictoire avec ce que nous venons de rappeler[8], car on pourrait croire que ce n'est là que l'immortalité relative, entendue au sens occidental[9] ; mais il n'en est rien en réalité. (…) Il serait tout à fait abusif de donner le même nom à la perpétuité temporelle ou à l'indéfinité d'une durée quelconque ; mais ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre (...). Quand on dit que l'être a atteint *virtuellement* l'immortalité[10], cela se comprend en ce sens qu'il n'aura plus à passer dans d'autres états conditionnés, différents de l'état humain, ou à parcourir d'autres cycles de manifestation. Ce n'est pas encore la Délivrance actuellement réalisée et par laquelle l'immortalité serait rendue effective (…) ; mais c'est la possibilité d'obtenir cette Délivrance *à partir* de l'état humain dans le prolongement duquel l'être se trouve maintenant pour toute la durée du cycle auquel cet état appartient (ce qui constitue proprement la perpétuité)[11]. »

On se rend compte que Guénon, placé devant une certaine conception hindoue, impose son point de vue. Il ne prouve rien, il affirme.

12. Ce que nous voyons aussi, c'est que Guénon accorde à celui qui fait son salut religieux la possibilité d'arriver à la Délivrance dans le cycle d'existence qui adviendra lors de la transformation finale qui s'accomplira lorsque ce présent cycle sera achevé, « faisant retourner tout ce qui s'y trouvera alors impliqué à l'état principiel de non-manifestation (pp. 186 et 187) » ; car si la Délivrance est l'immortalité effective, le salut religieux est l'immortalité relative, l'immortalité au sens occidental du mot. Pour Guénon, le salut religieux est une Délivrance différée. Or celui qui fait son salut, aux dires même de notre auteur, est un être individuel, un être individuel humain. (Nous dirions : une âme humaine, en ajoutant que cette âme est spirituelle, ce que Guénon ne dit pas, et qu'en ayant accompli son salut, elle est arrivée au terme qui lui était destiné.) De quelle façon Guénon conçoit-il que cette âme sauvée accédera à la Délivrance dans un autre cycle d'existence ? Pour demeurer dans la logique de Guénon, il faut, entre l'âme individuelle humaine dont nous parlons et le Soi, prévoir des étapes universelles, manifestées (*Buddhi*) ou non manifestées (Être principiel fini). On nous dit bien que le présent cycle doit s'achever par une résorption de tout ce qui y est impliqué dans le non manifesté ; mais ensuite (succession causale, non temporelle) un autre cycle

[7] Celui de *jîvatmâ*.
[8] À savoir que le mot « immortalité s'applique exclusivement à un état qui est supérieur à tout changement ». Autrement dit, il ne s'applique qu'à l'état parfaitement inconditionné, celui du Soi.
[9] Cette immortalité au sens occidental est le salut religieux.
[10] Mais il n'est pas question d'immortalité *virtuelle* dans le texte hindou.
[11] Souligné par moi.

d'existence s'ouvrira ; et c'est dans ce cycle que réapparaîtront ceux qui, sans avoir obtenu antérieurement la Délivrance, auront du moins opéré leur salut, comme il est dit plus haut. Or ceux-là, logiquement, seront appelés à se réaliser supra-individuellement ; et des étapes qu'ils auront à franchir dans l'universel, il ne nous est rien dit. Nous lisons seulement une courte note (p. 187) :

> « Il va de soi que la Délivrance différée est la seule qui puisse être envisagée pour l'immense majorité des êtres humains, ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, que tous y parviendront indistinctement, puisqu'il faut aussi envisager le cas où l'être, n'ayant pas même obtenu l'immortalité virtuelle, doit passer à un autre état individuel dans lequel il aura naturellement la même possibilité d'atteindre la Délivrance que dans l'état humain, mais aussi, si l'on peut dire, la même possibilité de ne pas l'atteindre. »

13. Nous en avons ainsi fini avec la voie du sage, qui ne se distingue de la voie religieuse que par le fait que le sage peut, au cours même de sa vie terrestre, réaliser la Délivrance et devenir un *jîvan-mukta*. On comprend, par la note reproduite à la section précédente, que la voie de l'ignorant (*avidwân*) est celle d'une perte complète de l'individualité humaine et, tout à la fois, de la transmigration du Soi dans un état individuel absolument différent de l'état humain. Mais ici se présente une difficulté. Immédiatement après la mort, l'ignorant, comme le sage, entre dans la forme subtile (*jîvatmâ*) et cette forme subtile, nous a-t-il été dit, est humaine. Comment se fait-il, dans ces conditions, que le Soi ignorant, revêtu de cette forme subtile, s'en dépouille pour revêtir une forme non humaine ? Qu'on ne dise pas que ce dont il est question est l'*analogon* guénonien de la *seconde mort* dont parle l'Apocalypse (II, 11 et XX, 14). (« Que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Églises : le vainqueur n'aura pas à souffrir de la seconde mort » ; « la Mort et l'*Hadès* furent jetés dans l'étang du feu, qui est la seconde mort ».) Il s'agit de tout autre chose. La seconde mort, c'est l'entrée en enfer, après le jugement ; et celui qui y entre, c'est l'individu humain (tel et non pas tel autre) qui aura été jugé – et, tout d'abord par lui-même. Or ce que nous comprenons ici, en lisant Guénon, c'est la disparition totale de cet être humain, le Soi transmigrant dans un autre état individuel. Cet anéantissement de l'individu humain, à y regarder de près, n'est pas facile à comprendre[12].

14. Nous laisserons ce problème de côté, pour considérer à nouveau que l'individu humain, après la mort, est ce *jîvatmâ* doué de la conscience d'être ce qu'il est et qui, en doctrine chrétienne, est cette âme, dont nous disons qu'elle

[12] À chaque individu humain correspond un certain ensemble de possibilités. Si l'individu humain est en quelque sorte anéanti existentiellement, ces possibilités, elles, demeurent dans le non manifesté – ou y font retour, etc.

est spirituelle de par son union à *Buddhi*, par l'intermédiaire de laquelle elle est étroitement unie à l'Être infini, et qui reste dans l'attente de la résurrection de son corps. Nous le croyons parce que le Christ est ressuscité, premier-né d'entre les morts et prémisse de la résurrection générale (*Corinthiens*, XV, 12 à 28). Cette foi en la résurrection est partagée par les musulmans ; et bien que Guénon ait été musulman, il interprète à sa façon le dogme de la résurrection universelle en posant que le cycle d'existence dans lequel nous sommes impliqués est un cycle secondaire, « au-delà duquel il peut encore être question d'une continuation d'existence dans l'état individuel humain, ce qui ne serait pas possible s'il s'agissait de l'intégralité du cycle auquel appartient cet état »[13]. Notre auteur opère donc une transposition des idées de résurrection et de corps glorieux, transposition qui n'a rien à voir avec la résurrection telle que nous la présente saint Paul. Au reste, Guénon ne s'attarde guère à nous détailler les modalités de la réalité que suppose cette transposition, il se borne à consigner que celle-ci « n'est pas faite par ceux qui s'en tiennent aux conceptions ordinaires et extérieures[14] et pour qui il n'y a rien au-delà de l'individualité humaine » (p. 187, note 1).

II

15. Nous en arrivons ainsi au chapitre XX du livre que nous étudions, chapitre intitulé : « Différence des conditions posthumes suivant les degrés de la connaissance ». Il a été traité plus haut du Soi dans la forme individuelle subtile (psychique). La manifestation subtile à laquelle appartient cette forme subtile représente, nous est-il dit, un état intermédiaire entre le non manifesté et la manifestation grossière ou corporelle (p. 189). C'est toujours la même critique qu'il faut faire. La manifestation universelle (supra-individuelle), qui comprend *Buddhi*, est passée sous silence. On objectera que ce silence est justifié par cette considération que *Buddhi* est le rayon « vertical » émanant d'*Atmâ* et traversant le centre de chaque état d'existence, et qu'ainsi *Buddhi* ne doit pas être conçue comme un principe « horizontal » séparant la manifestation subtile d'avec le non manifesté. Mais cette conception même de *Buddhi*, si l'on s'en tient à ce qu'elle représente, est sujette à caution. Nous avons déjà dit que *Buddhi* est tantôt le Principe situé au-delà de tout état individuel (et c'est alors que ce principe nous apparaît comme « horizontal » et véritablement intermédiaire entre le non manifesté et le manifesté, tant subtil que grossier)[15] ; et tantôt le principe universel correspondant à l'*Axis mundi* (et alors nous nous

[13] Le cycle secondaire dont parle Guénon est notre *manvantara*, compris dans un grand cycle appelé *kalpa*.

[14] Ceci vise évidemment les exotéristes religieux. Nous avons vu que le Soi peut demeurer dans l'état de *jîvatmâ* pendant toute la durée du cycle secondaire auquel il appartient et que cette perpétuité est le salut religieux. Dans un cycle suivant, selon Guénon, *jîvatmâ* sera en quête de sa Délivrance ; mais il ne nous est dit que fort peu de chose sur tout cela.

[15] C'est ainsi que nous entendons que « *Buddhi* dépasse le domaine non seulement de l'individualité humaine, mais de tout état individuel quel qu'il soit (*L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 81) ».

le représentons comme « vertical » et passant par tous les centres individuels)[16]. Dans le premier cas, *Buddhi* est le Christ en gloire au plus haut des cieux et si le *Sânkhya* nous dit que cette *Buddhi* est « produite », cette assertion est justifiée par le fait que le Christ est le Verbe *incarné dans la chair humaine*, laquelle est créée. Dans le second cas, *Buddhi* est le Saint-Esprit, tel qu'il est donné par le Christ en gloire. Ainsi même quand, à la suite de Guénon, on conçoit *Buddhi* comme le rayon émanant d'*Atmâ* (alors que *Buddhi* nous est présentée comme la première production de *Prakriti* !), il est un point de cette *Buddhi* ou de ce rayon qui est « au plus haut des cieux » et cela suffit pour que nous soyons autorisé à dire que *Buddhi* est « horizontalement » au-delà de la manifestation subtile tout entière, même si, d'un autre côté, elle est le rayon existencificateur dont nous venons de parler.

16. Dans la forme subtile, qui est *jîvatmâ*, les facultés vitales sont à l'état de résorption. Le Soi est ici encore revêtu d'une forme, puisqu'il est conditionné par l'individualité ; et cette forme est purement psychique puisque le Soi est maintenant affranchi de toute corporéité. Mais, nous dit une fois encore Guénon, cela ne signifie pas que cette forme subtile, ou psychique, soit exactement telle qu'elle était pendant la vie corporelle (p. 190) et, notamment, dans l'état de rêve. La désintégration du corps a entraîné celle des éléments psychiques qui sont liés aux modalités corporelles, et ceci vaut même pour le *manas*, qui est l'organe de la connaissance mentale ; car l'activité du mental est liée à la connaissance qui nous est prodiguée par la voie des sens corporels. La forme subtile n'est pas déterminée comme spatiale ; cependant, elle n'échappe pas à un mode de temporalité. Elle est, nous dit Guénon, dans un temps qui n'est pas celui dans lequel s'accomplit l'existence corporelle ; mais il néglige de nous dire en quoi il en diffère. Nous répéterons que la condition de *jîvatmâ* correspond à ce que nous appelions le salut ; pour Guénon, elle est l'enveloppe du Soi, toujours prisonnier ; et l'être (le Soi) peut demeurer dans cette condition jusqu'à la fin de la manifestation des mondes manifestés. Malgré ce que nous pensions avoir compris plus haut, à la section 14 du présent chapitre, cette persistance de la condition de *jîvatmâ* ne s'étend pas sur toute la durée d'un cycle *secondaire*, mais bien sur celle d'un cycle beaucoup plus étendu, celui auquel met fin la résorption de toute la manifestation (grossière et subtile) ; et par cette dissolution, l'être dont nous parlons, le Soi dans la condition de *jîvatmâ*, est plongé, avec toute la manifestation, « dans le sein du suprême *Brahma* ». Ou bien donc, un peu plus haut, nous avons mal compris Guénon, faute d'éclaircissements suffisants de sa part, ou bien Guénon est en contradiction avec lui-même quand il nous dit (p. 187) que jusqu'à la fin d'un cycle *secondaire*, mais non au-delà, il peut toujours être question d'une continuation d'existence dans l'état individuel humain. Quoi qu'il en soit, nous sommes maintenant en présence d'une résorption totale du manifesté et l'être

[16] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 71, où *Buddhi* est comparée à un rayon lumineux.

individuel (*jîvatmâ*) est naturellement compris dans cette résorption. Il est plongé dans le sein du suprême *Brahma* (qui est le Soi, *Atmâ*, l'Infini métaphysique), mais « de la même façon seulement que dans le sommeil profond, c'est-à-dire sans la réalisation pleine et effective de l'Identité suprême (p. 191) ». Il y a, précise Guénon, réintégration en *mode passif* et non en *mode actif* (Identité suprême). En fait, deux cas sont à considérer.

17. *Premier cas* : Après cette résorption de *jîvatmâ* « dans le sein du suprême *Brahma* » (le mot « après » ne doit pas suggérer une postériorité chronologique, mais causale), il y a retour (Guénon écrit : « il peut y avoir retour ») à un cycle de manifestation, « de sorte que le résultat obtenu par lui (par l'être qui n'a réintégré *Brahma* qu'en mode passif) à partir de l'état humain n'est pas encore la Délivrance (la véritable immortalité) ; son cas est donc comparable à celui de l'être qui, au lieu de demeurer jusqu'à la résorption finale (*pralaya*) dans les prolongements de l'état humain, est passé après la mort à un état individuel *autre que l'état humain* » (p. 192). Dans ce cas, ou dans cette hypothèse, l'être (n'oublions jamais que c'est le Soi) n'a donc tiré aucun bénéfice de sa réintégration en mode passif. Il est à peine besoin de souligner que, s'il en est ainsi, le salut religieux est tout simplement un leurre.

18. *Second cas* : Il n'y a pas résorption de *jîvatmâ* dans le sein du suprême *Brahma* ; les états supérieurs de l'être et même, si tout va bien, l'état qui correspond à l'Identité suprême, sont réalisés dans les prolongements posthumes de l'individualité humaine. Si l'Identité suprême est réalisée, c'est la réintégration en mode actif ; si des états supérieurs, mais en deçà de l'Identité suprême, le sont, c'est la *Délivrance différée* (p. 192) qui est accomplie soit à la fin du cycle, soit – peut-être – dans un autre cycle.

19. J'ai essayé, du mieux que j'ai pu, d'éclaircir un texte extraordinairement condensé et, oserai-je dire, extraordinairement condensé comme à dessein, pour subjuguer en quelque sorte le lecteur et le conduire, même à son insu, à des conclusions sur lesquelles on comptait. Guénon aurait pu, quitte à donner à l'*Homme et son devenir selon le Vêdantâ* une dimension plus importante, exposer sa pensée d'une manière plus explicite et plus détaillée ; mais il ne l'a pas fait, de propos délibéré ou non, je ne sais. Nous allons maintenant résumer, aussi courtement que possible, les sections 15 et suivantes de ce chapitre[17]. Commençons par noter que l'Identité suprême peut avoir lieu dans l'existence corporelle ici-bas (c'est le cas du *jîvan-mukta*) ou immédiatement après la mort (c'est le cas de *vidêha-mukta*) (p. 235) ou encore à la fin du cycle (c'est le cas

[17] Nous devons ajouter à ce qui précède que l'être qui doit être envisagé comme *jîvatmâ*, et aussi longtemps que le Soi demeure dans cette condition, se trouve compris dans le principe de la manifestation subtile, appelé *Hiranyagarbha*. Ce principe de la manifestation subtile, ou purement psychique, est donc celui de toute forme et de toute vie, selon Guénon (p. 193).

du *krama-mukta* et de la Délivrance différée dont nous avons parlé plus haut)[18]. Après la mort, l'être peut demeurer aussi dans quelque prolongement de l'individualité humaine, c'est-à-dire dans une forme subtile (psychique) que l'on peut qualifier d'humaine ; ou bien, au contraire, transmigrer dans un état autre que l'état humain. La persistance de l'état humain, après la mort, est le salut religieux, non la Délivrance métaphysique.

Si l'être, dans la ligne même de l'individualité humaine, dépasse celle-ci après la mort (et il nous est dit fort peu de choses sur cette éventualité), il réalise des états supérieurs ; et cette réalisation est encore un mode de transmigration. Mais ces états supérieurs, que sont-ils ? Il ne paraît pas qu'ils soient des états angéliques proprement dits mais plutôt, et dans l'ordre : 1) l'état buddhique ; 2) l'état d'Être principiel (p. 194) ; 3) quelqu'un des états non manifestés, au-delà de l'Être, mais en deçà du Soi. Enfin, lorsque advient la Délivrance, toutes les déterminations possibles, et notamment celles qui se rapportaient à l'être humain, sont définitivement résorbées dans le non manifesté, où elles rejoignent la Possibilité universelle (p. 195). L'être délivré, c'est le Soi, qui n'est pas « absorbé » par la Délivrance, mais au contraire « dilaté » au-delà de toute mesure (p. 197).

[18] Notons bien, afin d'éviter toute confusion, que les termes *Moksha* ou *Mukti* désignent la Délivrance, et le terme *Mukta* le « délivré ».

CHAPITRE XLII : LA VOIE DES ANCÊTRES ET LA VOIE DES DIEUX

1. Au chapitre XXI de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, Guénon revient à ce qui se produit pour l' « être » qui, n'étant pas « délivré » au moment même de la mort, mais affranchi de la fatalité de transmigrer dans quelque état individuel (autre que l'état humain) « doit parcourir une série de degrés, représentés symboliquement comme les étapes d'un voyage, et qui sont autant d'états intermédiaires, non définitifs, par lesquels il lui faut passer avant de parvenir au terme final », l'Identité suprême. Ce voyage est, proprement, la transmigration du Soi dans l'Universel. C'est d'emblée, pour Guénon, l'occasion de nous souvenir qu'au regard de l'Infini métaphysique, « la manifestation tout entière est rigoureusement nulle ». C'est pourquoi tous les états intermédiaires par lesquels l' « être » est obligé de passer, et si élevés que puissent être certains d'entre eux, n'ont aucune commune mesure avec celui qui est seul absolu et inconditionné[1]. La « Délivrance », lorsqu'elle sera réalisée, impliquera toujours une discontinuité par rapport à l'état dans lequel se trouve l'« être » qui l'obtiendra (p. 200). Cela est vrai, ajoute notre auteur, « même pour les états qui sont tellement au-dessus de l'état humain que, envisagés de celui-ci, ils pourraient être pris pour le terme auquel l'"être" doit tendre finalement ; et cette illusion est possible même pour des états qui ne sont en réalité que des modalités de l'état humain [2] ».

2. L'âme vivante, *jîvatmâ*, avec les facultés vitales résorbées en elle et y demeurant comme autant de possibilités, est le centre de l'individualité – son « cœur » ; et dans *son essence*, écrit Guénon, et indépendamment de ses

[1] Il n'y a aucune commune mesure entre aucun de ces états, qui sont tous finis, et l'Infini métaphysique. Lorsque l'Identité suprême est accomplie dans la vie terrestre, elle est la conséquence d'un « saut », d'une « rupture » qu'on ne saurait convenablement décrire. J'en ai parlé cependant dans *L'Illumination du Cœur*.
[2] C'est-à-dire pour les états rapportables au salut chrétien.

conditions de manifestation, elle est réellement identique à *Purusha*, dont elle ne se distingue qu'illusoirement (p. 201). C'est ici le moment de rappeler – ce que Guénon ne fait pas – que *Purusha* est le pôle *essence* de l'Être principiel fini (*Ishwara*). Par conséquent, nous devons dire, semble-t-il, que *jîvatmâ*, *dans son essence*, pour nous exprimer comme Guénon, est identique à l'Être principiel fini et non au Soi (*Atmâ*) qui le transcende. Mais au lieu de tirer nettement cette conséquence, notre auteur entraîne son lecteur dans une description des « artères subtiles » » (*nâdis*) qui déroute son attention (pp. 201 à 204) et dont nous pouvons faire l'économie, à l'exception toutefois de ce qui a trait au « rayon solaire ». L'âme vivante, dans son voyage dans le monde subtil, rencontre ce rayon solaire qui n'est autre qu'une particularisation du principe supra-individuel (et par conséquent supra-psychique et spirituel) *Buddhi*, par lequel les multiples états manifestés de l'être (le Soi) sont reliés entre eux par leurs centres respectifs et mis en communication avec *Atmâ* (le Soi). Nous constatons donc deux choses. L'Être, principe de la manifestation, est absent de cet exposé ; en revanche et par le fait même, *Buddhi* est à nouveau vue comme le rayon universel (vertical) qui, émanant d'*Atmâ*, relie le Soi au centre individuel qui se confond avec *jîvatmâ*. Nous objecterons donc une nouvelle fois que Guénon n'est pas conséquent avec lui-même. *Buddhi* nous a été donnée comme la première production de *Prakriti*, le pôle « substance » de l'Être principiel. Dans ces conditions, *Buddhi* ne peut être conçue comme émanant d'*Atmâ* (p. 204). Comment concilier ces deux propositions : « *Buddhi* est le rayon solaire émanant d'*Atmâ* » et « *Buddhi* est la première production de *Prakriti* » ? Nous avons déjà dit cela, mais il est bon de le répéter[3].

3. Si *Buddhi*, comme nous l'avons dit à diverses reprises, est le Christ en gloire au plus haut des cieux, tout en étant présent ici-bas dans les saintes espèces que chacun de nous doit incorporer, alors *Ishwara* s'identifie à la Trinité des personnes de l'Être principiel infini. Aussi, dans une représentation symbolique, le rayon solaire dont parle Guénon – cette perpendiculaire abaissée du centre et du sommet du monde du ciel, où le Christ a son trône, au centre du monde de la terre, lequel centre, en chaque homme, est désigné comme étant le « cœur » – ce rayon, dis-je, sera christique en tant qu'il relie le Christ *in excelsis* au Christ parmi nous, dans ce monde terrestre, lui-même dans l'attente de sa propre transfiguration, ainsi que le dit saint Paul[4]. Une ligne christique relie le Christ d'en haut, le Christ éternel, au Christ d'en bas, qui pâtit sur la croix, cet autre Arbre de vie. Mais c'est aussi la ligne de l'Esprit-Saint vivificateur,

[3] L'Être principiel étant fini est, par rapport au suprême *Brahma* (le Soi), dans le rapport du fini à l'infini (dont nous avons parlé précédemment). Cela revient à dire que l'Être principiel non manifesté est lui-même rigoureusement nul par rapport au Soi, le Non-Être, qui le transcende. Dans *Les États multiples de l'être*, p. 34, Guénon écrit : « La distinction même de l'Être et du Non-Être est, somme toute, purement contingente puisqu'elle ne peut être faite que du point de vue de la manifestation, qui est lui-même essentiellement contingent. »

[4] *Romains*, VIII, 20 à 22.

puisque là où est le Christ, là aussi est l'Esprit-Saint que le Christ a le pouvoir de donner et qui vient de Lui.

Le lecteur se souviendra que nous lui avons déjà présenté le symbole de l'Arbre de vie reliant le ciel et la terre. Conformément aux données de la tradition extrême-orientale, « le ciel est rond, la terre est carrée »[5]. Le symbolisme complet propose à notre méditation la figure d'un cercle et d'un carré parallèles, le centre du ciel et le centre du carré étant reliés par *l'Axis mundi* ; et le carré peut être conçu en forme de *swastika* et portant des nombres, comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent. Ce symbolisme est reproduit par l'instrument appelé *lo-lang*, bien décrit par Marcel Granet[6]. Le problème initiatique de la quadrature du cercle, selon toute probabilité, se réfère à l'union théocosmique du ciel et de la terre, « le rond devenant carré et le carré devenant rond ». Mathématiquement, ce problème n'a pas de solution en raison de la transcendance du nombre *pi*. Mais c'est encore d'un symbole qu'il s'agit ; et lorsque les choses sont vues de cette façon, la solution est donnée par celui qui est à la fois terrestre et céleste, le Christ, l'Homme-Dieu. Dieu s'est fait homme pour que l'homme déchu puisse devenir semblable à Lui, à son image et à sa ressemblance[7].

4. Le chapitre XXII de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* s'intitule : « Le voyage divin de l'être en voie de libération ». Il débute par la distinction, qui nous est maintenant familière, entre l'être (le Soi) dégagé après la mort de toute entrave individuelle, et donc sur le chemin qui conduit à la Délivrance, et l'être qui, au contraire, est en quelque sorte condamné à passer encore par des états individuels autres que l'état corporel humain. Le voyage divin comporte deux itinéraires (p. 207) correspondant à ces deux cas ; et ils portent respectivement les noms de « Voie des dieux » (*dêva-yâna*) et « Voie des ancêtres » (*pitri-yâna*). Cette dernière voie (pp. 208 et 209) ne conduit pas au-delà de la sphère de la lune, dénomination évidemment toute symbolique. Souvenons-nous ici d'Aristote, qui enseignait que le « monde de l'atmosphère » ne s'étend que de la terre à la sphère de la lune. Aristote concevait réellement le cosmos comme un triple monde ; et, pour lui, le monde de l'atmosphère était celui des générations et des corruptions, autrement dit le monde du devenir. L'Inde connaît ces trois mondes, nous le savons, mais elle se garde bien de les concevoir comme des régions sensibles de l'espace : le monde de la terre (*Bhu*) est celui de la manifestation « grossière » ou corporelle ; le monde de l'atmosphère (*Bhuvas*) celui de la manifestation « subtile » ou purement psychique ; enfin, le monde du ciel (*swar*) celui de la manifestation informelle. On voit donc que le monde de l'atmosphère, ou du psychisme pur, est celui de

[5] Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, pp. 90, 162, etc.
[6] Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, pp. 200 et 201.
[7] *Genèse*, I, 26.

ce devenir que l'Inde appelle *samsâra* et à propos duquel Guénon nous dit qu'il désigne, à vrai dire, l'ensemble de la manifestation universelle, laquelle comporte une indéfinité de cycles, c'est-à-dire d'états ou de degrés d'existence, cycles dont l'enchaînement est d'ordre causal et non temporel[8].

5. Le *pitri-yâna* ne conduit pas au-delà de la sphère de la lune, de sorte que l'être qui ne s'élève pas au-delà de cette sphère n'est libéré ni de la forme ni de la condition individuelle. Cette sphère de la lune est le séjour des *pitris*, c'est-à-dire des êtres du cycle antérieur, qui sont considérés comme les générateurs du cycle actuel en raison de l'enchaînement causal dont la succession des cycles n'est que le symbole (p. 209). Au contraire, le *dêva-yâna* conduit l'être vers les états supérieurs, lesquels commencent, comme nous l'avons dit plus haut, avec l'état correspondant à *Hiranyagarbha* ; car *Hiranyagarbha*, « l'embryon d'or », « l'œuf du monde », est le principe immédiat de la manifestation formelle subtile[9], et en tant que tel, étroitement lié à *Buddhi*. L'être, aussi longtemps qu'il n'a pas réalisé l'état qui correspond à *Hiranyagarbha* demeure prisonnier de la manifestation subtile et ne cesse d'y revêtir des formes individuelles ; c'est dans la sphère de la lune que se dissolvent les formes qui ont accompli le cours complet de leur développement ; et c'est là aussi que sont contenus les germes des formes non encore développées. La forme ancienne, que quitte l'être (le Soi) non affranchi de l'individualité, et la forme nouvelle dont il se revêt appartiennent forcément à deux états (ou cycles d'existence) différents, car un être, quel qu'il soit, ne peut passer deux fois par le même état. Ceci est la transmigration au sens strict (au sens large, la transmigration se manifeste encore, au-delà de la sphère de la lune, jusqu'à l'Identité suprême). Ainsi un individu humain perd sa forme humaine (à moins qu'il ne soit provisoirement stabilisé dans l'état humain, comme nous l'avons dit maintes fois) et, en tant qu'individu humain, il est détruit. Ce qui demeure – l'être transmigrant – c'est le Soi qui passe de forme individuelle subtile (ou psychique) en forme individuelle subtile aussi longtemps qu'il n'aura pas réalisé, par la connaissance, une sortie hors de ce « bourbier » et accédé aux états supérieurs, lesquels n'impliquent pas nécessairement la Délivrance. Mais quels sont ces états supérieurs par rapport à la condition individuelle ?

6. L'Être principiel est dit fini parce qu'il n'est que l'ensemble des possibilités de manifestation, tandis que la Possibilité universelle, étant l'ensemble des possibilités de manifestation et de non-manifestation, est infinie : elle n'est pas autre chose, en effet, que l'Infini métaphysique envisagé sous un certain aspect, « dans la mesure où il est permis de dire qu'il y a des aspects de l'Infini »[10] – lequel Infini métaphysique est le Soi. Toute la manifestation relève de l'Être

[8] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 191.
[9] Le principe de la manifestation grossière est *Virâj*. Mais, évidemment, *Hiranyagarbha* subsume *Virâj*.
[10] *Les États multiples de l'être*, p. 20.

principiel comme de son principe immédiat : toute chose manifestée est, réalisée en mode existentiel, une possibilité de cet Être fini que nous concevons alors comme polarisé en « substance » (*Prakriti*) et en « essence » (*Purusha*). La manifestation est universelle et informelle ou individuelle et formelle. Dans le premier cas, c'est notamment *Buddhi* (il existe d'autres états informels que l'état buddhique mais Guénon n'en parle que très peu) que nous sommes invités à concevoir comme le rayon solaire passant par les centres des états individuels. Cela étant bien entendu, on comprend aussi que lorsqu'un être, dans un certain état, s'identifie au centre de cet état, il accède à ce que nous pouvons appeler la « buddhéité », mais qu'il n'est pas, du seul fait de cette réalisation, identifié à *Atmâ-Brahma*, lequel est l'Infini métaphysique ou le Soi. Rien ne s'oppose, sinon l'ignorance, à ce que l'être « buddhéifié » par son accès à *Hiranyagarbha* réalise ensuite l'Identité suprême : celle-ci, d'ailleurs, peut s'accomplir par un « saut » de la connaissance dans n'importe quel état, y compris l'état corporel. C'est pourquoi Guénon écrit que :

> « Le *dêva-yâna* se rapporte *à l'identification effective du centre de l'individualité*, où toutes les facultés ont été précédemment résorbées dans l'"âme vivante" (*jîvatmâ*), *avec le centre même de l'être total*, résidence de l'universel *Brahma*. Le processus dont il s'agit ne s'applique donc qu'au cas où cette identification n'a pas été réalisée pendant la vie terrestre, ni au moment même de la mort ; lorsqu'elle est accomplie, d'ailleurs, il n'y a plus d'"âme vivante" distincte du "Soi", puisque l'être est désormais sorti de la condition individuelle. »[11]

7. Il est possible que s'opère l'identification effective du centre de l'individualité avec le centre même de l'être total, résidence de l'universel *Brahma* ; mais ce n'est qu'une possibilité ; cette identification n'a pas lieu nécessairement ; s'il en était ainsi, l'état buddhique ne se distinguerait pas de l'état inconditionné d'*Atmâ*. Or entre *Buddhi* et *Atmâ* se situe le degré de l'Être pur, polarisé, comme nous l'avons rappelé ; et, d'ailleurs, Buddhi est une production de *Prakriti*. La sortie de la manifestation, dont les états sont centralement reliés entre eux par le rayon buddhique, ne peut se concevoir que comme un accès au principe même de *Buddhi*, lequel est l'Être principiel *Ishwara*. Ce passage par l'Être principiel, Guénon ne l'envisage pas, de sorte que le texte donne l'impression qu'il suffit que l' « être » ait atteint le centre du domaine individuel où il était enfermé pour réaliser l'Identité suprême. Nous sommes obligé de constater une fois de plus que Guénon parle tantôt un langage et tantôt un autre, ce que le lecteur confiant n'aperçoit pas nécessairement. Notre auteur, en effet, nous donne une nouvelle fois (p. 210) à penser qu'il suffit à l' « être » transmigrant de sortir du domaine de l'individualité pour s'identifier à l'universel *Brahma* (*Atmâ*, le Soi) alors qu'ailleurs, notamment

[11] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 210 (souligné par moi).

dans *Les États multiples de l'être*, il expose qu'entre l'individualité et le Soi (l'Infini métaphysique) se trouve l'Être principiel. Nous reconnaissons que l'être qui a réalisé l'état buddhique peut passer directement à l'état parfaitement inconditionné d'*Atmâ*, mais ce n'est là qu'une possibilité, et nous eussions souhaité qu'on nous parlât aussi de l'Être principiel, *Ishwara*, que tous ces développements laissent dans l'ombre et par lequel, logiquement, il est possible aussi que l'être transmigre.

8. Résumons l'essentiel. L' « être », dans son voyage dans l'au-delà, peut dépasser le « devenir » ou y demeurer. S'il y demeure, il transmigre d'état individuel en état individuel, et il est assujetti à cette condition jusqu'à ce qu'un progrès décisif de la connaissance l'en affranchisse. En ce cas, il s' « incorpore » à *Hiranyagarbha* qui relève directement de *Buddhi* ; il est sur la voie de la Délivrance. Il y a donc, dans le manifesté, deux grands domaines à considérer : celui des états formels et individuels, et celui des états informels et universels. Envisagés du point de vue des possibilités qui relèvent de *Prakriti*, ces deux domaines sont ceux des « Eaux inférieures » et des « Eaux supérieures » :

> « L'ensemble des possibilités formelles et celui des possibilités informelles sont ce que les différentes doctrines traditionnelles symbolisent respectivement par les "Eaux inférieures" et les "Eaux supérieures" ; les Eaux, d'une façon générale, et au sens le plus étendu, représentent la Possibilité entendue comme la "perfection passive" ou le principe plastique universel qui, dans l'Être, se détermine comme la "substance" (aspect potentiel de l'Être) ; dans ce dernier cas, il ne s'agit plus que de la totalité des possibilités de manifestation, les possibilités de non-manifestation étant au-delà de l'Être. »[12]

L' « être » qui passe dans la sphère de la lune et n'y reste pas (comme celui qui a suivi le *pitri-yâna*) monte au « Royaume de l'Eau ». Il s'agit, nous précise Guénon, des « Eaux supérieures » ou célestes, représentant l'ensemble des possibilités informelles, par opposition aux « Eaux inférieures », qui représentent des possibilités formelles. « Dès que l' "être" a dépassé la sphère de la lune, il ne peut plus être question que de ces dernières, la sphère de la lune étant le milieu cosmique où s'élaborent les germes de toute la manifestation formelle. » L' « être » (dont nous pouvons supposer qu'il était auparavant dans l'état humain) est donc arrivé à un état « angélique » puisque « presque tout ce qui est dit théologiquement des anges peut aussi être dit métaphysiquement des états supérieurs de l'"être"[13] » ; et, dans cet état posthume, il n'est plus

[12] *Les États multiples de l'être*, pp. 94 et 95.
[13] *Ibidem*, p. 108, note 2. Presque tout et non pas tout, en effet, parce que la théologie tient l'ange pour un individu, bien qu'il soit absolument immatériel et « spécifique », et un individu créé, ayant une forme.

individuel. Il semble qu'il y ait à distinguer, dans cet « informel » situé au-delà de la sphère de la lune (mais au-dessous de l'Être principiel non manifesté) et désigné par le mot *swarga* ou *swar* (le « monde » du ciel), une « région » qui est le Royaume d'*Indra*, « si l'on entend par ce mot *swarga* non plus les cieux ou les états supérieurs dans leur ensemble, mais seulement leur portion la moins élevée[14] » ; mais peu nous en chaut. L'important est que nous voyions maintenant qu'il était abusif de nous affirmer, ainsi que l'avons relevé plus haut, que la manifestation subtile est intermédiaire entre la manifestation grossière et le non manifesté, car nous sommes maintenant bel et bien dans la manifestation informelle et pas encore dans le non manifesté. Ainsi nous devons dire que c'est la manifestation informelle (le monde du ciel selon Guénon) qui est intermédiaire, et qu'elle l'est entre la manifestation formelle tout entière (subtile et grossière) et le non manifesté[15].

Ce qui est également important est que le centre spirituel du monde informel est le lieu où réside *Prajâpati*, le « Seigneur des êtres produits » qui est la manifestation principielle et l'expression directe de *Brahma* même

> « par rapport au cycle total ou au degré d'existence auquel appartient l'état humain, car celui-ci doit être encore envisagé ici, bien qu'en principe seulement, comme étant l'état où l'être a pris son point de départ, et avec lequel, même sorti de la forme ou de l'individualité, il garde certains liens tant qu'il n'a pas atteint l'état absolument inconditionné, c'est-à-dire tant que la "Délivrance", pour lui, n'est pas pleinement effective. »

Ce texte paraît clair ; il ne l'est pas. Observons que dans la perspective de la Révélation où l'Être principiel, *Ishwara*, est infini, conçu comme une Trinité de Personnes et où, d'ailleurs, il n'est question que d'un cycle d'existence, celui auquel appartient l'être humain, *Prajâpati*, le « Seigneur des êtres vivants », ne saurait être maintenant que le Christ en gloire, *in excelsis*, c'est-à-dire au sommet de la création. Guénon nous dit bien que *Prajâpati* est l'expression même de *Brahma* dans la manifestation ; mais il omet de spécifier quel est ce *Brahma*. Nous supposons qu'il s'agit de *Brahma saguna* ou *Ishwara*, mais il ne le précise pas ; et cette imprécision lui permet de conduire son lecteur à penser que ce qui suit aussitôt l'union de l'« être » transmigrant à *Prajâpati* (en d'autres termes, l'occupation par cet être du centre spirituel du monde du ciel),

[14] *Ibidem*, p. 213, note 3.

[15] Voyez plus haut, chap. XLI, II, 15 : « La manifestation subtile représente un stade intermédiaire entre le non manifesté et la manifestation grossière (*L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 189). Si l'on objecte que ce propos n'exclut pas un autre stade intermédiaire, qui serait le monde du ciel (*swar*, informel et universel), nous répondrons que notre auteur écrit ceci : « La Terre (*Bhû*), l'Atmosphère (*Bhuvas*), le Ciel (*Swar*), c'est-à-dire le monde de la manifestation corporelle, le monde de la manifestation subtile ou psychique, le monde principiel non manifesté, etc. » Il est donc tout à fait évident que Guénon fait du monde du ciel tantôt un monde manifesté (celui des anges) et tantôt un monde non manifesté.

c'est la « Délivrance ». Il suffit de relire attentivement l'extrait que nous avons mis sous les yeux du lecteur pour s'en assurer. Ainsi sont passés sous silence les états par lesquels l' « être » transmigrant, sortant de la manifestation informelle, doit théoriquement passer – à savoir l'état d'*Ishwara* et les états de non-manifestation qui précèdent l'état absolument inconditionné correspondant à la « Délivrance ». Cela est d'autant plus remarquable que Guénon nous dit ensuite que la possession effective des états dont il vient de parler s'obtient par identification avec les principes qui sont désignés comme « leurs Régents respectifs », identification qui s'opère par la connaissance ; et que « pour chacun de ces principes considéré en particulier et isolément, les résultats d'une telle identification ne s'étendent pas au-delà de son propre domaine, de sorte que l'obtention de tels états, encore conditionnés, ne constitue (…) qu'une sorte d'acheminement (…) vers l'"Identité suprême" (…) dont la réalisation, pour ceux qui ont à accomplir le *dêva-yana*, peut (…) être différée jusqu'au *pralâya*, le passage de chaque stade au suivant ne devenant possible que pour l'"être" qui a obtenu le degré correspondant de connaissance effective ».

11. Nous devons supposer encore que la « Délivrance » peut être réalisée à partir de l'un quelconque des états supérieurs que nous venons d'envisager puisqu'elle est déjà possible, directement, à partir de l'état corporel humain ; mais Guénon nous laisse entendre qu'elle peut aussi être différée. Alors l'« être » demeure « dans l'ordre cosmique » et, dans le cycle d'existence considéré, n'atteint pas la possession des « états transcendants en laquelle consiste proprement la vraie réalisation métaphysique »[16]. Ce court texte soulève trois questions. La première est celle du *pralaya*. Il y a de petits *pralayas* et de grands *pralayas*, et la fameuse théorie des cycles, sur laquelle nous essayerons de jeter un peu de lumière plus tard, doit, en principe, nous permettre de faire la distinction entre les grands *pralayas* et les petits ; malheureusement Guénon se borne à nous parler du *pralaya* tout court. Le mot *pralaya* peut se traduire par « dissolution ». C'est la fin d'un cycle d'existence, et sa résorption en *Brahma*. Contentons-nous de cette définition, par laquelle nous pouvons saisir que le *pralaya* dont il s'agit ici est la fin du monde dans lequel l'être humain, avec ses prolongements subtils et informels, est engagé ; autrement dit, la fin de la manifestation au sens que nous avons donné à ce mot jusqu'ici. Ce n'est pas la fin du monde ; ce n'est que la fin d'un monde ou d'un cycle d'existence. En second lieu, qu'entend Guénon par « ordre cosmique » ? Est-ce la manifestation, ou seulement une portion de celle-ci, par exemple celle qui correspond à l'existence individuelle seulement ? Et que signifie l'expression « états transcendants » ? Si l' « ordre cosmique » est celui de la manifestation individuelle seulement, les états « transcendants » seront tous ceux que l'on rencontre lorsque l'on dépasse la sphère de la lune ; au contraire, si l'« ordre cosmique » est celui de la manifestation tout entière, les « états

[16] *Les États multiples de l'être*, p. 217.

transcendants » seront les états non manifestés. Nouvelle incertitude, imputable à la diversité des terminologies utilisées, alors qu'il aurait été si simple de n'user que d'un seul langage. Nous pensons toutefois que lorsque Guénon parle de l' « ordre cosmique », il n'a en vue que la manifestation individuelle, de sorte que les états transcendants dont il parle sont en premier lieu des états informels et supra-individuels. Ainsi, aussi longtemps qu'il demeure dans la manifestation sans entrer en possession des états supra-individuels, mais ayant cependant dépassé la sphère de la lune ou du devenir, l' « être » a obtenu la « Délivrance différée », appelée *Krama-mukti*.

12. Quand on dit, écrit Guénon, que l'« être » a atteint virtuellement l'immortalité (*Krama-mukti*), cela se comprend en ce sens qu'il n'aura plus à passer dans d'autres états conditionnés – nous comprenons : individuels – « différents de l'état humain, ou à parcourir d'autres cycles de la manifestation » – c'est-à-dire qu'il ne sera plus assujetti à la nécessité de transmigrer d'état individuel en état individuel, non dans ce cycle d'existence, où il est exclu qu'il puisse se « réincarner » (ou devenir un animal, un végétal, etc.), mais dans une indéfinité d'autres cycles d'existence individuelle, complètement étrangers au cycle où l'état individuel humain est inscrit. Cette libération n'est pas encore la « Délivrance » actuellement réalisée (*Moksha* ou *Mukti*) et par laquelle l'immortalité serait rendue effective, et elle ne l'est pas parce que « les entraves individuelles ne sont pas entièrement détruites » ; mais si ce n'est pas l'immortalité effective, c'est :

> « la possibilité d'obtenir cette Délivrance à partir de l'état humain dans le prolongement duquel l'être se trouve maintenant pour toute la durée du cycle auquel cet état appartient (ce qui constitue proprement la *perpétuité*) de telle sorte qu'il puisse être compris dans la "transformation" finale qui s'accomplira lorsque ce cycle sera achevé, faisant retourner tout ce qui s'y trouvera impliqué à l'état principiel de non-manifestation. C'est pourquoi l'on donne à cette possibilité le nom de "Délivrance différée" ou de "Délivrance par degrés" (*Krama-mukti*) parce qu'elle ne sera obtenue ainsi qu'au moyen d'étapes intermédiaires (états posthumes conditionnés) et non d'une façon directe et immédiate. »[17]

13. La « Délivrance différée » est donc acquise dès lors que l' « être » transmigrant est sorti de la sphère de la lune – en d'autres termes, du devenir, qui est le domaine des générations et des corruptions, comme dit Aristote. Dans ce cas, l' « être » jusqu'au *pralaya* « peut demeurer dans l'ordre cosmique et ne pas atteindre la possession effective d'états transcendants » ; il n'en a pas moins obtenu, dès lors et du fait même qu'il a dépassé la sphère de la lune (c'est-à-dire

[17] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 186 et 187.

qu'il est sorti du devenir, du courant des formes), l'immortalité virtuelle. C'est pourquoi, écrit Guénon, le centre spirituel, où réside *Prajâpati*, le « Seigneur des êtres produits », n'est encore « que le centre d'un certain état ou d'un certain degré d'existence, celui auquel appartenait l'"être" en tant qu'humain, et auquel il continue d'appartenir d'une certaine façon puisque sa totale universalisation en mode supra-individuel n'est pas actuellement réalisée ; et c'est aussi pourquoi il a été dit que, dans une telle condition, les entraves individuelles ne peuvent être encore complètement détruites ». Au nom des états multiples de l'être, c'est toute la Révélation qui est ici niée : *Prajâpati* n'est plus ici que le régent d'un certain domaine que transcende la réalisation du Soi[18].

14. Arrivé à cet endroit de son exposé, où l'« être » nous est présenté comme non encore complètement libéré des entraves individuelles, mais néanmoins déjà au-delà du courant des formes, et par conséquent de quelque façon universalisé, mais non totalement, Guénon écrit (p. 217) :

> « C'est très exactement à ce point que s'arrêtent les conceptions que l'on peut dire proprement religieuses, qui se réfèrent toujours à des extensions de l'individualité humaine, de sorte que les états qu'elles permettent d'atteindre *doivent forcément conserver quelque rapport avec le monde manifesté, même quand ils le dépassent* et ne sont point ces états transcendants auxquels il n'est pas d'autre accès que par la connaissance métaphysique pure. Ceci peut s'appliquer notamment aux "états mystiques" ; et pour ce qui est des états posthumes, il y a précisément la même différence entre (…) le "salut" entendu au sens religieux (…) et la Délivrance qu'entre la réalisation mystique et la réalisation métaphysique. »[19]

Donc, la voie religieuse a pu conduire l'« être » transmigrant jusqu'à un point où il relève encore de l'ordre individuel humain, tout en participant de l'universalité de *Prajâpati*. En termes chrétiens (car maintenant nous ne faisons aucune différence entre *Buddhi* et *Prajâpati*), cela signifie que la voie religieuse conduit l'être humain à une étroite union avec le Christ *in excelsis* (lequel conduit au Père) et point au-delà. Pour une conscience chrétienne, cela est évident et suffisant, le Christ étant le Verbe manifesté de l'Être infini. Pour Guénon, cela ne saurait suffire puisque la voie en question ne conduit pas aux états « transcendants ». Ce qui est de nature à troubler encore davantage les esprits, c'est le membre de phrase que nous avons mis en italiques et qui dit que

[18] Sur *Prajâpati*, se rapporter au chapitre XXII ci-dessus.

[19] Nous pourrions ici développer les rapports guénoniens suivants : la Délivrance est au salut ce que la réalisation métaphysique est à la réalisation mystique et aussi ce que la réintégration en mode actif est à la réintégration en mode passif ; bref, ce que la vraie immortalité (celle du Soi) est à l'immortalité virtuelle, l'immortalité au sens religieux.

les états que la voie religieuse permet d'atteindre « doivent forcément conserver quelque rapport avec le monde manifesté *même quand ils le dépassent*. »

15. Donc certains états que permet de réaliser la voie religieuse *peuvent dépasser le monde manifesté* tout en conservant avec celui-ci « quelque rapport ». Mais un état qui est supérieur au monde manifesté (puisqu'il le dépasse) ne se confond-il pas avec celui de l'Être (fini selon Guénon), principe de la manifestation ? Cela est évident, à la simple mais attentive lecture de la page 217 de l'*Homme et son devenir selon le Vêdantâ*. Mais s'il en est ainsi – et il en est ainsi – Guénon est en contradiction avec lui-même, car partout ailleurs dans son œuvre, il affirme que les états religieux sont et ne peuvent être que des états individuels. Or si un état religieux ou mystique peut, comme il le dit, dépasser le manifesté, cet état mystique est universel et supra-individuel. Il l'est déjà quand cet état se situe au degré de *Buddhi* ; il l'est davantage encore quand il se situe au degré de l'Être principiel, de cet Être dont *Buddhi*, ne l'oublions jamais, est la première production. Si l'on a bien compris ce qu'est le point où s'arrêtent les conceptions religieuses selon notre auteur[20], conceptions bien différentes de la conception métaphysique qui admet, elle, un dépassement du degré de l'individualité, puis du degré de la manifestation informelle, puis de la manifestation elle-même et, au-delà de celle-ci, le dépassement du degré de l'Être principiel pour aboutir enfin à la réalisation du Soi – alors la contradiction est flagrante, qu'elle soit voulue ou involontaire. Nous le répétons, la voie religieuse nous est décrite par Guénon comme aboutissant à la stabilisation, pour toute la durée d'un cycle, de l'état individuel humain[21]. Il ne saurait donc être question, s'agissant de cette voie, d'un dépassement du monde de la manifestation. Maintenant, toujours selon les vues de Guénon, qu'arrive-t-il au terme de ce cycle à l'être ainsi stabilisé dans l'état humain ? Il revêtira dans un autre cycle d'existence un état que l'on ne peut plus qualifier d'humain, mais à partir duquel il repartira à la conquête de Soi – ce Soi qu'il est et auquel il doit s'identifier par la connaissance parfaite et suprême. Ainsi, du point de vue de la Délivrance, *le « salut » chrétien est une simple pause*, résultant de la stabilisation de l'état humain. Aussi longtemps que l'« être » transmigrant n'a pas réalisé l'Identité suprême, il est assujetti, même dans les états purement supra- individuels, à une transmigration indéfinie.

16. En résumé, nous distinguons trois destinations assignables à l'« être » actuellement dans l'état humain. Ou bien, par la connaissance, il s'affranchit

[20] « La religion considère l'être uniquement dans l'état individuel humain et ne vise aucunement à l'en faire sortir (…) tandis que l'initiation a essentiellement pour but de dépasser les possibilités de cet état et de rendre effectivement possible le passage aux états supérieurs et même, finalement, de conduire l'être au-delà de tout état conditionné quel qu'il soit. » (*Aperçus sur l'initiation*, p. 25.) Quant au mysticisme, « il relève exclusivement du domaine religieux » (*ibidem*, p. 13).

[21] « … le cas où l'état posthume est un simple prolongement de l'état humain… » (perpétuité, non immortalité : cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 178).

absolument des entraves de l'individualité (et alors, s'il n'a pas conquis la « Délivrance », il est du moins sur la voie métaphysique qui conduit à celle-ci) ; ou bien il n'en est pas ainsi. Ce dernier cas présente lui-même deux possibilités : ou bien l'« être » est *relativement* affranchi de ces entraves, et c'est l'état *Krama-mukti* auquel la voie religieuse permet d'accéder, ou bien il n'en est affranchi en aucune manière et à aucun degré. Ce dernier cas nous est donné comme étant celui de la majorité des hommes qui, quels que soient leurs talents ou leurs savoirs « profanes », pataugent dans le bourbier du devenir (le courant des formes). Ceux-là transmigrent dans le domaine de l'individuel jusqu'à ce que se produise un certain éveil de la connaissance ; mais il faut bien voir que ce n'est jamais l'être humain qui transmigre ; c'est l'« être » qui est actuellement dans l'état humain : l'individu *humain* en tant que tel est détruit par la mort. Et comme cet « être » (c'est le Soi assujetti à l'ignorance) ne repasse jamais deux fois par le même état (en l'occurrence l'état humain) et que dans le cas envisagé ici, le moment de la mort à un état est celui de la naissance à un autre, l'« être » transmigrant, qui n'est ni *moi*, ni *toi*, ni *il* ou *elle*, passe de cycle d'existence en cycle d'existence, l'enchaînement des cycles n'étant pas temporel, mais causal, logique et ontologique – en dehors du temps.

CHAPITRE XLIII : AMBIGUÏTÉS DIVERSES

I

1. L'hindouisme dit que le terme du voyage divin est le monde de *Brahma* (au neutre), le *Brahma-Loka*. Ce dont il s'agit, commente Guénon[1], n'est pas, immédiatement du moins, le suprême *Brahma* (*Brahma nirguna*, l'Infini métaphysique, le Soi), mais seulement sa détermination comme *Brahmâ*. Voici une première difficulté ou, plus exactement sans doute, une première astuce. *Brahmâ* (au masculin) appartient à la *Trimûrti*, avec *Shiva* et *Vishnu*, et la *Trimûrti*, c'est *Buddhi* (p. 83). Or *Buddhi* est la première production de *Prakriti*, pôle « substance » de l'Être principiel fini, *Ishwara*, autrement dit *Brahma* non suprême, *Brahama saguna*. Comment, dans ces conditions, Guénon peut-il avancer que le monde de *Brahma* n'est pas le suprême *Brahma*, mais seulement sa détermination comme *Brahmâ* (au masculin), lequel est *Brahma* « qualifié » (*saguna*) ? N'est-ce pas identifier le *Brahma* buddhique à *Ishwara* ? Entre *Ishwara*, l'Être principiel, et *Buddhi*, produite par cet Être (et plus précisément par *Prakriti*), il y a une marge assurément non négligeable dont Guénon, avec une grande désinvolture, ne tient aucun compte. Ce n'est d'ailleurs pas tout ; car après avoir identifié *Brahmâ* à *Brahma saguna*, notre auteur procède immédiatement à une autre identification, et tout cela dans l'espace de quinze lignes ; car, nous dit-il, lorsqu'il est question ici de *Brahmâ*, il faut le considérer, en premier lieu, comme identique à *Hiranyagarbha*, principe de la manifestation subtile, donc de tout le domaine de l'existence humaine dans son intégralité ; et maintenant, c'est *Buddhi* qui est passée sous silence. Il est d'ailleurs rappelé, dans le même passage, que l' « être » qui a obtenu l' « immortalité virtuelle » se trouve, pour ainsi dire, « incorporé », par assimilation, à *Hiranyagarbha* ; et que cet état, dans lequel il peut demeurer

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 219. Les autres références, incorporées dans le texte et mises entre parenthèses, se rapportent au même ouvrage, sauf indication contraire.

jusqu'à la fin du cycle (pour lequel seulement *Brahmâ* existe comme *Hiranyagarbha*) est ce qu'on envisage le plus souvent comme le *Brahma-Loka*, c'est-à-dire comme ce qui correspond le plus exactement aux « cieux » et aux « paradis » des religions occidentales, l'islamisme inclusivement (p. 220, note 1).

2(a). *Hiranyagarbha* est donc identique à *Brahmâ*, l'une des trois entités de la *Trimûrti*. Nous savons que *Buddhi*, comme tout ce qui provient du développement des potentialités de *Prakriti*, participe des trois *gunas*. Pour cette raison (p. 83), envisagée sous le rapport de la connaissance distinctive, elle est conçue comme ternaire et, dans l'ordre de l'Existence universelle, elle est alors identifiée à la *Trimûrti*. Lors donc que *Hiranyagarbha* est identifié à *Brahamâ*, il l'est, du même coup, à un aspect de *Buddhi*. L'être incorporé à *Hiranyagarbha*, principe de tout le domaine de l'existence humaine dans son intégralité, participe donc de *Buddhi*. Autrement dit, le domaine intégral de l'existence humaine relève de *Buddhi* et séjourner au paradis, c'est se trouver sous la dépendance de *Buddhi*. En termes chrétiens, nous dirions que l'être qui a fait son salut et qui séjourne au *Brahma-Loka*, a pour Seigneur le Christ, puisque nous concevons que *Buddhi* est le Christ en gloire au plus haut des cieux.

2(b). Cependant Guénon nous affirme, sans autre explication, que pour l'être « qui a franchi un certain degré de connaissance », *Hiranyagarbha* apparaît comme identique « à un aspect du non suprême, qui est *Ishwara* ou l'Être universel, principe de toute manifestation (p. 220) ». Et, dit-il, à ce degré, l' « être » n'est plus dans l'état subtil, même en principe seulement ; il est dans le non-manifesté. Mais, pouvons-nous nous demander, et puisque *Hiranya-garbha* est identique à *Brahmâ*, aspect de *Buddhi*, n'était-il pas déjà, de ce fait, au-delà de la manifestation subtile, se trouvant dans le domaine buddhique de la manifestation universelle et informelle ? On voit à quelle allure Guénon passe de *jîvatmâ* à *Ishwara* et au prix de quel silence il accomplit ce parcours. Quoiqu'il en soit, et ainsi inscrit dans le non manifesté, l'« être » conserve encore certains rapports avec *l'ordre de la manifestation universelle* (puisque *Ishwara* est proprement le principe de celle-ci), bien *qu'il ne soit plus rattaché par des liens spéciaux à l'état humain* et au cycle particulier dont celui-ci fait partie.

> « Ce degré correspond à la condition de *Prâjna* et c'est l'être qui ne va pas plus loin qui est dit n'être uni à *Brahma*, même lors du *pralaya* que de la même façon que dans le sommeil profond ; de là, le retour à un autre cycle de manifestation est encore possible ; mais puisque l'être est affranchi de l'individualité (…), ce cycle ne pourra être qu'un état informel et supra-individuel (pp. 220 et 221). »

2(c). La question que nous nous posons est la suivante : l'état de *Prâjna* (nous parlerons plus tard du « sommeil profond » qui lui est associé) correspond-il au salut religieux ? Nous avons cru comprendre que celui-ci se définissait par l'identification de *Hiranyagarbha* (au sein duquel *jîvatmâ* est incorporé) à *Brahmâ*, c'est-à-dire à un aspect de *Buddhi*. S'il en est ainsi, la condition de *Prâjna* est supérieure à celle qu'implique le salut religieux car, pour l' « être » qui a franchi un certain degré de connaissance (voir plus haut), *Hiranyagarbha* apparaît comme identique à un aspect de *Ishwara* ; et *Ishwara* transcende *Buddhi*. Mais il faut remarquer que nulle part, dans les pages que nous avons analysées, Guénon ne se prononce nettement. Bien au contraire, il passe sans explication de l'état subsumé par *Buddhi* à un état d'identification avec *Ishwara*. Or c'est ce passage qui est le coeur du problème. Pour nous, qui considérons d'ailleurs l'Être principiel *Ishwara* comme infini, nous nions que l'être humain, même par la connaissance la plus haute, soit capable d'une telle identification. Ce qui lui est promis, c'est une participation, par *Buddhi*, c'est-à-dire par le Christ *in excelsis*, à la vie divine. D'ailleurs, dans le passage reproduit plus haut, Guénon ne nous dit-il pas que, dans la condition de *Prâjna*, l'« être » est affranchi de l'individualité ? Or c'est bien d'un individu humain, fût-il réduit à la condition de *jîvatmâ*, qu'il est question lorsque l'on parle de salut religieux. Une autre remarque que nous devons faire est que l'« être » dans la condition de *Prâjna* peut faire retour à un autre état de manifestation. Mais cela est-il nécessaire dès lors que *Hiranyagarbha* apparaît comme *identique* à un aspect d'*Ishwara*, de sorte que l'être est dans le non manifesté ? Et, à supposer qu'il y ait effectivement retour à un état manifesté, informel et universel, que devons-nous entendre par là ? L'« être » passerait-il à un état que nous serions tenté de qualifier d'angélique ? Cela est improbable. À propos notamment des anges, souvenons-nous que Guénon s'exprime en ces termes :

> « Au fond, peu nous importe en elle-même l'existence des êtres extra-humains et *supra-humains*, qui peuvent assurément être d'une indéfinité de sortes, quelles que soient d'ailleurs les appellations par lesquelles on les désigne ; si nous avons toute raison pour admettre cette existence (…) nous n'avons cependant aucun motif pour nous en occuper spécialement non plus que des états infra-humains, qui existent bien également et qu'on pourrait envisager de la même façon. »[2]

Mais cela dit, Guénon souligne qu'en réalité les états dont il s'agit sont incomparablement plus différents de l'état humain qu'aucun philosophe de l'Occident moderne n'a jamais pu le concevoir, même de loin. Malgré cela, continue-t-il, « ces mêmes états, quels que puissent être d'ailleurs les êtres qui les occupent actuellement, peuvent être également réalisés par tous les autres

[2] *Les États multiples de l'être*, pp. 97 et suiv. Tout le chapitre XIII de ce livre serait à citer et à commenter.

êtres, *y compris celui qui est en même temps un être humain dans un autre état de manifestation* ». Nous devons donc nous contenter d'enregistrer que dans un autre cycle d'existence, l' « être » qui se trouve actuellement dans la condition de *Prâjna* réapparaîtra dans un état informel et supra-individuel.

3. Le chapitre XXII de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* s'achève par des considérations sur la Délivrance. Dans le cas où celle-ci doit être obtenue à partir de l'état humain, le terme véritable du « voyage de l'être » n'est plus l'Être universel (et donc l'état de *Prâjna*), mais le suprême *Brahma*, *Brahma nirguna*, l'Infini métaphysique, le Soi. Observons que le salut religieux est proprement l'obtention du *Brahma-Loka* et, précise Guénon, par *Brahma-Loka* il faut entendre exclusivement le séjour d'*Hiranyagarbha*, puisque tout aspect plus élevé dépasse les possibilités individuelles (p. 220). Cependant, *Hiranyagarbha* est identique à *Brahmâ*, c'est-à-dire à un aspect de *Buddhi* envisagée sous le rapport de la connaissance distinctive. Nous pensons qu'il y a ici contradiction, car dès que *Hiranyagarbha* est un aspect de *Buddhi*, et que *jîvatmâ* est incorporé à *Hiranyagarbha* (p. 193), l'individualité comme l'entend Guénon prend fin et l'« être » s'universalise, puisque *Buddhi*, bien que manifestée, est universelle et que *jîvatmâ* est individuel. Quoi qu'il en soit, cette remarque nous conduit à penser que l'état de *Prâjna* est supérieur à celui qui correspond au salut religieux puisqu'il est nécessaire, pour entrer dans le premier, d'accéder de quelque façon à l'Être, principe de la manifestation. Dans ces conditions, il serait erroné d'affirmer que l'être qui est actuellement dans l'état humain réalise son salut en s'identifiant à l'Être principiel. Il serait d'ailleurs tout aussi incorrect de soutenir que l'« être » qui a atteint l'Être principiel et s'est donc identifié à lui, a réalisé la Délivrance. *Brahma-nirguna* (c'est le Soi) dans sa totale infinité, comprend à la fois l'Être (ou les possibilités de manifestation) et le Non-Être (ou les possibilités de non-manifestation) et, principe de l'un et de l'autre, il est au-delà de tous deux en même temps qu'il les contient également (p. 221) ; il est l'ultime finalité de l' « être » transmigrant qui a enfin réalisé l'Identité suprême et est affranchi des conditions de l'existence individuelle, ainsi que de toute autre condition particulière et limitative (p. 222). C'est alors que le Soi (*Atmâ*) est pleinement réalisé, par la vertu de la connaissance métaphysique intégrale.

> « Quant à ceux dont la contemplation n'a été que partielle, quoique active (réalisation métaphysique demeurée incomplète) ou a été purement passive (comme l'est celle des mystiques occidentaux), ils jouissent de certains états supérieurs, mais sans pouvoir arriver dès lors à l'union parfaite (*yoga*), qui ne fait qu'un avec la Délivrance (p. 223). »

4. Notre auteur nous indique que ces derniers états sont identiques aux divers « cieux » (du christianisme) et qu'ils constituent une acquisition personnelle et

permanente malgré leur relativité[3], acquisition à laquelle, s'empresse-t-il d'ajouter, ne saurait aucunement s'appliquer l'idée occidentale de « récompense » par là même qu'il s'agit d'un fruit, non de l'action, mais de la connaissance. Cette idée, ajoute-t-il, est d'ailleurs, comme celle de « mérite » dont elle est un corollaire, une notion d'ordre exclusivement moral, pour laquelle il n'y a aucune place dans le domaine métaphysique (p. 223). S'il faut reconnaître que le christianisme, tel qu'il est communément enseigné à des gens qui ne sont pas particulièrement doués pour suivre la voie de la connaissance du Dieu un et trine, met principalement l'accent sur la nécessité de se comporter, en toute occasion, d'une manière conforme à la morale fondée sur les dix commandements que Moïse reçut de Dieu, il est abusif de ne voir, dans ce même christianisme, qu'une morale, et de l'amputer de toute métaphysique éclairée par la théologie – je veux dire par la Révélation. Comment entrer sérieusement dans la voie de la connaissance sans une rectification préalable du comportement ? C'est là chose que les Hindous savent fort bien et que Guénon semble un peu trop souvent oublier. Nous aurons peut-être l'occasion de revenir sur tout cela.

5. Nous allons tenter, en quelques mots, de repérer les points saillants d'un enseignement extrêmement complexe. Et tout d'abord, rappelons-nous que le *substratum* de tout être est le Soi, le Soi plongé dans l'ignorance dont il est question de sortir. Le premier cas à envisager est celui de l'« être » qui, actuellement dans l'état humain, ne dépasse pas, après la mort et par ignorance, la sphère de la lune, en deçà de laquelle se trouve le domaine du devenir et des individualités. Alors le Soi dépouille son individualité et en revêt une autre. C'est toujours le même Soi, mais c'est un autre individu : c'est la transmigration du Soi dans le monde subtil du devenir ; car il est hors de question que le Soi revête à nouveau une condition corporelle humaine, ce qui serait une réincarnation. Le second cas à prendre en considération est caractérisé par une persistance de l'individualité humaine (*jîvatmâ*). Il semble bien que Guénon n'envisage aucun enfer : l'enfer, au fond, c'est la transmigration indéfinie du Soi dans le monde subtil (psychique) du devenir. Donc, maintenant, l'âme vivante (*jîvtamâ*) va occuper, pour la durée d'un certain cycle d'existence, quelqu'un des cieux du *Brahma-Loka*. Comme l'« être » a dépassé le domaine de l'individualité, il est maintenant, de quelque façon, supra-individuel sans avoir, pour autant, dépouillé son individualité. Ce cas est celui du salut religieux et, si nous comprenons bien les choses, celui de l'immortalité « virtuelle ». Troisième cas : l'être, toujours en vertu de la

[3] Nous avons noté un peu plus haut que si les états religieux sont inférieurs à celui de *Prâjna*, ils n'en sont pas moins, d'une certaine façon, supra-individuels, bien que ceux qui en jouissent soient « incorporés » à *Hiranyagarbha*. Celui-ci est bien le principe de toute la manifestation subtile ; mais, d'un autre côté, il nous est dit que *Hiranyagarbha* est identique (on ne voit trop comment) à *Brahmâ*, qui est un aspect de l'universelle *Buddhi*. C'est pourquoi, parlant des états « célestes », Guénon peut dire qu' « il s'agit toujours d'états conditionnées, bien que supra-individuels. »

connaissance réalisée, s'est identifié à l'Être principiel et se trouve dans la condition de *Prâjna* pour toute la durée d'un cycle d'existence. À la vérité, il n'est pas aisé d'effectuer une nette distinction entre ce cas et le cas précédent ; mais sauf indication contraire et fondée, nous pensons que, pour Guénon, la condition de *Prâjna* est au-delà de n'importe quel salut religieux, parce que la condition de *Prâjna*, quelle que soit la façon dont on explique la chose, implique un accès à l'Être principiel fini (*Ishwara*), tandis que, nous l'avons déjà rapporté, « la religion considère l'être uniquement dans l'état individuel humain et ne vise aucunement à l'en faire sortir mais au contraire à lui assurer les conditions les plus favorables dans cet état même ; tandis que l'initiation a essentiellement pour but de dépasser les possibilités de cet état et de rendre effectivement possible le passage aux états supérieurs et même, finalement, de conduire l'être au-delà de tout état conditionné, quel qu'il soit »[4].

II

6. La différence qui est faite entre ce que peut, d'une part, la religion (principalement le christianisme) et, d'autre part, l'initiation, correspond exactement à la différence entre le salut et la Délivrance[5]. Il ne faut d'ailleurs pas penser que le salut chrétien fait accéder aux « états supérieurs » que l'être ne peut obtenir que par l'initiation et ses rites (pourvu que cet être, actuellement dans l'état humain, ait les capacités requises). L'être dont nous parlons, s'il fait son salut, est seulement « incorporé » à *Hiranyagarbha* qui, étant le principe du monde subtil et par conséquence du devenir, est au-dessus de celui-ci[6]. Toutefois, l'incorporation à *Hiranyagarbha* et le séjour dans le *Brahmâ-Loka* n'excèdent pas la durée du cycle « pour lequel seulement *Brahmâ* existe comme *Hiranyagarbha* (p. 219) ». Répétons une question que nous nous sommes déjà posée. Au terme de ce cycle qu'adviendra-t-il de l'être qui a fait son salut ? Guénon, jusqu'ici, ne nous en dit pas grand-chose, sinon que « le salut peut être considéré comme rapprochant l'être de sa destination ultime ou comme constituant en un certain sens, et si impropre que soit une telle façon de parler, un acheminement vers la Délivrance »[7]. On voit que sur tous ces points, une compréhension au moins suffisante de la synthèse guénonienne suppose une préalable adhésion à la doctrine des cycles, de laquelle Guénon n'a jamais donné un exposé complet.

[4] *Aperçus sur l'initiation*, p. 25.
[5] *Initiation et réalisation spirituelle* (ouvrage posthume, 1952), chapitre VIII.
[6] Le *Brahmâ-Loka* se situe entre la « sphère de la lune » et les « états supérieurs », c'est-à-dire supra-individuels. Ce sont les « cieux » représentés ailleurs par les sphères planétaires. Dans un tel symbolisme, les étoiles fixes représentent les états « supérieurs ».
[7] *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 67.

7. *Hiranyagarbha* c'est *Brahmâ* ; *Brahmâ* c'est (avec *Vishnu* et *Shiva*) *Buddhi* conçue comme *Trimûrti*. Or, pour nous, *Buddhi*, sous un certain aspect, c'est le Christ en gloire, le Christ éternel *in excelsis*, encore que le Christ soit né de la Vierge Marie, parmi nous, à un certain moment de notre temps humain[8]. *Buddhi* est, à la fois l'homme Jésus et le Verbe incréé dont *Prakriti* n'est que le « contenu archétypique », l'ensemble des possibles. (Pour trouver le Verbe comme Personne divine, comme Sagesse du Père, c'est la *Shakti* que nous devons prendre en considération.) Dans le symbolisme que nous propose Guénon, le devenir, le courant des formes, s'étend du monde de la terre, la manifestation spatio-temporelle dans toute son extension (le monde des « choses visibles », comme dit le *Credo*) à la sphère de la lune où se font et se défont les formes. Pour nous, par conséquent, tous les états supérieurs à la sphère de la lune sont des états christiques, à la fois individuels parce que humains (dans la mesure où *Buddhi*, le Christ en gloire, est elle-même humaine) et universels parce que divins (dans la mesure où *Buddhi* est le Verbe). Ces états sont donc proprement « les cieux » où nous espérons nous retrouver un jour, corps et âmes, et à propos desquels le Christ a dit : « Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures. »[9]. Sans doute faut-il aussi, dans les cieux, qui vont de la sphère de la lune au Christ glorieux lui-même – et qui sont symboliquement représentés par les sphères planétaires, comme nous l'avons dit plus haut – situer les anges immatériels et cela ne se laisse pas concevoir aisément. Mais ce n'est point là l'objet de nos présentes réflexions, et de toute façon le Christ en gloire domine les hiérarchies angéliques[10]. Et puisque le Christ est non seulement l'homme-Jésus mais aussi le Verbe et que le Verbe est engendré de toute éternité par le Père, connaître le Fils, c'est connaître le Père[11], et le lieu suprême où se tient le Christ est aussi celui où s'accomplit la rencontre avec le Père : « *Et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patri.* ».

8. Nous disons qu'aucun homme qui a accompli son salut, immédiatement ou après avoir passé par le lieu qu'on appelle le purgatoire, ne va en enfer. Que dit le Christ ?

> « Je suis le cep, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là porte beaucoup de fruits, car sans moi vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment, et il sèche ; puis on ramasse les sarments, on les jette au feu, et ils brûlent. »[12]

[8] Nous avons dit précédemment que, sous un autre aspect, *Buddhi* devait être assimilée à l'Esprit-Saint vivificateur.
[9] *Jean*, XIX, 2.
[10] *Hébreux*, I, 4 à 13 ; II, 2 à 16.
[11] « Celui qui m'a vu a vu le Père » (*Jean*, XIV, 9).
[12] *Jean*, XV, 6.

Dans le contexte de la Révélation, ces paroles sont assez claires. Il existe, hélas, un enfer pour quiconque n'aura pas pris son refuge dans le Christ. Cela n'est scandaleux qu'aux yeux de ceux qui rejettent le Christ ; aux yeux des autres, cette vérité est de nature à les conduire à des réflexions salutaires – mais tous ne les font pas parce que tous ne suivent pas le Christ ni n'observent ses commandements fondés sur l'amour de Dieu et sur l'amour du prochain. Quant à Guénon, sa conception toute relative de l'homme l'oblige à exposer que celui-là qui ne fait pas son salut – il s'agit toujours de cet « être » qui est actuellement dans l'état humain – passera par d'autres états individuels, formels mais subtils, dans d'autres mondes ou cycles d'existence. Mais il faut ici prendre en considération comment s'accomplit cette transmigration du Soi. Rappelons que dans *notre monde*, ou cycle d'existence, l'état humain est un état *central*, en ce sens qu'à tout homme est offerte la possibilité de s'élever, par la connaissance, sur l'*Axis mundi* qui relie son cœur au cœur de l'Être principiel. Tout état non humain de *notre monde*, état animal, végétal, etc., est un état *périphérique* pour lequel cette possibilité n'existe pas. D'ailleurs, ces êtres qui ne sont pas centraux, sont *plus ou moins* périphériques, « leur supériorité ou leur infériorité spécifique les uns par rapport aux autres résultant directement de leur plus ou moins grand éloignement du centre, en raison duquel ils participent dans une mesure différente, mais toujours d'une façon seulement partielle, aux possibilités qui ne peuvent s'exprimer complètement que dans et par l'homme »[13]. Or, poursuit Guénon, « quand un être doit passer à un autre état individuel (c'est-à-dire dans un autre monde), rien ne garantit qu'il y retrouvera une position centrale, relativement aux possibilités de cet état, comme celle qu'il occupait dans celui-ci en tant qu'homme ; et il y a même, au contraire, une possibilité incomparablement plus grande pour qu'il y rencontre quelqu'une des innombrables conditions périphériques comparables à ce que sont dans notre monde celles des animaux et des végétaux »[14].

9. Ce texte appelle diverses remarques. La première est qu'il y est fait état des animaux et des végétaux occupant dans notre monde (c'est-à-dire dans notre cycle d'existence) des positions périphériques ; et s'il est question des animaux et des végétaux, c'est que l'on voit assez clairement qu'un lion ou une fourmi est un individu au sein d'une certaine espèce et qu'il en est de même d'un chêne ou d'une tulipe dans le règne végétal. Guénon reste, intentionnellement ou non, dans un vague qu'il faut dissiper ; cependant sa pensée ne fait aucun doute : dans un individu animal ou végétal, c'est le Soi qui est enfermé ; et ce n'est pas dans ce cycle d'existence qu'il occupera une position centrale si, d'aventure (mais comment ?), il est appelé à en occuper une. L'être qui est actuellement un chien ne deviendra jamais un homme (pas plus qu'un homme ne deviendra

[13] *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 66.
[14] *Ibidem*, p. 67. On voit à quelle conception vertigineuse de « mondes » ou de « cycles d'existence, Guénon nous entraîne.

jamais un chien). Mais le Soi enfermé dans la condition canine (et dont on ne sait d'où il vient) revêtira, dans un autre cycle d'existence, une autre condition ; et la question se pose de savoir si, dans cet autre cycle, il occupera toujours une position périphérique ou si, par on ne sait trop quel miracle, il occupera une position centrale à partir de laquelle lui sera ouverte la possibilité d'accéder à des états supérieurs, puisqu'alors il se trouvera à proximité de l'axe susceptible de le relier au centre de l'Être, de sorte qu'il sera *virtuellement*, au centre de tous les états qui s'étagent jusqu'à l'Être. Ainsi, il est aussi difficile pour l'être qui occupe actuellement une position centrale de la conserver après la mort que pour l'être qui occupe une position périphérique d'occuper une position centrale dans un autre monde ou cycle d'existence. La question se pose de la même façon pour l'homme. Se faisant l'écho de certains textes orientaux, Guénon dit que « la naissance humaine est difficile à obtenir ». Si elle est difficile à obtenir, c'est que l'être qui est actuellement dans l'état central humain occupait, dans un autre monde ou cycle, un état périphérique ; dès lors, on est en droit de se demander comment il en est sorti. On pourrait longuement épiloguer sur ce thème, mais en voilà assez pour le moment. Passons à une seconde remarque.

10. Cette seconde remarque est la suivante : Guénon nous parle des animaux et des végétaux parce que, comme nous l'avons écrit plus haut, c'est dans le règne animal et dans le règne végétal que l'on remarque sans difficulté des êtres qui répondent à la condition individuelle que notre auteur a en vue. Mais il existe des individus monocellulaires que l'on ne peut, sans artifice, ranger dans le règne végétal ou dans le règne animal ; et que penser d'une bactérie, d'un virus ou d'une structure cristalline ? Pour pouvoir nous dire (ou nous donner à comprendre) que tant que l'être transmigrant n'a pas accédé aux états supérieurs, c'est-à-dire aux états qui transcendent absolument la condition individuelle, cet être demeure prisonnier de cette condition, il aurait été au moins nécessaire que l'on nous ait préalablement dit *ce qu'est un individu en général*. Or c'est ce que Guénon n'a fait nulle part. Le mépris qu'il affiche à l'endroit des sciences modernes le dispense de se poser cette question, à laquelle la biologie donne cependant un commencement de réponse. Il est sûr que les êtres qui composent certaines chaînes moléculaires biologiques sont aussi des individus, et il est non moins sûr que si l'individu (*individuum*) est cela que l'on ne peut dissocier sans le faire disparaître, une molécule d'acide sulfurique est, à sa façon, un individu[15] ; et que l'on dissocie les éléments qui le composent et l'on se trouvera en présence d'autres individus : des individus atomiques. Dira-t-on alors que de tels individus sont encore des enveloppes du Soi ? Voilà une question qui devrait être étudiée à fond et qui est de nature à

[15] *L'Illumination du Cœur*, première partie, chapitre VI. L'individu est défini par sa forme spécifique, au sens thomiste de cette expression. Le dissocier, comme il est dit ici, c'est détruire sa forme, donc le détruire en tant qu'individu.

mettre en péril les thèses guénoniennes – et cela d'autant plus qu'un individu atomique est lui-même déjà un édifice de particules élémentaires.

11. Revenons à « l'être qui est actuellement dans l'état humain ». L'homme ordinaire, qui ne peut pas atteindre actuellement un état absolument supra-individuel[16], pourra du moins, s'il obtient le salut (par la voie exotérique religieuse), y parvenir à la fin du cycle d'existence que l'état humain spécifie. Il échappe donc au danger de la dissolution des éléments psychiques qui font de lui précisément un être humain et ainsi, dit Guénon, « *il* ne perdra pas le bénéfice de sa naissance humaine » parce qu'*il* sera parvenu à un état supra-individuel. De toute évidence, ce *il* ne désigne pas l'individu humain, mais le Soi, puisque c'est le Soi qui aura accédé à un état dont il est dit qu'il est supra-humain. On suppose d'ailleurs que l'état supra-individuel dont il est question est, lui aussi, un état central buddhique ; si, cependant, cet état devait être périphérique, la seule façon de comprendre ce dont il s'agit serait de concevoir que le Soi aurait accédé à un état angélique non buddhique (puisque l'état buddhique est, par définition, un état central). Mais cette conception est difficilement recevable dans la mesure où elle suppose, sur la voie qui achemine à la Délivrance, une déviation du centre à une certaine périphérie. Il paraît plus probable qu'il faille expliquer l'existence des êtres angéliques d'une autre façon et, par exemple, en prenant en considération les voies qui, de toute façon, ne passent pas par l'état humain, à l'instar de celles qui font passer le Soi par des états animaux, végétaux, etc. Ce cas du salut religieux étant mis à part, reste celui de l'être qui, actuellement dans l'état humain, revêt, dans un autre monde, ou cycle d'existence, un autre état individuel. Reprenons le texte :

> « Quand un être doit passer à un autre état individuel, rien ne garantit qu'il y retrouvera une position centrale, relativement aux possibilités de cet état, comme celle qu'il occupait dans celui-ci en tant qu'homme, et il y a même, au contraire, une probabilité incomparablement plus grande pour qu'il y rencontre quelqu'une des innombrables conditions périphériques comparables à ce que sont dans notre monde celles des animaux et des végétaux. »

Ainsi il est possible, à la rigueur, que l'être, « dans un autre cycle d'existence », retrouve un état central, mais il est incomparablement plus probable qu'il s'égare dans un état périphérique. Les choses étant ainsi présentées, on ne peut s'empêcher de penser que tout se passe comme dans une loterie : le Soi tire le bon numéro, ou il ne le tire pas. En fait, tout dépend du degré de connaissance réalisé. On sait que les conceptions morales ne jouent aucun rôle chez

[16] L'adverbe « absolument » est destiné à indiquer la différence, signalée plus haut, que nous pensons devoir faire, à la suite de Guénon, entre l'individu (*jîvatmâ*) qui participe déjà à une certaine universalité, et l' « être » qui a définitivement transcendé la condition individuelle.

Guénon[17] : c'est le degré de connaissance réalisé par l'être dans un certain état qui détermine la nature de l'état qui lui fait suite causalement. La seule raison qui puisse rendre compte du fait que l'être actuellement dans l'état humain accède à nouveau, dans un autre cycle d'existence, à un état central, doit donc être cherchée du côté du degré de connaissance réalisé dans l'état humain. Supposons maintenant un être qui a accédé à l'état central humain (mais en vertu de quelle connaissance réalisatrice ?) et qui, dans cet état humain, n'a aucunement progressé ni dans la voie religieuse ni, à plus forte raison, dans la voie métaphysique. Quelle sera la destinée posthume de cet être humain, à la lumière de ce que nous enseigne Guénon ? En principe, et d'une manière générale, deux hypothèses peuvent être faites : ou bien, dans un autre cycle d'existence, il retrouvera un autre état central ; ou bien, ce qui est incomparablement plus probable, il tombera dans quelque état périphérique. C'est bien là ce que nous enseigne notre auteur. Mais comme il nous enseigne aussi qu'un degré de connaissance réalisé par le Soi transmigrant ne saurait être perdu, ne devons-nous pas éliminer le passage à un état périphérique ? S'il en est ainsi, l'être qui a réalisé un état central ne saurait, quoi qu'il advienne, en être délogé, et ceci contredit Guénon. Nous pouvons d'ailleurs dire que l'inverse est également vrai : aucun être qui occupe une position périphérique ne saurait, dans un autre cycle d'existence, accéder à un état central ; car la connaissance qui serait nécessaire à cet effet lui fait défaut et cela justement parce qu'il occupe une position périphérique. Ainsi, pour rester dans notre monde, quelle connaissance sont susceptibles de réaliser des êtres périphériques tels qu'une tulipe ou un chien ? Le guénonisme pose plus de problèmes qu'il n'en résout ; et finalement, la conclusion à tirer est que toute la doctrine des états centraux et des états périphériques, je veux dire le passage d'un de ceux-ci à un de ceux-là, et vice-versa, est à rejeter en bloc par quiconque est dans son bon sens.

12. Enfin, une dernière remarque doit encore être faite et, à mon avis, elle est plus décisive que les autres. Je le demande une nouvelle fois : si l'être humain, qui est Pierre, Paul ou Jacques, doit finir d'exister comme tel par la dissolution des éléments psychiques et corporels par laquelle, cessant d'appartenir à l'état humain, l'« être » doit « nécessairement et immédiatement prendre naissance dans un autre état »[18] – qu'est-ce que cela peut bien faire à Pierre, à Paul ou à Jacques ? Je souffre sans doute de cette infirmité incurable de ne pouvoir juger les choses que du point de vue de mon individualité humaine (qui d'ailleurs est aussi une personne) et c'est probablement pourquoi je me pose la question suivante : si mon individualité doit être détruite, que m'importe le destin du Soi transmigrant qui n'est pas moi ? – Mais il importe beaucoup au Soi qui transmigre jusqu'à l'Identité suprême. – Voire ! Qu'est-ce que le Soi ? Tout et

[17] Voir à ce sujet *Initiation et réalisation spirituelle*, chap. IX, « Point de vue rituel et point de vue initiatique ».
[18] *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 67.

rien, l'Infini et zéro. Tout, dans la mesure où la manifestation est rigoureusement nulle, de son point de vue ; rien, dans la mesure où il n'existe pas – où, en aucune manière, il n'est Acte d'être, *Ipsum Esse*. Mon Dieu est l'*Ipsum Esse* et j'existe devant Lui. Guénon n'a d'autre Dieu, au sens absolu du mot, que le Soi, qui n'est pas lui et qu'il n'est pas. À quoi bon d'ailleurs, parler d' « être », puisque le Soi transcende l'Être, qui n'est qu'un certain ensemble de ses possibilités ?

13. *Hiranyagarbha*, principe de la manifestation subtile (et par conséquent de toute la manifestation formelle) est identique à *Brahmâ*, aspect de *Buddhi*. Guénon, dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, expose (p. 220) qu'aux yeux de l'être « qui a franchi un certain degré de connaissance » (il ne précise pas), *Hiranyagarbha* apparaît comme identique à *Ishwara*, l'Être principiel non manifesté. Qu'est-ce qui autorise cette assimilation ? C'est le fait que « le centre de tout état d'un être a la possibilité de s'identifier avec le centre de l'être total » : chacun de ces centres se trouve, en effet, sur cet axe que nous avons appelé tantôt Arbre de vie et tantôt *Axis mundi*, et qui, en sanskrit, porte le nom de *sûtratmâ* : c'est le « fil » (*sutra*) qui relie entre eux tous les états, en passant par leurs centres et qui, dans l'homme, aboutit à son « cœur », l'organe de l'intuition intellectuelle supérieure. Du centre d'un état (ce centre est l'homme dans notre cycle d'existence et, en chaque homme, son cœur, comme nous venons de le dire) il est donc possible, toutes les conditions requises étant remplies, de passer au centre d'un état supérieur – mais il est également possible de dériver et, dans un autre cycle d'existence, d'aboutir à un état périphérique analogue à celui des êtres non humains de notre monde, ou encore à celui de n'importe quel état angélique, *Buddhi* étant le centre du monde du ciel. Cette ascension le long de l'axe du monde est décrite par Guénon comme une série d'identifications successives. Il écrit (p. 220, note 3) :

> « Cette identification d'un certain aspect à un autre aspect supérieur, et ainsi de suite à divers degrés jusqu'au Principe suprême, n'est en somme que l'évanouissement d'autant d'illusions séparatives que certaines initiations représentent par une série de voiles qui tombent successivement. »

Finalement, cette suite aboutit à l'Identité suprême, avec laquelle s'évanouissent les dernières illusions. Nous venons de voir que, selon Guénon, pour l'être qui a franchi un certain degré de connaissance, *Hiranyagarbha* apparaît comme identique à *Ishwara* ; cette déclaration laisse un peu perplexe, dans la mesure où nous avons cru comprendre, antérieurement, que l'*Axis mundi* est *Buddhi* (sous son aspect d'Esprit-Saint, avions-nous précisé). La difficulté – si c'en est une vraiment – est de comprendre comment le *sûtratmâ*, qui est *Buddhi* et donc, dans la synthèse guénonienne, une production de *Prakriti*, aboutit néanmoins à

Ishwara et, au-delà d'*Ishwara*, au Soi. Ne nous a-t-il pas été dit, en effet, qu'*Ishwara*, pour tout être manifesté, apparaît comme polarisé en *Purusha* et *Prakriti* ? Nous allons voir, au chapitre suivant, comment Guénon résout cette difficulté.

CHAPITRE XLIV : LES QUATRE ÉTATS DU « SOI »

1(a). L'« être », identifié à *Ishwara*, est dans le non manifesté. Dans cet état, « il conserve encore certains rapports avec l'ordre de la manifestation universelle, puisque *Ishwara* est proprement le principe de celle-ci, bien qu'il ne soit plus rattaché par des liens spéciaux à l'état humain et au cycle particulier dont celui-ci fait partie »[1]. Ce degré correspond à l'état de *Prâjna*. Nous devons rappeler ici que Guénon, qui s'inspire de la *Mândûkya-upanishad* (avec les commentaires de Shankarâcharyâ) connaît principalement quatre états du Soi. Ce sont : l'état de veille, ou la condition de *Vaishwânara ;* l'état de rêve, ou la condition de *Taijasa* ; l'état de sommeil profond, ou la condition de *Prâjna* ; enfin l'état absolument inconditionné d'*Atmâ* ; c'est cet état que réalise l'Identité suprême. De la première condition, il n'y a rien à dire de spécial. C'est celle de tout être humain se connaissant inscrit dans un monde sensible, quelque part dans l'espace et quelque part dans le temps. Dans le second état, l'âme vivante individuelle (*jîvatmâ*) « est à elle-même sa propre lumière et elle produit, par l'effet de son seul désir, un monde qui procède tout entier d'elle-même, et dont les objets consistent exclusivement dans des conceptions mentales, c'est-à-dire dans des combinaisons d'idées revêtus de formes subtiles, dépendant substantiellement de la forme subtile de l'individu lui-même (p.141) ».

1(b). Il est impossible de mieux dire qu'aucun monde subtil n'est « objectivement réel ». L'« âme vivante », *jîvatmâ*, produit, par elle-même, comme dans l'état de sommeil avec rêves, un monde (ou, successivement, des mondes) qui procède (ou qui procèdent) d'elle-même. En est-il de même dans l'état de veille ? Nous savons que le monde sensible, comme tout ce qui est manifesté, est illusoire, en ce sens qu'il est « rigoureusement nul » au regard du

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 220. Les autres références de ce chapitre, simplement indiquées entre parenthèses, renvoient toutes à cet ouvrage.

Soi ; mais est-il exactement illusoire comme un rêve est illusoire lorsqu'on s'éveille et qu'il se dissipe ? En un sens – absolument parlant – il en est ainsi. En un autre sens – relatif celui-là – la vérité est autre, de l'avis même de Shankarâcharyâ. Les êtres du monde corporel et sensible possèdent une réalité « objective » que niera seulement celui qui s'est enfermé dans un idéalisme subjectif total, voisin du solipsisme. Le solipsisme situe le *moi* du sujet dans un monde représenté et, partant, dépourvu de réalité. La faiblesse de cette thèse est que le *moi* humain, en toute rigueur, doit être également considéré comme inclus dans cet univers dépourvu de réalité auquel le rattachent mille liens, de sorte que le solipsisme est dépassé par une conception des choses où c'est le « je » qui transcende le *moi* – et non par conséquent le *moi* – qui est l'œil qui voit tout le sensible et le psycho-sensible ; mais alors nous retrouvons le problème du « je » humain comme face créée d'une unité dont la Face divine est le JE absolu (*Ego sum qui sum*). Nous ne nous attarderons pas à développer cette question, que nous avons du reste traitée ailleurs, mais nous insisterons sur le fait que l'état de veille, l'état de conscience ordinaire, postule des êtres *réels*, nommément des êtres humains entre lesquels le dialogue est possible – un dialogue réel, non imaginaire ; et il suffit qu'il en soit ainsi pour que l'état de veille se distingue radicalement des états de sommeil avec rêves. Tout cela exigerait de longues et minutieuses analyses. Bornons-nous à la remarque que voici : on nous dit que l'âme vivante (*jîvatmâ*) produit par l'effet de son seul désir un monde subtil, qui procède tout entier d'elle-même. Un tel monde peut donc être qualifié d'*imaginaire*, tandis que le monde corporel et sensible s'affirme à nous comme *réel*. Si toutefois, au-delà de la réalité corporelle et sensible se présente un monde (ou plusieurs mondes) d'êtres revêtus de formes subtiles, et si un tel monde s'affirme aussi réel, à son degré, que le monde de la réalité corporelle et sensible, nous ne pourrons dire que ce monde subtil est *imaginaire*. C'est pourquoi Henry Corbin, dans ses études consacrées au chi'isme iranien, et lorsqu'il traite des êtres « de lumière », a bien soin (et il s'explique là-dessus) de rayer le mot *imaginaire* de son vocabulaire et de lui substituer le mot *imaginal* dans le but de signifier que la manifestation subtile, purement psychique (mais formelle, les entités subtiles étant revêtues de *formes*) est tout *aussi réelle* dans son ordre que la manifestation sensible et corporelle dans le sien : les « êtres de lumière » existent bel et bien comme nous existons. Ici se présente à nous un ensemble considérable de questions que nous devons laisser de côté, car notre sujet n'est pas le chi'isme iranien tel que nous le présente Corbin, mais la non-dualité shankarienne telle que nous l'expose Guénon.

2. Dans l'état de sommeil profond, de sommeil sans rêves, l'être qui dort n'éprouve aucun désir. Guénon nous dit que, dans cette condition, l'être est *Atmâ* lui-même, le Soi (p. 147) ; mais cette remarque n'a en elle-même rien de bien particulier puisque, dans les états précédents, c'est toujours *Atmâ* qui est le

sujet profond, mais illusionné soit par des rêves, soit par des objets sensibles. Toutefois, l'« être » est ici devenu « un » sans aucune distinction ou différenciation : il s'est identifié soi-même avec un ensemble synthétique (unique et sans détermination particulière) de connaissance intégrale (*Prâjna-ghana*) ; et, rempli de béatitude, il en jouit véritablement ; il est la conscience totale elle-même, il est *Prâjna*, celui qui connaît en dehors et au-delà de toute condition. Ce n'est pas un état psychique, car c'est l'état subtil qui est proprement psychique (p. 148) ; l'état prâjnique est « essentiellement informel et supra-individuel » ; bien mieux, c'est un état non manifesté (p. 149), « principe et cause de toute la manifestation ». Il suit de là, et c'est exactement la pensée de Guénon, que l'état de *Prâjna*, non manifesté, doit être conçu comme la racine du manifesté, qui n'est que son effet. Sous ce rapport, note Guénon, *Prâjna* est identique à *Prakriti*. Nous retrouvons la question posée à la fin du chapitre précédent : comment le *sûtrâtmâ*, qui est *Buddhi* et donc, dans la pensée guénonienne, une production de *Prakriti*, peut-il aboutir à *Ishwara* puisque *Ishwara* ce n'est pas seulement *Prakriti*, mais *Purusha* et *Prakriti* ? A cette question, Guénon répond péremptoirement : *Prâjna* est identique à *Prakriti* « mais, en réalité, il est à la fois *Purusha* et *Prakriti*, les contenant l'un et l'autre dans son indifférenciation même ». Cette affirmation que rien n'étaie, lui permet de soutenir que l'état de *Prâjna* est celui-là même de l'Être principiel non manifesté, mais considéré comme fini : *Ishwara*, mot dont on doit dire qu'il est, en sanskrit, « celui qui traduit le moins inexactement ce que les Occidentaux appellent Dieu » (p. 301). C'est le moment de rappeler cette autre phrase de Guénon, dont nous avions plus haut souligné le vague : « Pour l'être qui a franchi *un certain degré de connaissance, Hiranyagarbha* apparaît comme identique à *Ishwara*. »

3(a). Entre *Hiranyagarbha* et le non manifesté *Ishwara* se situe *Buddhi*, non point *Buddhi* comme *sûtratmâ*, mais *Buddhi* comme principe manifesté dont relève le reste de la manifestation. (Nous avons, à diverses reprises, mis l'accent sur la nécessité de ne jamais perdre de vue cette distinction entre les deux aspects de *Buddhi*.) On ne peut pas soutenir qu'entre *Hiranyagarbha* et *Ishwara* Guénon ne tienne pas compte de *Buddhi*, puisque *Brahmâ* est identique à *Hiranyagarbha* (p. 219) et que *Brahmâ* est un aspect de *Buddhi* envisagée comme *Trimûrti* ; mais ont doit dire, comme nous l'avons indiqué plus haut, que c'est le passage d'*Hiranyagarbha-Brahmâ* à *Ishwara* qui fait problème. Il faut, à la suite de Guénon, admettre qu'*Hiranyagarbha* est *Brahmâ* et que, d'autre part, *Hiranyagarbha-Brahmâ* est *Ishwara*. Cela admis, on déclarera que *Brahmâ* est *Brahma saguna*, puisque *Brahma saguna* est *Ishwara*[2], ce qui revient à dire qu'un certain aspect de *Buddhi* est identique à l'être principiel fini. C'est exactement ce qu'enseigne Shankarâcharyâ dans son commentaire

[2] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 30, 90 (« Le suprême *Brahma* est *nirguna* et non pas seulement *saguna*, c'est-à-dire *Ishwara* », etc.)

du troisième *mantra* de la *Mândûkhya-upanishad* où il établit l'identité d'*Ishwara* et de *Prâjna*. Mais une chose est ce que Shankara a enseigné, une autre chose ce que Guénon a transmis de cet enseignement parce que, entre Shankara et Guénon, nous devons tenir compte de la Révélation, que celui-là ignorait et que celui-ci aurait dû ne pas méconnaître.

3(b). Voici donc comment, nous, à la lumière de la Révélation, nous comprenons les choses. L'état prâjnique de sommeil profond ne peut être décrit comme une identification à *Ishwara* (l'Être principiel dont nous disons qu'il est infini) mais comme une étroite union à *Buddhi*, de sorte que nous pouvons admettre que *Prâjna* est « buddhique », mais cela seulement et, encore, en nous entourant de beaucoup de précautions ; car atteindre *Buddhi*, c'est atteindre le Christ *in excelsis*, non point peut-être le Christ révélé, mais assurément le Christ « connu dans le secret ». Le mystique chrétien – un saint Jean de la Croix, une sainte Thérèse d'Avila – est assuré dans sa démarche par le Christ révélé, qui est le Verbe incarné. Lors donc que ce mystique se christifie, il se déifie du même coup, sans perdre sa qualité de créature. Il peut d'ailleurs se faire que la rencontre avec le Verbe ait un effet foudroyant et que le mystique tombe dans un ravissement ou un évanouissement extatique qui, en Occident, correspond à ce que l'Inde appelle le « sommeil profond » (*sushupta-sthâna* ou *sushupti*). Fort souvent, en effet, le mystique (nous parlons du mystique chrétien) ne peut supporter, en toute conscience, la vision, intellectuelle et spirituelle (métanoétique) de la Suprême Réalité[3] ; à plus forte raison en est-il ainsi là où la Révélation est encore ignorée. Mais là où elle est connue, il peut advenir que la contemplation ait lieu les yeux grands ouverts, et alors l'état de *Prâjna* ne se distingue plus de l'état suivant. Car ce qui vient d'être dit de l'état de *Prâjna*, en Inde et en Occident chrétien, ne concerne pas proprement et en principe le quatrième état, l'état parfaitement inconditionné d'*Atmâ*. Nous allons le dire : contre toute apparence, cet état inconditionné où, en Inde, le mystique a les yeux grands ouverts, n'est pas incompatible avec une activité entièrement et absolument consacrée à Dieu. Il en est de même en Occident chrétien, où cet état suprême est souvent appelé « mariage spirituel » – mariage indissoluble – ou « confirmation en grâce ».

4. Le quatrième état, au-delà de *Prâjna*, est celui que Guénon, avec les Hindous, appelle la Délivrance (*Moksha*). Il se peut, en Inde, que celui qui a réalisé la *Moksha* (ou *Mukti*) ne perçoive plus la réalité du monde sensible et c'est à peu près cela que Guénon veut dire quand il affirme qu'aux yeux du Soi la manifestation est « rigoureusement nulle ». Mais par une contradiction que nous, chrétiens, nous nous expliquons fort bien, le *Mukta*, l'être « délivré », loin de toujours s'isoler dans la solitude (car qu'aurait-il à faire dans un monde parfaitement illusoire ?) est, en ce même monde, un actif qui, comme Shankara,

[3] La *Mândûkyôpanishad*, avec les *Karikas* de Gaudapada et les commentaires de Shankarâcharyâ, *op.cit.*, p. 91.

parcourut inlassablement les cinquante-six royaumes de l'Inde du IX[e] siècle, fondant des communautés d'ascètes et ne dédaigna même pas d'écrire des poèmes sacrés. Comment expliquer cela si, comme Guénon le répète à satiété, la manifestation est rigoureusement nulle ? On ne le peut qu'en accordant que la suprême réalisation, par un mystère que l'adwaitisme ne peut expliquer, *restitue* au mystique la manifestation, même corporelle. En d'autres termes, la destruction totale de l'illusion s'achève dans la destruction même de cette destruction, et c'est dans la condition corporelle que la Vérité atteint son plus haut degré de splendeur manifestée. C'est pourquoi l'état de veille est appelé la condition de *Vaishwânara*, car ce mot est formé de *nara*, qui signifie « homme », et de *vishwa* qui signifie « universel ». Ainsi comme le fait remarquer Guénon lui-même (p. 129), *Vaishwânara* signifie l'Homme universel. Commentant le troisième *mantra* de la *Mândûkhya-upanishad*, Shankara écrit :

> « Voilà pour ainsi dire les bouches, c'est-à-dire les instruments[4] au moyen desquels lui, *Vaishwanara*, procède à l'expérience des objets. (…) On l'appelle *Vaisha-nara* soit parce que, par des voies diverses, il mène toutes les créatures de l'univers (à la jouissance des multiples objets), soit parce qu'il comprend en Lui-même tous les êtres. »[5]

Il est clair qu'aucun homme n'est l'Homme universel ; ce titre n'appartient qu'au Christ, vrai homme et vrai Dieu, qui, en tant que Verbe, « comprend en lui-même tous les êtres ». Mais tout homme, par le Christ, que celui-ci soit connu par la Révélation ou « dans le secret », est virtuellement Homme universel. Ce que Guénon nous enseigne, cependant, est que seul l'être qui a réalisé *Atmâ*, le Soi, mérite proprement le nom d'Homme universel[6]. C'est que là où la Révélation christique est ignorée (ou, comme chez Guénon, méconnue), il n'y a d'autre chemin qui conduise à la perfection que celui qui passe par les trois états – dont celui de sommeil profond – et aboutit à la réalisation du Soi. Pour nous chrétiens, la plénitude de la perfection est la réalité théocosmique qu'ici-bas nous ne possédons qu'en espérance ; pour Guénon, cette plénitude est le Soi.

5. Voici le texte du cinquième *mantra* de la *Mândûkhya-upnishad* dont s'inspire directement Guénon quand il nous entretient de l'état de sommeil profond :

---

[4] Shankara a énuméré un peu plus haut et dans l'ordre de leurs dignités, les dix-neuf « bouches » : les cinq organes de perception,les cinq organes d'action, les cinq fonctions du souffle vital (*prâna*), le mental (*manas*), l'intellect (*Buddhi*), *Ahamkâra* et la « substance » dont se composent toutes les formes subtiles. On remarque que Shankara, contrairement au *Sânkhya*, cite *Buddhi* avant *Ahamkâra*, qui est ainsi considéré comme plus principiel que *Buddhi*.

[5] La *Mândûkyôpanishad*, *op.cit.*, p. 88.

[6] Voyez *Le Symbolisme de la croix*, chap. II.

> « L'état de sommeil profond est celui où l'endormi ne désire plus aucun objet, où il ne voit plus aucun rêve (…). C'est *Prâjna* (…) ; en lui, toutes (les expériences) s'unissent et se confondent ; il est, en vérité, une masse de conscience (indifférenciée) ; il est plénitude de félicité ; et il goûte cette félicité. »

Shankara fait le commentaire suivant :

> « C'est un état où tous les objets de dualité, lesquels ne sont rien d'autre que des formes de pensée, débordent le cadre des deux autres états (veille et rêve) pour atteindre l'état d'indiscrimination (…). Toutes les expériences conscientes – ces simples formes de pensée – que l'on a faites dans les états de veille et de rêve, se fondent, pour ainsi dire, en une masse indivise (de conscience, pendant le sommeil profond). Cet état est donc appelé *prajnâna-ghana* (une masse homogène de conscience) en raison de l'absence de toute pluralité (puisque aucune différence n'est plus perceptible) (…). Il est appelé *Prâjna* parce qu'il est conscience du passé et du futur, ainsi que de tous les objets. »

Avant d'en venir au commentaire que ce texte lui-même appelle, nous allons reproduire le sixième *Mantra*, qui concerne également *Prâjna*[7] :

> « Celui-ci est le Seigneur suprême, le Connaisseur de la totalité – l'ordonnateur interne – la source de tout ce qui existe – c'est de Lui que tout émane et c'est en Lui que tout finit par se résoudre. »

6. Le lecteur aura remarqué que l'état de *Prâjna* est décrit comme un sommeil profond, sans rêve aucun et, en même temps, comme un état de conscience, et même de conscience suprême. Il y a là une contradiction que nieront seulement ceux qui ne veulent pas la voir, car un état de sommeil profond, même béat, est un état d'inconscience, et ce n'est pas à un tel état, même béat, et d'ailleurs décrit comme étant celui du Seigneur suprême, ce que nous contestons, qu'aspire celui qui aspire à la contemplation de la Vérité totale. Nous allons, du mieux que nous pouvons, essayer de lever cette contradiction.

C'est lorsque la connaissance suprême, la vision intellectuelle et métanoétique de Dieu, *ne peut être soutenue par le mystique qu'elle est accomplie en mode d'union, avec perte de la conscience,* le quatrième état, « où les yeux sont grands ouverts », constituant cette même union, mais accompagnée d'une grâce particulière qui permet au mystique de subsister dans ce monde, en toute conscience, et d'y remplir la tâche ou la mission dont il a été investi. L'état de sommeil profond ou de *Prâjna* ne peut pas, sans un abus de langage flagrant,

[7] Le quatrième état, *Turîya*, fait l'objet du septième *Mantra*. Nous en reparlerons.

être appelé un état de conscience, et même de conscience totale. Le sentiment de béatitude qui, assurément, l'accompagne, n'est connu comme tel qu'après l'évanouissement ou le ravissement extatique[8]. Pour Guénon, au contraire, l'état de *Prâjna* ou de sommeil profond et sans rêve, est celui de « la conscience totale du Soi envisagé dans son rapport avec son unique objet, lequel est la Béatitude (p. 151) ». On se souvient qu'*Ishwara* est *Sat-Chit-Ananda*. Dans l'optique hindouiste de Guénon, l'état de *Prâjna* est celui d'*Ishwara*. Il faut donc que l'être identifié à *Ishwara* soit Être (*sat*), Conscience (*chit*) et Béatitude (*ananda*). Mais l'Être de Guénon est fini, nous l'avons suffisamment répété. Pour nous, l'Être principiel est infini, et la conscience, ainsi que la Béatitude, ne lui sont rapportables que parce que cet Être infini est une Trinité de Personnes : la Conscience est alors la Connaissance, le Verbe, et la Béatitude est l'Amour, le Saint-Esprit. Aussi la condition de *Prâjna* ne saurait-elle être que celle d'une union étroite de l'être créé à son Dieu ; et une telle union ne peut être réalisée en toute conscience sans entraîner la mort, sauf grâce divine particulière. Sauf grâce particulière, nul ne peut voir l'Essence divine sans mourir ou sans être ravi en une extase, un évanouissement temporaire de la conscience. C'est donc indûment, à notre avis, que Guénon attribue à l'être qui est dans le sommeil profond ce qui ne peut être dit que de l'Être infini qui, Lui, est conscience d'être ce qu'Il est[9].

7. Il nous faut encore insister sur la condition de *Prâjna*, celle de l'être qui a réalisé l'Être principiel fini, *Ishwara*. Nous avons noté la réelle difficulté que l'on rencontre quand il s'agit de passer de *Hiranyagarbha-Brahmâ*, *Brahmâ* étant l'aspect central de *Buddhi*, non point à *Prakriti* (puisque *Buddhi* procède directement de cette dernière) mais à *Ishwara*. C'est là, en effet, le nœud de la question, du moins dans le contexte de la pensée guénonienne qui reste d'ailleurs toujours fidèle à l'esprit de l'adwaitisme shankarien[10]. S'il est difficile de passer d'*Hiranyagarbha-Brahmâ* à *Ishwara*, le passage inverse est peut-être de nature à combler cette lacune. C'est du moins ce que fait Guénon. Il déclare en effet, à propos de l'« être » qui est arrivé au degré de l'Être pur, qu'il est dans un état auquel, « d'une certaine façon », il faut inclure les états informels de manifestation (p. 150) et par conséquent *Buddhi* ; et il rapporte l'expression d'intuition intellectuelle à *Buddhi*, parce qu'elle est « la faculté de connaissance supra-rationnelle et supra-individuelle » (nous dirions : méta-

[8] Il en est ainsi également, toute proportion gardée, des rêves qu'on ne « visualise » pas d'une manière « actuelle », à proprement parler : on s'en souvient seulement au réveil, quand revient la conscience. Cela est vrai même dans le cas où celui qui dort rêve qu'il rêve. Je connais quelqu'un qui fit un tel rêve et qui, dans son rêve, lutta pour s'éveiller. À la fin, il rêva que pour que cessât ce rêve, il se jetait dans une porte vitrée. Mais il ne connut consciemment tout cela qu'au réveil, et quand il raconta son rêve.

[9] Les états de veille, de sommeil avec rêve, de sommeil profond, sont appelés respectivement en sanskrit *jâgarita-sthâna*, *swapna-sthâna* et *sishupta-sthâna*. Le mot *sthâna* signifie « état ». Ce terme, surtout dans la synthèse guénonienne, ne peut être appliqué au Soi (malgré le titre du chapitre XVI de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*). Aussi ce qui est au-delà du sommeil profond est-il appelé simplement *Turîya*, le Quatrième.

[10] Ou qui, du moins, affirme cette fidélité, car dans l'œuvre de Guénon, il y a un apport « personnel » beaucoup plus considérable qu'on ne le pense ordinairement.

noétique) « bien que déjà manifestée ». Ainsi il faut inclure d'une certaine façon *Buddhi* dans l'état de *Prâjna*, qui comprend de la sorte tout ce qui est au-delà de l'existence individuelle (p. 152). Et c'est alors, continue Guénon, que « nous avons à considérer dans l'Être un nouveau ternaire, qui est constitué par *Purusha*, *Prakriti* et *Buddhi*, c'est-à-dire par les deux pôles de la manifestation, essence et substance, et par la première production de *Prakriti* sous l'influence de *Purusha* – production qui est la manifestation informelle »[11]. Qu'il faille inclure *Buddhi* dans l'Être principiel, mais dans l'Être principiel *infini*, nous ne le contredirons pas pour notre part puisque, *mutatis mutandis*, nous voyons en *Buddhi* le Christ en gloire *in excelsis*. Mais nous ajouterons que si un homme est capable d'une connaissance supra-mentale et métanoétique, ce n'est point parce qu'il inclut *Buddhi* dans son être ; c'est seulement dans la mesure où son « cœur » est illuminé par *Buddhi*, le Verbe divin fait chair et éternellement en gloire au plus haut des cieux et, sous un autre angle de vision, le Saint-Esprit.

8. Nous retrouvons ici un problème déjà abordé : il y a donc, nous dit Guénon, deux ternaires à considérer. Le premier représente l' « extériorité » de l'Être (p. 153) : *Purusha*, *Prakriti* et *Buddhi* ; le second, qui est principiel, son « intériorité » : *Sat*, *Chit* et *Ananda*. Ce que, ici, nous voulons mettre à nouveau en évidence, c'est que, d'une part, *Ishwara* est le principe qui correspond au Dieu des religions monothéistes (p. 30) et que, d'autre part, *Prâjna* est *Ishwara* même (p. 153). Ainsi, la chose est claire : l'être qui est actuellement dans l'état humain, lorsqu'il est dans le sommeil profond et sans rêve, est identique à Dieu. Cependant, n'y a-t-il pas un troisième ternaire à considérer, le ternaire de la *Trimûrti*, puisque cette *Trimûrti* est *Buddhi* ?

> « On peut dire que la *Trimûrti* (…) est seulement l'"extériorité" d'*Ishwara*[12] ; en soi, celui-ci est indépendant de toute manifestation, dont il est le principe, étant l'Être même ; et tout ce qui est dit d'*Ishwara*, aussi bien en soi que par rapport à la manifestation, peut être dit également de *Prâjna* qui lui est identique (p. 154). »

9. Mais l'état prâjnique, si divin qu'il soit, n'est pas encore la Délivrance. Au-delà de l'être principiel se situe *Atmâ*, le Soi, l'Infini métaphysique, qui n'est pas *Brahma saguna* (*Ishwara* ou, à la rigueur, *Brahmâ*), mais *Brahma nirguna*. Cet absolument suprême, la *Mândûkhya-upanishad*, en son septième *Mantra*, en parle de la façon suivante :

---

[11] Il ne paraît pas correct d'avance que *Buddhi* à elle seule soit la manifestation informelle, même en se plaçant au point de vue de Guénon, car il admet l'existence d'êtres « angéliques » qui ne sont pas passés, dit-il, par la manifestation humaine (voir *Les États multiples de l'être*, p. 97). Or un ange, selon Guénon, est un être *informel* bien que manifesté.

[12] Remarquez qu'un peu plus haut, il nous a été dit que l' « extériorité » de l'Être est représentée par le ternaire *Purusha*, *Prakriti*, *Buddhi*, qui est entièrement différent de la triade *Brahmâ*, *Vishnu*, *Shiva*, la *Trimûrti*. Il y a donc ainsi deux « extériorités » de l'Être principiel.

> « *Turîya* n'est ni ce qui est conscient du monde interne, ni ce qui est conscient du monde externe, ni ce qui est conscient de ces deux, ni ce qui est masse (indifférenciée) de conscience, ni ce qui est simple cognition, ni ce qui est inanimé. *Turîya* n'est ni perçu (par un organe sensoriel) ni relié à quoi que ce soit, ni saisi (par le mental) ; il est ininférable, impensable, indescriptible ; il est essentiellement de la nature de la (pure) conscience qui, à elle seule, constitue *Atmâ* ; négation de toute apparence, il est paix éternelle, félicité éternelle et il exclut toute dualité. Voilà ce qui est indiqué en tant que *Turîya* ; cela, en vérité, est *Atmâ* – et c'est cela qu'on doit réaliser ! »

L'expression est entièrement négative ; mais pour nous dire « ce que n'est pas » *Turîya* (ou *Atmâ*, ou le Soi) encore faut-il supposer « qu'il est ». Shankara refuse de confesser que l'ultime réalité soit le néant absolu[13]. Comment, d'ailleurs, *Brahma nirguna* pourrait-il ne pas être ? Il est, il n'est point le Non-Être, comme dit Guénon ; il est l'Être infini, l'*Ipsum Esse* et, comme tel, inconnaissable autrement que comme inconnaissable en dehors de la Révélation. Pourtant, le mystique hindou peut le connaître comme inconnaissable (comme *Deus absconsus*) et même le réaliser ; et quand il l'a réalisé, son état est supérieur à celui du sommeil profond, *Prâjna*. C'est ici la réalisation de l'Absolu, les yeux grands ouverts, en climat non chrétien ; et l'on doit admettre que si la voie empruntée par le mystique est celle de la connaissance pure, il n'aboutit à la suprême réalité que par l'effet d'une grâce particulière qui vient de « cela » vers quoi il tend, car la « rupture » qu'implique ce que Guénon appelle l'Identité suprême ne peut pas être accomplie par les seules forces de celui qui cherche à réaliser cette identité. Cette grâce est prélevée sur les mérites du Verbe incarné encore inconnu mais ne tient pas lieu de Révélation. Elle rend compte seulement du fait qu'un voyant tel que Shankara a pu subsister dans la condition humaine – mais dans un état de détachement parfait à l'égard de tout ce qui n'est pas « Lui » ou consacré par « Lui »[14]. En climat non chrétien, tout est illusoire, hors Lui, car ceci est ignoré qu'Il s'est fait homme pour le salut de tous et qu'en descendant ici-bas il a conféré à l'irréel cette réalité à laquelle l'irréel aspirait ; pour cette même raison en climat chrétien, rien n'est illusoire pourvu que l'être humain se consacre *ad majorem Dei gloriam*. En dehors de la Révélation, il n'y a d'autre vérité que celle de la Non-Dualité absolue de Shankarâcharyâ.

[13] *Mândûkyôpanishad*, *op.cit.*, p. 126.
[14] Dans le soufisme, l'un des noms les plus élevés de Dieu est *Huwa*, Lui.

CHAPITRE XLV : TRANSMIGRATION ET RÉINCARNATION

1. Il s'agit, pour l'être qui est actuellement dans l'état humain, de sortir de la sphère de la lune, pour accéder aux états supérieurs informels. L'être qui n'effectue pas ce dépassement en question, perd sa forme humaine pour en revêtir immédiatement une autre, individuelle mais non humaine, dans un autre cycle d'existence, et nous avons déjà noté que l'enchaînement des cycles est causal et non temporel, le temps n'étant qu'une modalité de notre monde. Une telle conception soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout, car quelle est la *raison* de cette causalité ? En gros, c'est l'ignorance ; mais cette raison suffit-elle à expliquer pourquoi c'est dans tel cycle d'existence plutôt que dans tel autre que s'engage l'être qui reste prisonnier de la forme et de l'individualité ? Au reste, quel que soit cet autre cycle, il nous demeure impénétrable ; et sur ce pied-là, n'importe quoi peut être dit sans encourir le risque d'essuyer le moindre démenti.

2. Maintenant, que deviennent les formes qui se dissolvent dans la sphère de la lune ? On peut admettre que les « germes » (le mot est de Guénon) des formes non encore développées sont des possibilités qui attendent de se réaliser en mode existentiel ; mais devons-nous comprendre que la dissolution des formes signifie un retour de celles-ci à la possibilité de manifestation que représente *Prakriti* ? Il ne semble pas que, dans la pensée de Guénon, les choses soient si simples. Tout être manifesté, nous est-il dit, constitue la réalisation d'une possibilité de manifestation, ces possibilités de manifestation entrant, avec les possibilités de non-manifestation, dans la Possibilité universelle (la *Shakti*). D'autre part, une fois qu'une forme est ainsi réalisée, elle peut se dissoudre en éléments psychiques ou subtils. Je ne vois vraiment pas le moyen d'établir une théorie cohérente à partir de ces deux données. Admettons cependant que les formes peuvent se dissoudre effectivement en divers éléments psychiques, de la

même façon que la dépouille mortelle d'un individu se dissocie en éléments corporels et sensibles. La question se pose alors de savoir ce que, dans ces conditions, devient l'âme humaine.

3. Les éléments psychiques qui proviennent de la dissolution de ce qu'il faut bien appeler l'âme (*psyché*) peuvent intervenir parfois dans les phénomènes du spiritisme et contribuer à donner l'illusion d'une action réelle des défunts ; ils peuvent encore, d'une façon analogue, dans certains cas, donner l'illusion d'une réincarnation. Tout cela, et bien d'autres choses encore que Guénon expose méticuleusement, relève de la métempsychose et non de la transmigration ; et ce que nous devons retenir surtout, c'est qu'après la mort, et sous les réserves qui s'imposent et que nous avons développées précédemment, le corps se dissout et que la *psyché* se dissout pareillement, celui-là en éléments corporels, celle-ci en éléments psychiques. (Ce qui subsiste, ce n'est donc pas le *moi* ; c'est le Soi non individuel et impérissable, condamné à transmigrer jusqu'à la réalisation de l'Identité suprême.) Que sont ces éléments psychiques ? Ils peuvent, pendant la vie, « avoir été proprement conscients » ou seulement « subconscients » et ils comprennent *notamment* et donc non exclusivement :

> « ... les images mentales qui, résultant de l'expérience sensible, ont fait partie de ce qu'on appelle mémoire et imagination, (car) ces facultés, ou plutôt ces ensembles, sont périssables, c'est-à-dire sujets à se dissoudre parce que, étant d'ordre sensible, ils sont littéralement dépendants de l'état corporel ; d'ailleurs, en dehors de la condition temporelle qui est une de celles qui définissent cet état, la mémoire n'aurait évidemment aucune raison de subsister. Cela est bien loin assurément des théories de la psychologie classique sur le "moi" et son unité. »[1]

4. Certes, mais cela est aussi bien loin d'une vision chrétienne des choses. Nous savions déjà par les Grecs que les morts boivent dans le Léthé, un des fleuves des enfers, l'oubli du passé. Et sans doute que la mémoire (et encore faudrait-il distinguer la mémoire intellectuelle de la mémoire sensible) et l'imagination sont des facultés subalternes dans la mesure où elles dépendent plus particulièrement de la condition corporelle ; et ainsi, il est vrai qu'avec la disparition du corps à la mort, l'âme individuelle subsiste principalement avec ses facultés de connaître et de vouloir. Mais elle subsiste, ce que Guénon n'accorde pas ; il nie que subsiste après la mort le principe que nous appelons *l'âme individuelle* et dont nous disons qu'elle est la *forme* du composé humain. La conception qu'un chrétien peut se faire de la mémoire est étroitement liée à celle de la résurrection des corps. L'homme a été créé corporel et non esprit pur. La mort qui dissocie le composé humain est un châtiment voulu par la

[1] *L'Erreur spirite*, p. 208.

Justice divine à la suite du péché originel[2] ; et si l'âme qui subsiste ainsi séparée de son corps n'est plus un être humain, elle vit cependant dans l'espérance de retrouver son corps. On peut donc accorder que la mort suspend l'activité de ce que l'on appelle les sens internes et qui sont le sens commun, l'imagination, la cogitative et la mémoire ; mais l'on doit maintenir que ces facultés demeurent au moins en puissance dans l'âme, jusqu'à la résurrection de la chair, par laquelle elles se trouveront « réactivées ». Au reste, saint Thomas est loin de penser que l'âme séparée est privée absolument de toute mémoire sensible :

> « Le Livre de vie est la conscience de chacun, livre unique puisque la force divine fait que les actions de chacun sont rappelées à sa mémoire (…). Il y a donc en tout homme quelque chose qui peut rappeler à sa mémoire toutes ses œuvres. Pourtant, comme dit saint Augustin, c'est surtout par l'action de Dieu que cette évocation s'accomplira. Quelques souvenirs demeurent inscrits dans la conscience de chacun au sujet des actions accomplies. Il n'importe pas que ces souvenirs soient seulement ceux des actions coupables. »[3]

La mémoire ne peut donc disparaître entièrement avec la mort et nous pouvons même dire que, comme elle assure à chaque individu le sentiment de son identité devant Dieu, la persistance de la mémoire est postulée par la thèse qui soutient la persistance de l'individualité humaine. *A contrario*, qui soutient que l'individualité humaine est entièrement dissoute après la mort doit aussi soutenir que la mort abolit complètement la mémoire.

5. Nous arrivons de la sorte à cette conclusion que, selon Guénon, il est sans importance, pour tel individu humain, qu'il accomplisse des actes méritoires, c'est-à-dire « bons », ou des actes déméritoires, c'est-à-dire « mauvais ». Qu'importent, en effet, les actes d'un individu si cet individu doit disparaître sans retour ? Certes, le Soi subsiste : mis il n'est en aucune façon concerné par la qualité des actes posés dans les conditions où l'ignorance l'assujettit. Quelle que soit la lamentable indigence des idées réincarnationnistes d'un Alan Kardec, par exemple, elles demeuraient néanmoins fondées sur une certaine conception de la justice de Dieu[4]. Guénon refuse absolument d'entrer dans des considérations où prévaut l'ingérence subalterne et déplacée du sentimentalisme et du moralisme. Il repousse tout cela. « Adversaires et partisans de la

[2] « En Adam, tous meurent ; mais dans le Christ, tous seront revivifiés (I *Corinthiens*, XV, 22). »
[3] *Somme théologique*, supplément, quest. 87, art. 1. Si saint Thomas, à la suite de saint Augustin, déclare que c'est par l'action de Dieu que subsiste cette mémoire, c'est évidemment parce que, avec la disparition du corps, la mémoire sensible ne saurait subsister sans une intervention divine. Guénon, pour qui cette intervention n'existe pas, conclut fatalement à la disparition, *post mortem*, de toute mémoire.
[4] Guénon fait remarquer assez justement que les idées réincarnationnistes sont récentes ; elles ont fait leur apparition au XIXème siècle dans des milieux socialistes préoccupés par l'injustice sociale.

réincarnation se placent également le plus souvent sur le terrain moral et sentimental, et les considérations de cet ordre ne sauraient rien prouver. »[5]

6. Voilà pour ceux qui se rabattent sur le spiritisme pour expliquer les injustices et toutes les misères que l'on voit dans le monde. À côté de cela, on constate aussi des faits, plus ou moins déroutants tels que, par exemple, les « communications » que les « esprits » interrogés ont la complaisance de faire[6]. Ces faits que les réincarnationnistes croient pouvoir invoquer à l'appui de leurs hypothèses s'expliquent parfaitement, selon Guénon, soit par la transmission héréditaire de certains éléments psychiques, soit par l'assimilation à une individualité humaine d'autres éléments psychiques provenant de la désintégration d'une individualité humaine antérieure. Guénon a certes raison quand il dit que les « phénomènes » que l'on constate ne prouvent nullement le bien-fondé de la thèse réincarnationniste ; mais il a tort, à notre avis, d'en appeler, pour expliquer ces phénomènes, à la désintégration, dans le monde subtil, des individualités humaines en éléments psychiques impersonnels se manifestant dans certaines conditions par des pratiques spéciales ou par le truchement d'un *medium*. La vérité est bien plus redoutable peut-être : car il ne faut pas perdre de vue que le monde subtil est cette « atmosphère » où, selon certains théologiens, et notamment saint Augustin, rôdent les démons dont les pouvoirs, encore que limités, s'exercent, quand Dieu le permet, d'une manière propre à étonner les esprits simples et démunis des garanties que procure une instruction métaphysique et religieuse suffisante. L'Église n'a jamais vu d'un bon œil le spiritisme qui, après tout, est peut-être tout simplement démoniaque.

7. « De ce qu'on ne voit aucune raison d'admettre une chose – ici, la réincarnation – il ne s'en suit pas forcément que cette chose soit fausse, et l'on pourrait encore tout au moins demeurer à son égard dans le doute. » Guénon veut prouver péremptoirement que le réincarnationnisme est une erreur et, parmi d'autres, il administre une preuve qu'il juge décisive. Je crains qu'elle soit peu convaincante, car elle s'appuie sur des considérations que l'on peut juger irrecevables. Après avoir dit en quoi consiste ce réincarnationnisme absurde, Guénon en vient à la notion de transmigration. En dépit des assertions des « néo-spiritualistes », « il n'est pas une doctrine traditionnelle, écrit Guénon, qui ait jamais enseigné quelque chose qui ressemble de près ou de loin à la réincarnation »[7] ; en revanche, et toujours selon notre auteur, la notion de transmigration est commune à toutes les traditions, et si elle n'est pas formellement exprimée dans une doctrine traditionnelle, elle y est au moins

[5] *L'Erreur spirite*, p. 205.
[6] Non seulement ces communications, mais plus généralement les phénomènes appelés « métapsychiques » par certains auteurs qui ne sont point, pour autant, des spirites. Cf. René Sudre, *Introduction à la métapsychique humaine*, Payot, Paris, 1926.
[7] *L'Erreur spirite*, p. 225.

latente[8]. Voyons l'argument majeur de notre auteur. L' « être » transmigre. Quel est cet « être » ? Guénon ne précise pas sa pensée dans *L'Erreur spirite* ; mais la réponse vient d'elle-même lorsque l'on connaît bien toute l'œuvre guénonienne. L'« être » qui transmigre est le Soi dont nous savons qu'il transcende l'Être, principe de la manifestation :

> « Cette fois il s'agit bien de l'être réel, mais il ne s'agit point pour lui d'un retour au même état d'existence (…). Ce dont il s'agit, c'est au contraire le passage de l'être à d'autres états d'existence, qui sont définis par des conditions entièrement différentes de celles auxquelles est soumise l'individualité humaine (avec cette seule restriction que tant qu'il s'agit d'états individuels, l'être est toujours revêtu d'une forme, mais qui ne saurait donner lieu à aucune représentation spatiale ou autre, plus ou moins modelée sur celle de la forme corporelle) ; qui dit transmigration dit essentiellement changement d'état (…). C'est précisément la vraie doctrine de la transmigration, entendue suivant le sens que lui donne la métaphysique pure, qui permet de réfuter d'une façon absolue et définitive l'idée de réincarnation, et il n'y a même que sur ce terrain qu'une telle réfutation soit possible. »[9]

8. Guénon n'en appelle nullement à la Révélation, qui ne lui paraît pas un terrain suffisamment solide[10], mais à la métaphysique, la « vraie » métaphysique, la sienne, laquelle enseigne à ceux qui sont capables de la comprendre que la réincarnation est une impossibilité pure et simple. Le même « être » (il s'agit toujours du Soi) ne peut avoir deux existences dans le monde corporel, « que ce soit sur la terre ou sur d'autres astres quelconques ». Pourquoi en est-il ainsi ? En raison de la théorie des états multiples de l'être. La Possibilité universelle et totale est nécessairement infinie. Nous avons vu précédemment que c'est là effectivement un des points essentiels de la doctrine de Guénon. Rien donc ne peut limiter cette Possibilité : une limitation de la Possibilité universelle, devant lui être extérieure, est proprement et littéralement une impossibilité, c'est-à-dire un pur néant. Voilà la majeure du syllogisme, et voici la mineure : supposer une répétition au sein de la Possibilité universelle comme on le fait en admettant qu'il y ait deux possibilités particulières identiques, c'est lui supposer une limitation, car l'Infini exclut toute répétition :

[8] La différence entre réincarnation et transmigration étant bien comprise, il faut se garder ensuite de confondre ces notions avec celle de *métempsychose*. La métempsychose est le terme qui désigne la théorie, parfaitement traditionnelle selon Guénon, des transferts d'éléments psychiques d'une individualité à une autre, notamment lorsque se décompose un psychisme humain après la mort. De tels transferts peuvent avoir lieu aussi selon l'hérédité et, également, du vivant d'un individu à un autre individu vivant, le premier imprégnant le second de son psychisme. Le terme *palingénésie* (re-naissance) signifie « retour à la vie » après un état de mort réelle ou apparente.

[9] [Référence manquante].

[10] Certains occultistes ou spirites ayant cru lire dans les Écritures Saintes le « dogme » de la réincarnation, Guénon réfute avec vigueur leurs allégations, qui ne prouvent qu'une chose, dit-il, à savoir « la prodigieuse ignorance de tous ces gens-là » (*L'Erreur spirite*, pp. 220 à 225).

il n'y a qu'à l'intérieur d'un ensemble fini qu'on puisse revenir deux fois à un même élément. Ici Guénon développe des considérations dans le détail desquelles nous ne voulons pas entrer, mais qui visent à affermir cette idée, qui est la conclusion du syllogisme, que sous peine de contradiction, le retour à un même état, par exemple, l'état humain, est une impossibilité[11]. « Démonstration extrêmement simple, dit Guénon, et si certains éprouvent quelque peine à la comprendre, ce ne peut être que parce que les connaissances métaphysiques les plus élémentaires leur font défaut. »[12] Nous admettons sans difficulté que le réincarnationnisme est une théorie dépourvue de tout fondement, mais nous ne pensons pas que la démonstration de Guénon vaille grand-chose. On pourrait s'aviser de la retourner en partant de la conception même de la Possibilité universelle. Si elle est infinie, rien ne saurait la limiter, pas même la répétition du passage de l'« être » transmigrant dans un même état. À tout prendre, une telle répétition serait-elle vraiment répétition de l'identique ? Aussi bien, cette question de la réincarnation est-elle secondaire, puisque nous sommes d'accord avec notre auteur sur l'essentiel. On s'étonnerait même de la peine qu'il s'est donnée à écrire *L'Erreur spirite* si l'on ne se souvenait des milieux singuliers qu'il a traversés durant sa jeunesse et dont il ne s'est pleinement dégagé que lorsqu'il connut la métaphysique hindoue dans sa forme shankarienne.

En revanche, l'idée que tout être individuel est la réalisation d'une possibilité prakritienne ne s'accorde pas bien avec cette autre idée que les formes psychiques, par là même qu'elles se dissolvent, peuvent composer avec d'autres formes psychiques, notamment humaines. Je ne dis pas qu'il soit impossible de faire entrer ces deux points de vue dans une synthèse qui les harmoniserait ; Guénon, en tout cas, n'a pas jugé utile d'entrer dans le détail de ce « courant des formes » où se font et se défont les natures individuelles. Plus on étudie Guénon et plus apparaît l'insuffisance de sa pensée sous la forme rigoureuse dont il l'a revêtue. Le plus solide est ce qu'il a emprunté à la Non-Dualité hindoue, ainsi que tout ce qui a trait, d'une part, à la décadence spirituelle de l'Occident et, d'autre part, à sa conception de l'initiation. Mais là encore il n'a fait qu'adapter. Il existe assurément, dans toute tradition véritable, un aspect initiatique, négligé en général par les orientalistes ; mais il existe surtout une initiation chrétienne, une renaissance en Jésus-Christ par le baptême ; et celle-là, Guénon ne lui a pas donné, dans son œuvre, la place qui lui revient.

10. Si, comme l'enseigne la métaphysique thomiste, l'âme est la forme du corps, il est inutile de s'astreindre à une réfutation oiseuse des idées réincarnationnistes puisqu'il est impossible qu'une même âme informe deux corps différents. Par âme – *psyché* – nous entendons l'élément psychique du

[11] Cette affirmation est répétée en maints passages de l'œuvre guénonienne, par exemple page 209 de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*.
[12] *L'Erreur spirite*, p. 214.

composé humain, et cet élément n'est pas par lui-même spirituel et immortel, mais il est élevé à la dignité d'esprit par la vertu du rayon divin vivificateur dont nous avons parlé en un autre chapitre. Cette vivification est comparable à une illumination du psychisme, comme nous l'avons dit ailleurs[13] ; et c'est en raison de cette vivification que l'âme humaine possède un intellect toujours en acte et, pour ce motif, appelé intellect agent. Les animaux aussi, et d'une façon générale, tous les êtres vivants, possèdent un psychisme, chacun selon l'espèce à laquelle il appartient ; mais *n'ayant pas été créé pour recevoir l'illumination vivificatrice* et existencificatrice de l'Esprit-Saint, un tel psychisme est périssable. Après la mort d'un animal, son psychisme s'exhale et se dissout de même que son corps se décompose physiquement. Il se présente ici une foule de questions dont nous ne pouvons faire l'examen. Envisageons cependant l'une d'elles. Nous avons déjà dit que l'*aer caliginosus* dont parle saint Augustin et, après lui, saint Thomas, est le monde purement « subtil » ou « psychique » qui enveloppe notre monde spatio-temporel, à la manière d'une « atmosphère ». Celle-ci correspond à l'atmosphère d'Aristote, atmosphère qui, dans une représentation cosmographique des choses, s'étend de la terre à la sphère de la lune. C'est le monde du « courant des formes », où celles-ci se dissolvent ou se constituent. Nous avons vu que, pour Guénon, l'« être » qui, actuellement dans l'état humain, ne s'élève pas au-delà de la sphère de la lune (il ne s'agit en aucune façon de la lune en tant qu'astre visible) perd son individualité humaine pour en devenir immédiatement une autre, qui n'est pas humaine[14]. Nous ne partageons pas cette façon de voir parce que nous concevons l'individualité humaine, même après la perte du corps (qu'elle retrouvera à la résurrection) comme impérissable. Mais, nous souvenant que saint Augustin affirme que l'*aer caliginosus* est le lieu où rôdent les démons[15], nous pouvons penser que cette « atmosphère ténébreuse » qui entoure notre monde spatio-temporel est, purement et simplement, l'enfer, si l'être humain y demeure prisonnier à jamais, et seulement le purgatoire, si l'être humain est appelé à en sortir. C'était l'opinion de saint Alphonse de Liguori que les âmes sont purifiées dans l'enfer[16] ; et l'on voit que, selon cette opinion, le purgatoire et l'enfer sont un seul et même lieu envisagé sous deux aspects différents. Et lorsqu'on considère ainsi que l'*aer caliginosus* se situe entre le monde spatio-temporel et le monde du ciel, il ne faut pas perdre de vue qu'il est destiné à sortir de cette position intermédiaire pour devenir vraiment l'*infernus locus* lorsque seront consommées les épousailles théocosmiques du ciel et de la terre. Alors, en effet, il n'y aura plus de purgatoire.

[13] *L'Illumination du Cœur*.
[14] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 173 et 174.
[15] *Somme théologique*, supplément, quest. 69, art. 7, *sed contra*. Un peu plus loin, saint Thomas écrit : « L'*aer caliginosus* n'est pas le lieu où les démons reçoivent leur punition, mais celui qui semble leur convenir dans la guerre qu'ils font aux hommes. Leur vraie demeure est l'enfer. »
[16] *Œuvres dogmatiques*, tome VII, édition Castermann, p. 266.

11. Si l'*aer caliginosus* est, à la fois, le lieu où rôdent les démons et celui où se dissolvent et se constituent les formes psychiques des êtres vivants non humains de notre monde, il existe une possibilité, pour l'homme, d'entrer en communication avec ces éléments psychiques, auxquels le Taoïsme donne le nom d' « influences errantes », et même, dans une certaine mesure, et avec la complicité des démons, de s'en emparer et de les utiliser dans un but *magique*, lequel, dans ces conditions, ne saurait jamais être que condamnable et extrêmement dangereux. Nous avons déjà noté que tous les phénomènes supra-normaux, appartenant au domaine de la « métapsychique », pour utiliser le mot créé d'une manière peu heureuse par Charles Richet, relevaient de cette *magie noire* qui est, malheureusement, une redoutable réalité. Nous n'insisterons pas sur ce sujet, bien qu'il y aurait, à l'occasion, beaucoup à en dire ; nous noterons seulement que puisque la mort ne laisse subsister du composé humain que la partie spirituelle, encore que cette partie soit, dans tous les cas, fondamentalement individuelle, il est possible et même extrêmement probable qu'après la mort l'être humain abandonne certains éléments psychiques dont le magicien peut faire usage, leur donnant l'apparence, bien illusoire, de la réalité. L'Écriture elle-même, par l'épisode de Saül et de la sorcière d'En-Dor qui fit apparaître au roi l'ombre de Samuel[17], autorise à le penser, malgré les explications entortillées de certains commentateurs qui estiment que Saül aurait été abusé par je ne sais quelle tromperie de la sorcière ou, encore, que le narrateur de l'épisode a « utilisé cette mise en scène pour exprimer encore une fois le rejet de Saül et son remplacement par David »[18]. Quoi qu'il en soit de ces résidus psychiques, une chose doit être tenue pour certaine : l'âme spirituelle, après la mort, conserve virtuellement l'ensemble des déterminations psychiques qui viennent du corps et qu'elle retrouvera à la résurrection de celui-ci.

12. Rappelons, pour finir, l'idée platonicienne de l'âme qui est *dans* un corps humain, comme le pilote dans son navire. Rien ne s'oppose à ce que le pilote change de navire. Cette conception, quoi qu'en dise Guénon, est proche du réincarnationnisme dont l'idée n'est pas tout à fait absente de l'œuvre de Platon ; mais il faut se demander si le platonisme « vulgaire », les *Dialogues* étant destinés au grand public, ne diffère pas, sur le point qui nous occupe, du platonisme « acroamatique » ou ésotérique, et donc d'un enseignement plus essentiellement pythagoricien que Platon aurait prodigué non publiquement à des disciples choisis. Dans cette hypothèse, on serait porté à assimiler l'âme transmigrante de Platon à l' « être qui est actuellement dans l'état humain » pour parler comme Guénon, c'est-à-dire au Soi. Platon aurait volontairement réservé une doctrine peu accessible au commun des hommes. De la même

[17] *Premier Livre de Samuel*, XXVIII, 3 à 19. Les éléments psychiques, plus ou moins cohérents, mais non conscients, qui subsistent après la mort, sont l'*ob* des Hébreux et le *préta* des Hindous (cf. *L'Erreur spirite*, pp. 113 à 124).

[18] Bible de Jérusalem. La nécromancie, bien qu'elle fût interdite par la Loi, était pratiquée en Israël.

façon, il semble bien que les orphiques et les pythagoriciens enseignaient la transmigration comme le fait Guénon et que les idées réincarnationnistes, là où on les trouve, ne sont que la conséquence d'une incompréhension de la doctrine véritable. Guénon a beau nous dire que le réincarnationnisme est absent de l'hindouisme, le fait est que nombreux sont les Hindous qui ne conçoivent pas autrement la transmigration.

CHAPITRE XLVI : LES CYCLES D'EXISTENCE

1. La doctrine guénonienne de la transmigration nous oblige à regarder d'un peu plus près que nous ne l'avons fait jusqu'ici la théorie des cycles d'existence. Dans *L'Erreur spirite*, Guénon déclare qu'il ne peut songer à exposer avec tous les développements qu'elle comporte la théorie métaphysique des états multiples de l'être, mais que son intention est d'y consacrer, aussitôt qu'il le pourra, une ou plusieurs études spéciales. Il a tenu en partie parole puisque, plus tard, il écrivit un livre dont le titre est précisément *Les États multiples de l'être*. Cette doctrine va ensemble, en effet, avec celle des « lois cycliques » qui régissent l'existence universelle. Notre auteur déclare donc aussi, dans l'*Erreur spirite*, qu'il traitera peut-être quelque jour ces questions, « si toutefois nous trouvons le moyen de le faire en termes suffisamment intelligibles, car il y a là des difficultés qui sont surtout inhérentes à l'imperfection des langues occidentales »[1]. Il faut croire que Guénon n'a pas trouvé ce moyen puisqu'il n'existe aucun livre signé de lui qui traite explicitement des « lois cycliques » dans leur ensemble[2]. Nous ne prétendons pas ici nous substituer à notre auteur, d'autant que nous n'accordons qu'un crédit fort limité à la théorie des cycles d'existence ; cependant, nous allons essayer de sonder la pensée de Guénon à ce sujet, au risque de répéter des choses que le lecteur sait déjà.

2. Il y a deux notions générales qui, chez Guénon, ne sont pas des plus claires. La première est celle de *degré* d'existence. À un *degré d'existence* pour l'être qui est actuellement dans l'état humain correspond tout d'abord un « monde », et nous savons qu'il y a en a trois : le monde de la manifestation grossière, le monde de la manifestation subtile (purement psychique) et le monde de la manifestation informelle. Mais la notion de degré va encore plus loin, car il y a le degré de l'être principiel non manifesté et, au-delà encore, puisque le Soi

[1] *L'Erreur spirite*, p. 219.
[2] Il existe cependant un article, dont nous parlons ci-dessous.

transcende l'Être, des degrés de non-manifestation, pour autant qu'un tel pluriel ne soit pas contradictoire. La seconde notion est celle d'*état*, car un degré, ou mode, en comporte des multitudes : ainsi, dans la manifestation grossière, on parlera d'état humain ou d'état purement animal, etc. La distinction entre les degrés et les états n'étant nulle part faite avec toute la netteté désirable, les discours de Guénon sont à ce propos assez incertains, malgré l'apparente précision de langage, ce qui donne lieu à des équivoques que le lecteur n'aperçoit pas toujours. Mais reprenons une première déclaration de Guénon :

> « Il suffit qu'un être soit passé par un certain état, ne fût-ce que sous la forme embryonnaire, ou même sous forme de simple germe, pour qu'il ne puisse en aucun cas revenir à cet état dont il a ainsi effectué les possibilités suivant la mesure que comportait sa propre nature ; si le développement de ces possibilités semble avoir été arrêté pour lui à un certain point, c'est qu'il n'avait pas à aller plus loin. »[3]

Cela déjà n'est pas clair, parce qu'il ne nous est pas dit qui est cet être qui passe par différents états. Si cet « être » est le Soi, comme il est certain, pourquoi le Soi présente-t-il une *nature* qui diffère selon les cas ? Si, au contraire, l'être dont il s'agit n'est pas le Soi, mais un être déjà déterminé de quelque façon, le problème n'est que reculé, parce que l'on peut demander pourquoi le Soi est revêtu de telles ou telles déterminations qui l'obligent à transmigrer de telle ou telle façon. Au fond, il est inintelligible que le Soi, l'Infini métaphysique, transmigre de quelque manière qu'on envisage cette transmigration. Ce que dit la doctrine Hindoue de la Non-Dualité absolue est, à cet égard, plus satisfaisant : elle ne s'occupe nullement de « lois cycliques » de quelque sorte que ce soit[4] ; elle dit seulement qu'il y a un état d'ignorance (*avidya*) qu'il faut coûte que coûte surmonter sous peine de demeurer dans cette misérable condition ignorante quelles que soient les formes sous lesquelles l'ignorance se manifeste et qui sont, en fin de compte, dénuées d'intérêt. On n'interroge pas l'ignorance, qui n'a rien à enseigner ; on cherche à la dissiper, voilà tout. De ce point de vue, il est parfaitement vain de se préoccuper de « lois cycliques », parce que c'est là patauger sans fin dans le bourbier.

3. Nous allons cependant essayer de comprendre Guénon, dans la mesure où sa pensée se laisse saisir. Ce qui transmigre, c'est le Soi. Dans la condition humaine, le Soi, après la mort de l'individualité dont il était revêtu, se dégage, pour ne plus y revenir, de toute corporéité ; mais il demeure prisonnier de la condition individuelle subtile, c'est-à-dire psychique. Dégagé de la condition corporelle, le Soi a devant lui des états d'abord individuels, formels et psychiques, ensuite supra-individuels et informels, après lesquels il entrera dans

[3] *L'Erreur spirite*, p. 219.
[4] Sauf dans *Les Lois de M anu*, où il est question de *kalpas* et de *manvantaras*.

la condition de *Prâjna* en réalisant l'être principiel fini. Le temps étant une des conditions de l'état humain, l'être *viator* (le Soi), dans l'hypothèse où il ne réalise pas ces différents états ici-bas, mais seulement après la disparition de l'individualité dont il est actuellement revêtu, ne passera pas par ces divers états selon un ordre de succession chronologique, mais selon un ordre de succession causal, logique et ontologique. Il faut préciser que l'état humain est un état central. Lorsqu'il quitte l'état humain, l'être ne saurait transmigrer de manière à occuper une position périphérique dans le monde corporel spécifié par l'état humain. Ainsi donc, on ne sait d'où vient l'être qui est actuellement dans l'état humain, mais on sait à peu près où il va et, en tout cas, on sait où il ne saurait aller. Pour voir bien clair en tout ceci, nous allons introduire la notion de « série transmigratoire », et tout d'abord en l'appliquant à l'« être » qui est actuellement dans l'état humain.

4(a). Cette série transmigratoire, « ou chaîne transmigratoire », a son origine on ne sait où et peut-être bien que toute question à ce sujet est dépourvue de sens. Lorsque l'être transmigrant revêt la condition humaine, il entre dans le cycle de l'existence individuelle dont le domaine ne s'étend pas au-delà de la « sphère de la lune ». Comme nous l'avons exposé plus haut, il peut être stabilisé dans son individualité humaine pour toute la durée de ce cycle, auquel cas son individualité est universalisée par une certaine participation à *Buddhi* ; et à la fin du cycle, cette individualité devant se dissoudre, l'« être » se retrouve dans l'obligation de reprendre son voyage dans tel ou tel cycle d'existence. Dans le cas où la stabilisation dont nous venons de parler n'a pas eu lieu, l'individualité humaine est dissoute et l'« être » revêt une autre condition individuelle non humaine, dans un autre cycle d'existence ; et dans cet autre cycle, sa position peut être encore « centrale » mais, nous dit Guénon, il est infiniment plus probable qu'elle sera périphérique. S'il en est ainsi, la situation de l'être, dans cet autre cycle, sera, par rapport au centre du monde où il aura transmigré, analogue à celle des êtres non humains de notre monde, dont le centre est occupé par l'homme. Cette dernière remarque nous ramène à l'idée de série transmigratoire : la série dont il vient d'être question est telle que l'« être » – le Soi – après avoir occupé la position humaine centrale où il était plongé dans l'ignorance de soi-même, occupe maintenant, dans un autre monde, une position périphérique, où son ignorance ne sera pas dissipée, mais aggravée au contraire, puisqu'une position périphérique n'est pas située sur l'axe qui relie *directement* les états centraux à l'Être principiel[5].

Nous devons supposer ainsi des multitudes de séries transmigratoires, qui comportent tantôt des états centraux, tantôt des états périphériques ; et si l'on

[5] Nous avons vu plus haut, chapitre XLIII, section 11, que la possibilité d'une déviation d'un état central (d'un certain monde) à un état périphérique (d'un autre monde) était peu intelligible, pour ne pas dire parfaitement inintelligible.

peut, à la rigueur, comprendre que l'« être » transmigrant dérive d'un état central (d'un certain monde) à un état périphérique (d'un autre monde) on saisit beaucoup moins bien qu'il puisse passer d'un état périphérique (d'un certain monde) à un état central (d'un autre monde). Quoi qu'il en soit, toutes ces séries transmigratoires tendent théoriquement vers le même but : l'acquisition de l'état parfaitement inconditionné du Soi. La question qui se pose alors, quant au domaine de notre monde, est de savoir comment un être animal, et à plus forte raison un être végétal, peut, dans un autre monde, acquérir le bénéfice d'une position centrale alors qu'il faut bien supposer que, dans notre monde, il n'a pas la moindre idée de l'inconvénient que représente sa position périphérique. De quelque monde dont il soit question, la position centrale est privilégiée et unique ; l'être qui est dans cette position résume, en les intégrant, les états périphériques du monde dont il est le centre ; mais comment expliquer qu'un « être » puisse perdre le bénéfice d'une telle position et, surtout l'acquérir dans un autre monde ? Guénon dit bien que l'être humain résume synthétiquement en lui tous les êtres du monde dont il occupe le centre et qui sont ses « irradiations » ; mais il ne dit pas comment l'être transmigrant, en changeant d'état, et par conséquent de monde, gagne ou perd un si prestigieux avantage. Quoi qu'il en soit, voici comment notre auteur s'exprime au sujet de l'état central d'un monde :

> « Nous traiterons (…) un aspect de la question dans lequel nous considérerons l'être comme ayant réalisé non plus la totalité du Soi inconditionné, mais seulement un certain état (…). Comment est-il possible d'envisager cette intégralité pour un seul être, alors que l'état dont il s'agit constitue un domaine qui lui est commun avec une indéfinité d'autres êtres, en tant que ceux-ci sont également soumis aux conditions qui caractérisent et déterminent cet état ou ce mode d'existence ? (…) *Pour l'être qui est parvenu à se placer effectivement au point central de l'état considéré*, ce qui est la seule façon d'en réaliser l'intégralité, tous les autres points de vue, plus ou moins particuliers, *n'importent plus en tant qu'ils sont pris distinctement*, puisqu'il les a tous unifiés dans ce point de vue central ; c'est donc dans l'unité de celui-ci qu'*ils existent dès lors pour lui et non plus en dehors de cette unité puisque l'existence de la multiplicité hors de l'unité est purement illusoire*. L'être qui a réalisé l'intégralité d'un état s'est fait lui-même le centre de cet état et, comme tel, on peut dire qu'*il remplit cet état tout entier de sa propre irradiation* ; il s'assimile tout ce qui y est contenu, de façon à en faire comme autant de modalités secondaires de lui-même, à peu près comparables *à ce que sont les modalités qui se réalisent dans l'état de rêve*. »[6]

[6] *Les États multiples de l'être*, p. 107. Souligné par moi.

4(b). Pour l'être humain qui occupe une position centrale, les êtres périphériques, animaux, végétaux, etc., ne sont d'aucune importance : l'être humain les résume, les totalise en lui-même, ce qui, *mutatis mutandis*, rencontre la conception chrétienne selon laquelle l'homme est le résumé synthétique de toute la création. Mais rien de tout cela n'explique comment, selon Guénon, l'« être » qui occupe actuellement le centre d'un certain monde, ou cycle d'existence, puisse, dans un autre monde, ou cycle, perdre le bénéfice de la position centrale, ni surtout comment, à l'inverse, un être qui, dans un certain monde, ou cycle, occupe une position périphérique puisse, dans un autre monde, ou cycle, obtenir ce bénéfice. Guénon se borne à nous dire que, pour ce qui est de l'être humain, la connaissance seule décide de tout, à la condition que cette connaissance soit évertuée par les rites initiatiques, comme il le dit longuement dans ses *Aperçus sur l'initiation* et comme nous le verrons plus tard.

5. L'« être », après un parcours indéfini (représenté symboliquement comme un labyrinthe) arrive finalement à trouver un « lieu central ». Admettons qu'il en soit ainsi. Ce « lieu central » est son propre centre.

> « Le parcours lui-même, avec toutes ses complications, est évidemment une représentation de la multiplicité des états ou des modalités de l'existence manifestée, à travers la série indéfinie desquels l'être a dû "errer" tout d'abord avant de pouvoir s'établir dans ce centre. La ligne continue est alors l'image du *sûtratmâ* qui relie entre eux tous les états. »[7]

Le *sûtratmâ* qu'un « être » parcourt aboutit finalement, mais le plus souvent après une multitude indéfinie de vicissitudes, au centre de l'Être principiel, après avoir occupé, dans la manifestation, diverses positions centrales ou périphériques. Ensuite, le *sûtratmâ*, après avoir touché le centre de l'Être, trouve son terme absolu dans le Soi qui transcende l'Être principiel fini. S'il n'y avait qu'un *sûtratmâ* dans l'existence universelle, ce « fil » (*sûtra*) serait déterminé uniquement par les états centraux qui s'échelonnent du cœur de l'être humain au cœur de l'Être principiel, et nous avons noté précédemment que cette ligne, ou axe, représente pour nous l'Esprit-Saint vivificateur qui procède du Père et du Fils, mais du Fils *in excelsis* (*Buddhi*), comme d'un même principe. Les choses étant ainsi vues, ce qui suppose l'Être principiel infini et l'identité de *Buddhi* et du Christ, il n'y a plus lieu d'envisager sur cet axe sûtratmique différents « centres » ; ce qui est proposé à l'homme est de s'élever le long de cet axe, qui est aussi Arbre de vie, de manière à s'*unir* au Christ *in excelsis* ; et, ainsi, le *sûtratmâ* sera représenté symboliquement par une simple droite joignant le cœur de l'homme au cœur de Jésus-Christ en gloire[8]. S'écarter de

[7] René Guénon, *Encadrements et labyrinthes*, *Études traditionnelles* n° 263, p. 307. Article repris dans *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, ouvrage posthume, 1962, p. 391.

[8] Selon les angles de vision, le Christ est en croix ici-bas pour le salut de l'homme et, simultanément – éternellement et non temporellement – en gloire au plus haut des cieux. Imiter le Christ, c'est donc, afin de

cet axe, c'est s'égarer à jamais dans les « ténèbres extérieures », qui sont le royaume de Satan. L'homme donc, sous peine de manquer son salut, ne doit pas dévier de l'axe sûtratmique, qui est l'Esprit-Saint. Et c'est pour cela peut-être qu'il est dit : « Tout péché et tout blasphème seront pardonnés, mais le blasphème contre l'Esprit-Saint ne sera pas pardonné »[9] : le péché contre l'Esprit est irrémissible parce que qui pèche contre le Saint-Esprit dévie de l'axe sûtratmique et tombe dans les ténèbres extérieures. Voilà donc ce que nous pourrions dire si le *sûtratmâ* était unique. Mais voici maintenant que, si nous comprenons toujours bien Guénon, nous devons concevoir une multiplicité de *sûtratmâs* qui sont loin d'être tous le plus court chemin de l'être transmigrant à l'être principiel ; la plupart d'entre eux passent, en effet, tantôt par des états centraux, tantôt par des états périphériques, selon la multitude indéfinie des degrés d'existence, très particulièrement dans le monde subtil. Ici, l'imagination peut se donner libre cours – je dis bien : l'imagination – puisque l'on peut se représenter une variété indéfinie de *sûtratmâs* différents. En tout cas, dans tout cela, l'état humain est fort peu de chose :

> « Si nous considérons plus particulièrement l'état humain, c'est que celui-ci, étant le nôtre, nous concerne plus directement (…) ; mais il doit être bien entendu que, au point de vue métaphysique pure, ce cas ne constitue en aucune façon un cas privilégié. »[10]

6(a). Un *sûtratmâ* est donc maintenant le « fil » qui relie entre eux tous les états par lesquels est contraint de passer l'être transmigrant, le Soi, l'« être » total, comme dit encore Guénon qui, lorsqu'il s'exprime de cette façon, n'accorde pas une majuscule au mot « être » pour le distinguer de l'Être principiel[11]. Mais étant donné un état pris comme base et comme point de départ des réflexions – l'état humain par exemple – il existe, et pas seulement théoriquement, un *sûtratmâ* « simplissime » qui relie directement tous les états centraux qui vont de l'état considéré à l'Être principiel et, au-delà de celui-ci, au Soi. Ce *sûtratmâ* « simplissime », pour ce qui concerne l'être qui est actuellement dans l'état humain, Guénon nous l'a en somme donné à connaître quand, dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, il a décrit la destinée posthume de l'être humain qui réalise non la Délivrance (*Moksha*), mais le simple salut religieux, lequel consiste, pour l'être humain, à s'incorporer jusqu'à la fin du cycle à *Hiranyagarbha*. Dans l'esprit de Guénon, ce *sûtratmâ* « simplissime »

régner avec lui au ciel, *se crucifier* avec lui ici-bas.

[9] *Marc*, III, 29.

[10] *Le Symbolisme de la croix*, p. 31.

[11] « Nous pourrons continuer à parler de l'être total comme étant en même temps manifesté dans certains de ses états et non manifesté dans d'autres états, sans que cela implique aucunement que, pour ces derniers, nous devions nous arrêter à la considération de ce qui correspond au degré qui est proprement celui de l'Être (*Symbolisme de la croix*, p. 20). » L'« être » est en somme perdu dans un labyrinthe et le *sûtratmâ* est en quelque sorte le « fil d'Ariane » qui explique qu'il puisse en sortir. À ce sujet, que nous ne développerons pas ici, voir *Symboles fondamentaux de la science sacrée* (1962), « Encadrements et labyrinthes », pp. 391 et suiv.

n'est (puisqu'il ne dépasse pas le degré de l'individualité) qu'une portion du *sûtratmâ* « simplissime » total, lequel représente le parcours qu'effectue l'être qui, actuellement dans l'état humain, se réalise absolument en réalisant l'Identité suprême. Pour nous, bien entendu, l'Identité suprême, telle que la conçoit Guénon, est une chimère, et une chimère dangereuse. Ce que nous appelons le « Soi » n'est pas l'Infini métaphysique ou, comme l'appelle encore Guénon, le « Tout universel »[12] ; c'est l'état supérieur que l'être humain peut réaliser, comme l'a fait Shankarâcharyâ, là où la Révélation fait défaut, de sorte que le Christ, entre l'être humain et l'Être infini, n'est pas ouvertement connu, mais connu seulement « dans le secret ». Et cela signifie, comme nous l'avons dit maintes fois que, si le Médiateur n'est pas révélé, la fonction médiatrice, entre l'homme et Dieu, est néanmoins assurée en faveur du spirituel qui s'est élevé jusqu'au degré de *Buddhi* ou plutôt, car dans ce domaine rien ne peut être accompli sans le secours d'une grâce divine particulière, qui a été élevé jusqu'à ce haut degré[13]. Du point de vue qui est celui de Guénon, tout état central est le principe des états périphériques qui appartiennent au même degré ou au même cycle d'existence ; et lorsque l'être a conquis un état central, par exemple l'état humain, la possibilité lui est offerte (mais, selon Guénon, la possibilité seulement) de remonter le fil du *sûtratmâ* « simplissime » qui passe par ce centre et d'aboutir, sauf accident de parcours, à l'Être, principe de la manifestation. À chaque étape, il intègre en lui les états périphériques qui correspondent à celle-ci et chaque fois qu'il s'élève d'un degré, il assiste à l'évanouissement d'une illusion. Lors donc qu'il réalise l'Être principiel, l'être transmigrant possède en lui – faut-il dire en puissance ? – tous les êtres de la manifestation :

> « Comme le non manifesté contient en principe tout ce qui fait la réalité profonde et essentielle des choses qui existent sous un mode quelconque de la manifestation (…), on peut dire que l'être qui est parvenu effectivement à l'état de non-manifestation (c'est-à-dire, en clair : qui s'est identifié à l'Être principiel) possède par là même tout le reste et qu'il le possède véritablement par surcroît. »[14]

6(b). Maintenant nous sommes peut-être en mesure de comprendre ce que signifie l'expression « cycle cosmique » ou « cycle d'existence » :

> « Les cycles cosmiques ne sont pas autre chose que les états ou degrés de l'existence universelle, ou leurs modalités secondaires quand il s'agit de

[12] *Les États multiples de l'être*, p. 19.

[13] Un cas tel que celui de Shankara est exceptionnel, mais l'on peut penser que tout homme droit et de bonne volonté, à quelque tradition qu'il appartienne, sera sauvé. C'est peut-être un des sens de cette déclaration : « Beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident, et s'étendront à table, avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux (*Matthieu*, VIII, 11). »

[14] *Les États multiples de l'être*, pp. 105 et 106. Guénon paraît ici se souvenir de *Matthieu*, VI, 33 : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît ».

> cycles subordonnés et plus restreints, qui représentent d'ailleurs des phases correspondantes à celles des cycles plus étendus dans lesquels il s'intègrent, en vertu de l'analogie de la partie et du tout. »[15]

Une « série transmigratoire » ou *sûtratmâ* n'est donc pas nécessairement – il s'en faut même de beaucoup – le plus court chemin entre un état individuel central et l'état suprême du Soi, lorsque l'Identité suprême n'a pas été acquise dans cet état individuel (l'état humain par exemple) ou au moment où cet état prend fin (à l'instant de la mort de l'être humain). L'être ne sort de la transmigration individuelle qu'en dépassant ce que l'on nomme symboliquement la sphère de la lune. Aussi longtemps qu'il reste prisonnier de cette transmigration, il passe d'un état individuel à un autre ; et entre ces deux états, il y a une relation causale, logique et non chronologique. Il faut insister sur ce point si l'on est soucieux de ne pas imputer à Guénon ce qu'il n'a jamais dit :

> « Revenant aux états multiples de l'être, nous ferons remarquer, car cela est essentiel, que ces états peuvent être conçus comme simultanés aussi bien que comme successifs, et que même, dans l'ensemble, on ne peut admettre la succession qu'à titre de représentation symbolique, puisque le temps n'est qu'une condition propre à un de ces états, et que même la durée, sous un mode quelconque, ne peut être attribuée qu'à certains d'entre eux ; si l'on veut parler de succession, il faut donc avoir soin de préciser que ce ne peut être qu'au sens logique, et non pas au sens chronologique. Par cette succession logique, nous entendons qu'il y a un enchaînement causal entre les divers états ; mais la relation même de causalité, si on la prend suivant sa véritable signification (…) implique précisément la simultanéité ou la coexistence de ses termes. »[16]

7. Il est impossible qu'il y ait une multiplicité de Soi, pas plus qu'il ne saurait y avoir une multiplicité d'Infini métaphysique. Tous les êtres, individuels ou non, par là qu'ils enveloppent le même Soi, ont – bien qu'ils soient rigoureusement nuls en face de ce Soi – la même finalité ultime, quelle que soit l'effrayante multitude de cycles d'existence qu'ils aient à parcourir ; et quand ils ont réalisé l'Être principiel, ils ne sont pas encore au terme du « voyage » puisqu'une distance en somme infinie sépare l'Être principiel fini et l'Infini métaphysique. Mais toutes les voies convergent pour aboutir au même Soi, qui les annule ; ainsi, tous les rayons d'une roue se rejoignent au même centre. Et il n'y a ni commencement ni fin à tout cela, puisque tout provient de la Possibilité universelle qui est infinie, n'étant qu'un aspect illusoire de ce même Soi, lequel toujours se cherche et se dissipe illusoirement. Comprenons bien ceci : la réalisation du Soi est bien la fin vraiment ultime ; d'un autre côté, le Soi est

[15] *Les États multiples de l'être*, p. 85, note 1.
[16] *L'Erreur spirite*, p. 215.

l'Infini métaphysique, l'Infini métaphysique est la Possibilité universelle et celle-ci, de notre point de vue tout au moins, réalise avec nécessité ses possibles, chacun selon sa nature. Mais cela dit, nous avons à comprendre aussi que, du point de vue de celui qui a réalisé le Soi, il n'y a même plus de Possibilité universelle : il n'y a que lui, le Soi, qui est Tout et qui n'est Rien. Il est bien entendu que la Délivrance peut être acquise dès maintenant, ici-bas, dans la condition humaine, qui est alors annulée, mais il est entendu aussi que tout être conditionné de quelque façon est illusoire aux yeux du Soi ; et ce dernier argument suffit, paraît-il, à balayer toute objection. Le Soi est le Tout universel dans son indistinction ; rien, qui n'est ce Tout, n'est ; et le Soi transcende le degré de l'Être. Allons-nous répéter une fois encore que pour Guénon la connaissance va plus loin que l'être[17], et donc que le Soi transcende absolument celui que les religions appellent Dieu et qui n'est qu'*Ishwara*, l'Être principiel même[18] ? Nous l'avons dit et redit. Soulignons plutôt qu'aucune idée de mérite ou de démérite n'est attachée à aucune « série transmigratoire » ; l'enchaînement causal est fonction du degré de connaissance libératrice atteint dans un état ou dans un autre. Cela qui, à la rigueur, est concevable pour l'être qui est actuellement dans l'état humain, apparaît dénué de signification lorsque l'on s'efforce de considérer une chaîne transmigratoire autre que celle qui passe par cet état humain. Quelle connaissance à quelque degré libératrice peut donc réaliser une mouche ? En vérité, tout cela est absurde. On nous dit que les états animaux, végétaux, etc., sont des états périphériques par rapport à l'état humain qui est central ; mais comment, dans la série transmigratoire qui passe par la mouche, l'être qui est actuellement une mouche peut-il parvenir à occuper finalement, dans un autre monde, un état central analogue à l'état humain ?

8. Résumons brièvement. L'être (le Soi) qui est actuellement dans l'état humain peut, dans cet état même, mais le cas est des plus rares, obtenir la Délivrance ; il peut aussi n'obtenir que le salut en s'incorporant, pour la durée du cycle spécifié par l'état humain, à *Hiranyagarbha* : dans ce cas, il demeure dans l'état individuel humain pour toute la durée de ce cycle, mais il est alors dégagé de la modalité corporelle qui spécifie la manifestation grossière[19]. Enfin, si l'être n'a même pas réalisé son salut, il se dépouille de ce qui faisait de lui, psychiquement, un individu humain ; et dans un autre cycle d'existence, il revêt une autre condition individuelle qui n'est ni celle des êtres périphériques du monde de l'état humain (animaux, végétaux, etc.) ni une nouvelle condition humaine car un être, quel qu'il soit, ne peut passer deux fois par le même état.

[17] *Les États multiples de l'être*, p. 116.

[18] *Le Symbolisme de la croix*, p. 18, note 1. Si le passage à certains états supérieurs constitue en quelque façon, et relativement à l'état pris pour point de départ, une sorte d'acheminement vers la Délivrance, l'acquisition de celle-ci implique toujours une « rupture », une « discontinuité » par rapport à cet état initial (*Les États multiples de l'être*, pp. 101 et 102).

[19] L'être « subtil » n'est donc plus « dans l'espace » mais il est encore soumis à une certaine durée qui n'est pas, à proprement parler, le temps de l'univers de la manifestation grossière. Guénon n'en dit pas plus long à ce sujet (*L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 177).

Dans le nouveau cycle d'existence où il est ainsi intégré, il peut – éventualité peu probable – occuper une position centrale analogue à celle dont jouit l'être humain dans notre monde ; il peut aussi occuper une position périphérique : éventualité redoutable en ce sens que l'être n'est plus alors sur un axe *sûtratmique* « simplissime », ce qui est la condition nécessaire mais non point suffisante pour qu'il se dégage au moins des entraves de l'individualité. D'ailleurs, le sentiment qu'il y a une multitude indéfinie de Soi transmigrant simultanément est une illusion, comme est illusoire le sentiment que l'être, dans l'état humain, a de la réalité du monde où il se trouve inscrit. Il n'y a qu'un seul Soi, comme il n'y a qu'un Infini métaphysique ; et c'est à l'être transmigrant qu'il appartient de réaliser cette Solitude[20], par l'Identité suprême. Le *Muni* (le Solitaire) est alors la totalité des possibilités tant celles de manifestation que celles de non-manifestation : il n'est aucun *moi* ; il est le Soi et toute la manifestation est rigoureusement nulle à ses yeux[21].

9. Une question qui maintenant se pose est celle des êtres supra-individuels autres que *Buddhi*. Ils sont nécessairement autres que *Buddhi*, dans la mesure où *Buddhi*, *Purusha* et *Prakriti* constituent l'« extériorité » de l'Être principiel de la manifestation universelle. Si l'être qui est actuellement dans l'état humain ne dévie en aucune façon du *sûtratmâ* « simplissime », où l'état humain est une station centrale, il passera nécessairement par l'état buddhique ; il ne saurait émerger dans un autre état supra-individuel et informel (dans tel ou tel cycle d'existence) que s'il s'écarte de l'axe simplissime qui le relie à l'Être principiel et, au-delà de celui-ci, au Soi. Or, ces états supra-individuels et informels sont, nous dit Guénon[22], ce qu'ailleurs on appelle des états angéliques. Les états angéliques sont donc périphériques par rapport à *Buddhi* ; et s'ils constituent des « hiérarchies spirituelles », cela ne saurait être, en tout cas, sur l'axe simplissime qui relie l'état central humain au centre de l'Être principiel. Pour nous qui voyons en *Buddhi* le Christ en gloire *in excelsis*, souvent représenté assis sur un trône soutenu par quatre ou huit anges périphériques[23], cette conception ne fait pas problème, à la condition, bien entendu, d'admettre qu'un ange est un être possédant une forme et non un être informel. Il est difficile de faire dire à Guénon que les états angéliques sont périphériques par rapport à l'axe simplissime qui relie à l'Être principiel le cœur de tout être humain et dont nous avons dit qu'il était le Saint-Esprit. Guénon est en effet assez ambigu :

> « Par *hiérarchies spirituelles* nous ne pouvons entendre proprement rien d'autre que l'ensemble des états de l'être qui sont supérieurs à l'individualité

[20] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 239. Celui qui a réalisé l'Identité suprême est aussi désigné comme le *Muni*, c'est-à-dire le « Solitaire ».
[21] *Ibidem*, p. 199.
[22] *Les États multiples de l'être*, p. 70, note 1, et p. 94, note 1.
[23] « Le "Trône" divin qui entoure tous les mondes (…) est représenté (…) par une figure circulaire ; au centre est *Er-Rûh* (…) et le "Trône" est soutenu par huit anges qui sont placés à la circonférence (…) (*Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, 1973, p. 62). »

humaine, et plus spécialement des états informels ou supra-individuels, états que nous devons d'ailleurs regarder comme réalisables pour l'être à partir de l'état humain et cela même au cours de son existence corporelle et terrestre. »[24]

10. Pourquoi Guénon dit-il que ces états sont réalisables à partir de l'état humain ? On peut, semble-t-il au premier abord, fournir deux raisons. La première est que qui peut le plus peut le moins. Si l'être dans l'état humain peut réaliser l'Être principiel, comme nous l'avons vu, il réalise du même coup, au degré buddhique, les états périphériques par rapport à l'état central buddhique, sans avoir été dans la nécessité de passer effectivement par aucun d'entre eux. De même que l'homme est la synthèse de tous les êtres du monde d'ici-bas, qui sont comme des irradiations de l'état central humain et qu'ainsi l'homme comporte en lui ces états périphériques sans avoir été dans la nécessité de passer par aucun d'entre eux[25] ; de même l'être qui a réalisé *Buddhi* peut considérer les autres états informels comme autant d'irradiations de l'état central buddhique. Mais on peut fournir encore une autre explication, à la vérité moins claire. L'être transmigrant, sortant de l'axe simplissime qui le relie à l'Être principiel, peut, dans tel ou tel cycle d'existence, dériver dans un état angélique. J'avance cette hypothèse à tout hasard. Nous avons vu plus haut que Guénon admet que l'être qui occupe une position centrale peut dévier de son axe sûtratmique simplissime, perdre le bénéfice de sa position centrale et, dans un autre cycle d'existence, se retrouver dans un état périphérique. L'état envisagé était celui de l'être individuel humain, subtil ou psychique, dérivant dans un état subtil périphérique. Si l'on admet une telle dérivation, ne peut-on faire la même hypothèse en prenant cette fois en considération un être qui a dépassé la condition individuelle[26] et qui, si je puis dire, manque l'état buddhique central ? On voit que l'on se trouve devant un problème qui admet plus d'une solution, sans qu'aucune d'entre elles soit de nature à emporter la conviction.

11. La question de l'existence des anges, en lesquels Guénon voit des êtres supra-individuels et informels, n'est pas éclaircie par lui d'une manière suffisante ; mais il n'y a pas lieu, pour nous, de nous y attarder plus que Guénon qui, non sans quelque désinvolture, écrit, rappelons-le :

> « Au fond, peu nous importe en elle-même l'existence des êtres extra-humains et supra-humains, qui peuvent assurément être d'une indéfinité de sortes, quelles que soient d'ailleurs les appellations par lesquelles on

[24] *Les États multiples de l'être*, p. 100. Il doit être clair maintenant que si l'être actuellement dans l'état humain réalise effectivement un état angélique – et non *Buddhi* – il est sorti de la ligne de l'axe « simplissime ».
[25] Guénon, on s'en souvient, en appelle à l'embryologie. Avant d'être un homme parfaitement constitué, l'embryon humain passe par des phases qui récapitulent les états périphériques de ce monde qu'en vertu de sa position centrale l' « être » transmigrant a pu éviter. Cf. *L'Erreur spirite*, p. 216.
[26] Mais non dans le sens où il aurait fait son salut, puisque l'être qui l'a fait nous a été présenté comme participant de quelque façon à l'état buddhique.

> les désigne ; si nous avons toute raison pour admettre cette existence, ne serait-ce que parce que nous voyons aussi des êtres non humains dans le monde qui nous entoure et qu'*il doit par conséquent y avoir dans les autres états des êtres qui ne passent pas par la manifestation humaine* (n'y aurait-il que ceux qui sont représentés dans celui-ci par ces individualités non humaines), nous n'avons cependant aucun motif pour nous en occuper spécialement, non plus que des êtres infra-humains, qui existent bien également et qu'on pourrait envisager de la même façon. Etc. »[27]

Ainsi la question est réglée. Ce qui, néanmoins, mérite l'attention est que ce texte laisse comprendre, semble-t-il que, contrairement à une hypothèse que nous avons faite plus haut et que lui-même nous a suggérée, notre auteur n'envisage plus maintenant qu'un être, actuellement dans l'état humain, puisse passer par des états angéliques[28]. Quoi qu'il en soit, nous allons maintenant examiner le simple cycle d'existence qui intéresse directement l'individu humain.

12. Nous avons rapporté que Guénon considérait lui-même que la doctrine des lois cycliques est de celles qu'il est difficile de développer dans son ensemble. « Peut-être traiterons-nous un jour de ces questions, disait-il en 1923 dans *L'Erreur spirite*, si toutefois nous trouvons le moyen de le faire en termes suffisamment intelligibles, car il y a là des difficultés qui sont surtout inhérentes à l'imperfection des langues occidentales. » En 1937, dans un article intitulé *Quelques remarques sur la doctrine des cycles cosmiques*[29], notre auteur s'entoure des mêmes précautions :

> « On nous a parfois demandé, à propos des allusions que nous avons été amené à faire çà et là à la doctrine hindoue des cycles cosmiques et à ses équivalents qui se rencontrent dans d'autres traditions, si nous ne pourrions en donner sinon un exposé complet, tout au moins une vue d'ensemble suffisante pour en dégager les grandes lignes. À la vérité, il nous semble que c'est là une tâche à peu près impossible, non seulement parce que la question est fort complexe en elle-même, mais surtout à cause de l'extrême difficulté qu'il y a à exprimer ces choses en une langue européenne et de façon à les rendre intelligibles à la mentalité occidentale actuelle, qui n'a nullement l'habitude de ce genre de considérations. »

[27] *Les États multiples de l'être*, pp. 97 et suiv. Souligné par moi.
[28] Ce qu'il semble pourtant admettre dans un autre passage cité plus haut, à la fin de la section 9 de ce chapitre.
[29] Repris dans *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, livre posthume qui rassemble divers articles de Guénon, NRF, Paris, 1970, p. 13.

Que peut-on faire alors ? On peut chercher à démêler quelques points par des remarques qui ne sauraient « avoir d'autres prétentions que d'apporter de simples suggestions sur le sens de la doctrine ». Mais il faut, au préalable, se reposer la question : qu'est-ce qu'un cycle d'existence ? Dans l'article que nous venons de citer, Guénon répond que c'est le développement d'un état quelconque de la manifestation, sans s'expliquer autrement sur la signification de l'expression « état quelconque de la manifestation ». Un cycle d'existence peut comporter des cycles mineurs qui se rapportent à des modalités plus ou moins restreintes de cet état. « En vertu de la loi de correspondance qui relie toutes choses dans l'Existence universelle, il y a toujours et nécessairement une certaine analogie soit entre les différents cycles de même ordre, soit entre les cycles principaux et leurs divisions secondaires. » D'où vient cette loi ? Qui l'a promulguée ? Guénon n'envisage même pas qu'une telle question puisse avoir un sens. Les choses sont ainsi, et voilà tout. Mais « c'est là ce qui permet d'employer, pour en parler, un seul et même mode d'expression, bien que celui-ci ne doive souvent être entendu que symboliquement ». C'est donc symboliquement et analogiquement qu'il faut comprendre la forme « chronologique » sous laquelle se présentent certains aspects de la doctrine des cycles. Où se présente-t-elle de cette façon ? Guénon ne le dit pas, mais c'est dans les *Lois de Manu*, le *Mânava-Dharma-Shastra*. Nous avons déjà dit que, si l'occasion nous en était donnée, nous étudierions ce texte important : on pourra voir alors qu'il s'y trouve des choses que Guénon n'a pas vues, et même des choses très spéciales, qui donnent à ce traité une signification particulière ; mais nous n'avons pas ici à examiner ce point particulier.

13. Les *Lois de Manu* disent que le plus grand cycle d'existence est un *kalpa*. Sur le *kalpa*, Guénon, dans l'article cité, nous dit ceci :

> « Le *kalpa*, représentant le développement total d'un monde, c'est-à-dire d'un état ou d'un degré de l'Existence universelle, il est évident qu'on ne pourrait parler littéralement de la durée d'un *kalpa*, évaluée selon une mesure de temps quelconque, que s'il s'agit de celui qui se rapporte à l'état dont le temps est une des conditions déterminantes et qui constitue proprement notre monde. »

Guénon, ensuite, laisse entièrement de côté les *kalpas* qui ne se rapportent pas à l'état dont le temps est une des conditions déterminantes ; il nous laisse le soin, si nous en sommes capables, de concevoir ou d'imaginer les *kalpas* qui ne se développent pas dans le temps. C'est donc essentiellement le monde de l'homme qui va faire l'objet de ses réflexions ; mais alors ne devrons-nous pas tenir compte du fait que le monde de l'homme englobe une partie de la manifestation subtile, puisque, dans certains cas, la condition humaine peut se maintenir au sein de celle-ci. Nous allons voir que Guénon n'envisage

nullement cette éventualité et que, pour lui, le *kalpa* humain n'intéresse que l'homme dans sa condition corporelle et grossière. De ce point de vue restreint, le monde de l'homme se situe dans un *kalpa* qui revêt une forme strictement chronologique ; et partout ailleurs, cette considération de la durée et de la succession qu'elle implique ne pourra plus avoir qu'une valeur purement symbolique et devra être transposée analogiquement, la succession temporelle n'étant alors qu'une image de l'enchaînement logique et ontologique à la fois d'une série extra-temporelle de causes et d'effets. Il sera donc permis de ne plus s'attarder à l'examen de ces autres *kalpas* encombrants dont, en somme, rien qui ne soit autre chose qu'une simple affirmation gratuite ne nous a été dit ; et cela est très satisfaisant pour notre auteur qui nous déclare que « nous n'avons pas l'intention de nous occuper présentement des cycles les plus étendus, tels que les *kalpas* ; nous nous bornerons à ceux qui se déroulent à l'intérieur de notre *kalpa* ».

14. Ainsi, une fois encore, soit parce que toute langue humaine (mais surtout occidentale) est décidément insuffisante, soit parce que l'auteur lui-même n'y voit pas très clair, la théorie des cycles, *dans son ensemble*, aura été esquivée ; nous ne saurons rien, par exemple, des *kalpas* angéliques[30]. En revanche, suivant toujours l'enseignement des *Lois de Manu*, qu'il ne cite jamais, Guénon va s'attarder sur le *kalpa* qui est le nôtre et il ne l'envisagera que dans la mesure où ce *kalpa* coïncide avec la manifestation grossière. Il nous dira donc que ce *kalpa* comprend quatorze (pourquoi quatorze ?) *manvantaras* ou « humanités » se succédant dans le temps et formant deux séries septénaires (pourquoi ?) dont la première comprend les *manvantaras* passés et celui où nous sommes présentement (qui est, par conséquent, le septième de cette première série) et dont la seconde comprend les *manvantaras* futurs. Le reste de l'étude de Guénon est loin d'être dépourvu d'intérêt ; cependant, nous n'en parlerons pas en détail, nous réservant de le faire en une autre occasion. Nous n'ajouterons donc que quelques mots. Il est évident que le *kalpa* dont il est question nous intéresse plus que tout autre et qu'à l'intérieur de ce *kalpa*, c'est notre *manvantara* qui est de nature à retenir plus spécialement notre attention. Or ce *manvantara* se divise en quatre *yugas* qui sont entre eux comme les nombres 4, 3, 2 et 1 de la *Tetraktys* pythagoricienne[31]. Le dernier *yuga*, le *kali-yuga*, à la fin duquel nous nous trouvons, s'étend donc sur une durée qui vaut le dixième du *manvantara* tout entier. Cette durée totale étant de 64 800 années, le *kali-yuga*, selon Guénon – et nous pensons qu'il n'est guère loin de la vérité en cette circonstance – comporte 6 480 années. L'unité qui conduit à ces mesures est la Grande Année solaire, celle de la précession des équinoxes, estimée, selon la tradition hindoue à 25 920 années, de sorte que : 64 800 = 2,5 x 25 920.

[30] Saint Thomas d'Aquin nous dit, lui, au moins, que l'ange se trouve dans une durée tantôt continue et tantôt discontinue, sans commune mesure avec celle à laquelle nous sommes assujettis (*Somme théologique*, 1a, quest. 53, art. 3).

[31] La formule de la *Tétraktys* est : 4 + 3 + 2 + 1 = 10, le nombre dix, en lui-même, exprimant une idée de totalité.

Pour notre part, nous pensons que le nombre 25 920 doit être corrigé et que la correction à apporter se trouve dissimulée dans les *Lois de Manu*[32]. Mais, encore une fois, et si Dieu le permet, nous reparlerons de tout cela en un autre ouvrage.

[32] Les indications fournies par les *Lois de Manu* sont beaucoup plus complexes que ce qu'on en dit ordinairement. Guénon est passé à côté de cette complexité, qu'il ne signale nulle part.

CHAPITRE XLVII : NOTES COMPLÉMENTAIRES AU SYMBOLISME DE LA CROIX

1. Commençons ce chapitre par le rappel de quelques notions. Au sein du monde qui est le sien (le monde psycho-corporel et spatio-temporel), l'homme occupe une position centrale. Cela signifie que l'*Axis mundi*, l'Arbre de vie, qui relie ce monde de l'homme, ou « monde de la terre », au « monde du ciel », où le Christ règne en gloire, est accessible à l'homme là où cet Axe rencontre le monde de la terre ; et ce point d'intersection est le « cœur » de l'homme, au sens donné au mot « cœur » dans *L'Illumination du Cœur*. C'est, en effet, par son cœur que l'homme est plus qu'un être simplement psychique : tout homme est une âme (*psyché*), mais une âme spirituelle. L'*Axis mundi* n'est pas accessible comme nous venons de le dire aux autres créatures de notre monde, qui occupent des positions périphériques. Le symbolisme spatial de la tradition extrême-orientale rend compte de tout cela : la terre, notre monde espace-temps, est symbolisé par un carré de neuf loges, chaque côté de ce carré étant divisé par trois. On voit immédiatement que huit de ces loges sont périphériques par là qu'elles entourent la neuvième, qui est centrale. D'autre part, les deux diagonales du carré se coupent au centre de la loge centrale en un point plus central encore où s'élève l'*Axis mundi* ou, plutôt, où l'*Axis mundi* rencontre le monde de la terre. Cet *Axis mundi* descend perpendiculairement du centre du monde du ciel, symbolisé par le cercle, et ce centre est le lieu où se trouve le trône du Christ glorieux. « La terre est carrée, le ciel est rond » dit la tradition extrême-orientale ; et l'*Axis mundi* relie le centre du monde de la terre au centre du monde du ciel, c'est-à-dire le cœur de tout homme au cœur sacré du Christ. L'*Axis mundi* est le Saint-Esprit vivificateur. Nous avons précédemment indiqué que chacune des quatre paires de loges périphériques extrême-orientales

s'articulent à la loge centrale et que, de cette manière, le carré terrestre était un *swastika*, figure à quatre branches[1].

2. Le symbole dont nous venons de rappeler rapidement la structure met en évidence que l'homme occupe un domaine central et, en outre, que ce domaine possède lui-même un point central, indiqué par le pied de l'Arbre de vie. C'est parce que l'homme occupe un domaine central tout autour du pied de l'Arbre de vie, ou Axe du monde, qu'il a reçu le pouvoir de commander à toutes les autres créatures dont les domaines périphériques entourent le sien. Tout homme est appelé à se placer au centre de son domaine, au pied de l'Arbre, afin de recevoir l'influx vivificateur divin, grâce qui descend d'en haut ; et même, en étreignant cet Arbre, tout homme est appelé à s'élever jusqu'au monde du ciel où, en la personne du Verbe incarné et en gloire, se tient l'Être infini. C'est ainsi que, sans dépouiller sa condition de créature terrestre, il participera de l'Être infini et jouira des fruits de l'Arbre[2]. L'Arbre de vie, ou Axe du monde, est l'Esprit-Saint qui émane du Christ glorieux. L'Esprit-Saint, en effet, procède du Père et du Fils comme d'un Principe unique ; en outre, et nous l'avons déjà aussi noté, c'est le Christ qui communique le Paraclet, le Consolateur : « Recevez l'Esprit-Saint » dit Jésus ressuscité en soufflant sur ses disciples[3]. Le rayon qui descend du plus haut des cieux jusqu'à l'homme est, pour tout homme, l'Arbre de vie, le principe qui le vivifie. Cet Axe traverse donc le monde subtil du pur psychisme cosmique, car il y a effectivement encore pour nous, entre le ciel et la terre, ce monde de l'atmosphère ténébreuse dont nous avons déjà également parlé. L'homme doit étreindre l'Arbre qui, pour lui, est la croix du Christ, la croix source de vie[4], et être porté par cet Arbre jusqu'à son sommet.

3. Nous appelons la manifestation subtile, purement psychique, le Purgatoire que toute âme humaine doit traverser plus ou moins vite sauf, bien entendu, si cette âme est réprouvée. Lorsqu'il en est ainsi, l'âme demeure à jamais prisonnière de ce psychisme cosmique qui entoure le monde de la terre, à la manière d'une « atmosphère » ou d'un « océan ». Quand l'heure de la résurrection universelle aura sonné, et après le jugement dernier, le monde de la terre, transfiguré, sera uni à jamais au monde du ciel ; c'est ce qui est appelé, dans ce livre, l'union théocosmique, dont le Christ est le Germe. Comme ces deux mondes seront unis à la façon de l'épouse et de l'époux, l'océan psychique qui jusque-là séparait les deux mondes aura disparu. « Puis je vis un ciel

[1] À ce symbolisme se rapporte peut-être le fleuve vivificateur à quatre bras dont il est question dans *Genèse*, II, 8 à 14. De l'Arbre de vie s'écoule un fleuve à quatre bras, chacun d'eux arrosant un certain « domaine » de ce monde. Il n'y a pas lieu de s'arrêter aux références géographiques qui sont données par la Bible en cette occasion.

[2] Ceci est représenté symboliquement par le mât de cocagne, dont il est difficile de faire l'ascension. Au sommet du mât se trouve un cercle où pendent de multiples choses désirables. On ignore l'étymologie du mot « cocagne ».

[3] *Jean*, XX, 22.

[4] *Ibidem*, III, 14 et 15.

nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre avaient disparu, et il n'y avait plus d'océan. »[5] C'est pourquoi la seule différence entre le purgatoire et l'enfer est celle qu'il y a entre une durée finie et une durée sans fin. « Le purgatoire et l'enfer, c'est le même feu et le même lieu », dit saint Thomas d'Aquin[6].

4. Nous rejetons absolument l'idée de la dissolution après la mort de la *psyché* humaine, parce que cette *psyché*, en raison même de la position centrale de l'homme, est une âme spirituelle, pour le meilleur ou pour le pire. Mais nous ne rejetons pas l'idée que, si la manifestation subtile constitue à elle seule un « degré » d'existence, elle comporte aussi, en quelque sorte, des « sous-degrés ». Nous ajoutons à cela que ce monde, à la fin des temps, sera l'enfer, le « lieu bas », car il n'y aura plus entre la terre et le ciel un degré intermédiaire. Je n'ai point le goût d'arrêter ma pensée sur l'enfer ; il me suffit de savoir qu'il est juste qu'il y ait un lieu où doivent subsister misérablement ceux qui, en toute conscience et en toute liberté, auront *refusé de manger* du fruit de l'Arbre de la croix, le Christ par lequel tout ce qui était mort devient vie, à l'opposé du fruit de l'Arbre d'Eden qu'Adam *ne devait pas manger*, sous peine de voir tout ce qui était vie devenir mort. Il y a, entre la croix et l'Axe du monde, ou Arbre de vie, des rapports qui mériteraient d'être amplement développés. C'est pour le salut des hommes que l'Homme-Dieu a été cloué sur la croix, axe qui relie le monde de la terre au monde du ciel. René Guénon, qui rappelle la devise des Chartreux : *stat crux dum volvitur orbis*, a écrit sur le thème de la croix d'admirables pages[7] que l'on serait tenté de reproduire entièrement ou presque, tant les rapprochements suggérés sont expressifs, notamment à propos de l'Arbre de vie qui est l'Arbre « au milieu du jardin » et, en même temps, l'Arbre de la science du bien et du mal[8] sur lequel Adam ne devait pas porter la main. Malheureusement, ces très beaux aperçus, qui ne peuvent que réjouir le cœur d'un chrétien, sont gâtés par les considérations sur les états de l'être et les cycles d'existence qui s'y mêlent, de sorte que, séduit par les vérités incluses dans ces aperçus, on court le risque d'être égaré par un contexte qui, lui, assurément, n'est pas chrétien.

---

[5] *Apocalypse*, XXI, 1. Le monde subtil du pur psychisme est actuellement celui où s'élaborent les formes (non point, bien entendu, les âmes humaines). C'est pour cela qu'il est appelé « océan ». Ce monde disparu, la terre carrée et le ciel rond seront une seule et même réalité : c'est le problème « initiatique » de la quadrature du cercle, comme nous l'avons déjà signalé aussi.

[6] *Somme théologique*, supplément, quest. 70bis, art. 2.

[7] *Le Symbolisme de la croix*, chap. IX : « L'Arbre du milieu ».

[8] *Genèse*, II, 9. Guénon rapproche également la figuration de la croix du Christ entre les croix du bon et du mauvais larrons (celui-là sauvé par la Miséricorde, celui-ci frappé par la Justice) des colonnes de l'arbre séphirothique, ce qui est parfaitement fondé, puisque l'arbre des *séphiroth* représente le verbe uni au monde, l'épouse, la *séphirah Malkuth*.. Il n'y a pas de contradiction à voir dans l'*Axis mundi* tantôt un rayonnement du Saint-Esprit et tantôt le Christ lui-même, puisque le Saint-Esprit est prodigué par le Christ et que le Christ, conçu par l'opération du Saint-Esprit, a l'Esprit-Saint au-delà de toute mesure (*Jean*, III, 34).

5. À ces notes sur le symbolisme de la croix tel qu'un chrétien peut le concevoir, nous devons, avant d'aller plus loin, ajouter au moins l'indication que fournit l'intersection des deux branches cruciales. La branche horizontale, selon une certaine interprétation, représente l'être créé, c'est-à-dire l'homme qui, effectivement, résume la création. (C'est l'homme qui est à sauver. Il n'y a pas à envisager de salut ni du côté de l'ange, ni du côté de la créature infra-humaine. Les anges sont déjà répartis en bons et en mauvais, à la suite de l'usage qu'ils firent de leur liberté quand Dieu leur commanda d'adorer la forme de l'homme, parce que le Verbe divin devait revêtir cette forme, ainsi que nous l'enseigne la tradition islamique convenablement comprise. Quant aux créatures terrestres autres que l'homme, les animaux par exemple, elles sont innocentes, mais de l'avis autorisé de saint Thomas d'Aquin, destinées à disparaître[9].) Si donc nous voyons l'être humain dans la ligne horizontale de la croix, nous verrons l'Être divin incréé dans la ligne verticale, parce que la croix, c'est le Christ et que le Christ, c'est l'Homme-Dieu. La croix est le symbole synthétique de l'union indissoluble de l'Incréé et du créé ; et s'il a fallu qu'elle soit l'instrument de la mort volontairement acceptée du Sauveur, elle est éternellement source de vie. Si je vis, c'est parce que le Christ est mort pour mon salut ; mais si le Christ est mort, il est ressuscité le troisième jour. Tel est le scandale de la croix. « Nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils, mais pour tous ceux qui sont appelés, le Christ, force de Dieu et sagesse de Dieu. »[10]

6. Guénon se fait du symbolisme de la croix une idée bien différente et il ne cache pas que cette idée lui vient de l'ésotérisme islamique. « Si les chrétiens ont le signe de la croix, les musulmans en ont la doctrine. »[11] Nous allons examiner en quoi consiste cette doctrine et nous verrons que, purgée de ses éléments indésirables, elle nous ramène au fond à ce que nous avons dit plus haut. Telle n'était point cependant l'intention la plus profonde de Guénon. S'inspirant d'une certaine terminologie islamique, qui n'est d'ailleurs pas dépourvue d'un certain caractère, Guénon nous dit tout d'abord que la branche horizontale de la croix est celle de l'*ampleur* et la branche verticale celle de l'*exaltation*. Reportons-nous, une nouvelle fois, à un texte déjà cité :

> « La plupart des doctrines traditionnelles symbolisent la réalisation de l' "homme universel" par un signe qui est partout le même parce qu'il est de ceux qui se rattachent directement à la tradition primordiale : c'est le

[9] *Somme théologique*, supplément, quest. 91, art. 5. On peut se demander cependant si les espèces animales, végétales, etc. (et non tel ou tel individu) ne subsisteront pas dans la vision de l'Essence du créateur de toutes choses. Nous avons parlé des créatures célestes et terrestres : il n'y a pas lieu de s'interroger sur celles du monde subtil intermédiaire, infesté de démons, sauf où l'Axe de vie le traverse. Les « génies » ou autres êtres du même genre, dont les fables sont pleines, sont ou bien des démons ou bien des forces purement psychiques.
[10] I, *Corinthiens*, I, 23. Le Christ souffrant et crucifié est également un scandale pour les musulmans, qui sont docétistes.
[11] *Le Symbolisme de la croix*, p. 30, note 1.

> signe de la croix, qui représente très nettement la façon dont cette réalisation est atteinte par la communion parfaite de la totalité des états de l'être, harmoniquement et conformément hiérarchisés, en épanouissement intégral dans les deux sens de l' "ampleur" et de l'"exaltation". En effet, ce double épanouissement de l'"être" peut être regardé comme s'effectuant d'une part horizontalement, c'est-à-dire à un certain niveau ou degré d'existence déterminé et, d'autre part, verticalement, c'est-à-dire dans la superposition hiérarchique de tous les degrés. »[12]

7. L'« être » dont il est ici question est le Soi, et non l'Être principiel dont dérive la manifestation. S'il en était autrement, Guénon, qui est très méticuleux, aurait accordé une majuscule au mot « être », comme nous en avons déjà fait la remarque. L'expression d'Homme universel se rapporte donc ici à celui qui a réalisé l'Identité suprême, ou le Soi, à partir de l'état humain. Il convient de le préciser parce que, au chapitre II du *Symbolisme de la croix*, notre auteur déclare que « la conception de l'Homme universel peut être envisagée à différents degrés et avec des extensions diverses ». Il ne faut d'ailleurs pas confondre l'Homme universel et l'Homme primordial : l'Homme primordial est l'homme qui a réalisé l'intégralité des possibilités propres à l'état humain, ce qui implique, comme nous l'avons vu plus haut, l'incorporation à *Hiranyagarbha* : symboliquement, c'est Adam non seulement avant le péché originel, mais, de plus, Adam avant la création d'Eve à partir de l'un de ses côtés, comme dit la *Genèse*. L'Homme primordial n'a donc pas dépassé le degré de l'individualité. Par conséquent, puisque l'Homme universel dépasse l'Homme véritable ou primordial (ou encore édénique) et que, d'autre part, l'Homme universel peut être envisagé à différents degrés, il semble bien que l'Homme universel puisse être celui qui a réalisé soit *Buddhi*, soit l'Être principiel, soit le Soi. Il faut reconnaître que cette question est traitée peu clairement par Guénon ; quoi qu'il en soit, c'est bien la réalisation du Soi qui, dans le texte cité plus haut, est donnée comme étant celle de l'Homme universel ; et c'est bien l'Homme universel envisagé à son plus haut degré et avec la plus grande extension que l'on puisse lui donner, qui est pris ici en considération. 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*)[13].

8. Nous pouvons directement conclure de tout cela que le symbolisme de la croix dont nous entretient Guénon ne se rapporte pas au Christ, puisqu'il se rapporte au Soi : le lecteur se souviendra que pour Guénon le Christ n'est pas l'incarnation du Verbe de l'Être *infini* mais seulement la manifestation de l'Être

[12] *Ibidem*, p. 29. La tradition primordiale est, selon Guénon, celle du premier *yuga* de notre *manvantara*. Le déroulement de celui-ci étant un déclin cyclique et un obscurcissement progressif, les traditions que nous connaissons sont des adaptations successives de la tradition primordiale.
[13] *Le Symbolisme de la croix*, p. 31.

fini, *Ishwara*, Être d'autre part conçu comme se polarisant en « essence », ou « ciel », *Tien* dans le taoïsme, *Purusha* dans l'hindouisme, et en « substance », ou « terre », *Ti* dans le taoïsme, *Prakriti* dans l'hindouisme. Nous avons déjà fait observer que la lecture de *La Grande Triade* était de nature à dissiper toute espèce de doute à cet égard. Rappelons le passage :

> « L'opération du Saint-Esprit, dans la génération du Christ, correspond proprement à l'action non agissante de *Purusha* ou du ciel, selon le langage de la tradition extrême-orientale ; la Vierge, d'autre part, est une parfaite image de *Prakriti*, que la même tradition désigne comme la terre ; et quant au Christ lui-même, il est encore plus évidemment identique à l'Homme universel[14]. »

Guénon peut dire que le Christ est identique à l'Homme universel, puisqu'il s'accorde le droit d'envisager cette notion aussi bien au degré (relatif) de l'Être principiel qu'au degré (absolu) du Soi ; et, dans le passage de *La Grande Triade* qui vient d'être reproduit, il est bien clair que c'est au degré de l'Être principiel qu'il l'envisage, puisque *Purusha* et *Prakriti* sont des aspects d'*Ishwara*.

9. Guénon voit dans la branche horizontale de la croix *un degré quelconque de l'existence individuelle* :

> « « Le sens horizontal représente l'ampleur ou l'extension intégrale *de l'individualité prise comme base de la réalisation*, extension qui consiste dans le développement indéfini d'un ensemble de possibilités soumises à certaines conditions spéciales de manifestation ; et il doit être bien entendu que, dans le cas de l'être humain, cette extension n'est nullement limitée à la partie corporelle de l'individualité, mais comprend toutes les modalités de celle-ci, l'état corporel n'étant proprement qu'une de ces modalités. »[15]

Ainsi il est encore clair que n'importe quelle ligne horizontale que l'on peut tracer pour former le signe de la croix est un état individuel quelconque, à tel ou tel degré[16]. « En fait, dit Guénon, ce sera l'état dans lequel se trouve actuellement, quant à sa manifestation, l'être qui réalise l'Homme universel » ; mais on considérera plus particulièrement l'état humain, puisque c'est le nôtre. Remarquons que tout point d'intersection donné par l'intersection d'une ligne horizontale avec la ligne verticale, quand même il représente *aussi* quelque chose de supra-individuel, représente *toujours* un état individuel, puisque ce point appartient toujours à un état individuel représenté, quel qu'il soit, par une

[14] *La Grande Triade*, p. 18.
[15] *Le Symbolisme de la croix*, pp. 29 et 30. Souligné par moi.
[16] Par conséquent, ce symbolisme ne s'applique pas aux êtres « angéliques » qui, selon Guénon, sont supra-individuels.

ligne horizontale. Par conséquent, si la ligne horizontale se rapporte à l'individualité humaine, le point d'intersection représentera toujours cette individualité, en même temps qu'il représentera un état universel. Lequel ? L'Être principiel ? Mais *Buddhi* est *déjà* un principe universel. Donc, quand le signe de la croix se rapporte à l'être humain, le point d'intersection représente la rencontre de l'individualité humaine avec *Buddhi*, et rien de plus. Or voici encore ce que nous dit Guénon :

> « Le sens vertical représente la hiérarchie indéfinie aussi et à plus forte raison des états multiples, dont chacun, envisagé de même dans son intégralité, est un de ces ensembles de possibilités se rapportant à autant de mondes ou de degrés qui sont compris dans la synthèse totale de l'Homme universel. Dans cette représentation cruciale, l'expansion horizontale correspond donc à l'indéfinité des modalités possibles d'un même état d'être considéré intégralement, et la superposition verticale à la série indéfinie des états de l'être total. »

10. L' « être total » en question est le Soi, et ne peut être que le Soi, c'est-à-dire l'Infini métaphysique. Mais ce n'est pas cela exactement qui fait problème. Ce qui fait problème, c'est que n'importe quel point de la ligne verticale est toujours *aussi* représentatif d'un état individuel ; c'est, en outre, qu'il est en même temps représentatif d'un état universel. De là on pourra conclure que tout point de la ligne verticale correspond aussi à un état individuel, mais qu'*aucun ne désigne proprement l'Être principiel*. Si nous rapportons le symbolisme de la croix de Guénon plus particulièrement à l'être humain comme d'ailleurs il nous invite à le faire (en se hâtant d'ajouter que l'état humain n'est en aucune façon un état privilégié), l'intersection des deux lignes désignera exactement *Buddhi* ; mais quel point de la ligne verticale représentera l'Être principiel ? Le point suivant ? Cela n'a pas de sens, car on ne peut, sur une droite, distinguer l'un de l'autre deux points successifs. Ici encore, par conséquent, *ce qui est esquivé, c'est l'Être principiel*, pourtant absolument fondamental, même si on le veut fini comme l'enseigne Guénon. Et qu'on ne dise pas que l'Être principiel est représenté par le point d'intersection des deux lignes, car alors nous ne saurions comment représenter *Buddhi* qui, étant un principe universel, doit nécessairement se trouver sur la ligne verticale et non seulement quelque part sur la ligne horizontale qui représente l'individualité humaine, et qui coupe cette verticale.

11. On objectera que le cas de l'être humain est un cas particulier et que Guénon voit les choses dans toute leur généralité. Cela est vrai, mais que vaut un symbole qui est tel que, lorsqu'on l'applique à l'être humain, il ne fait pas voir l'Être principiel ? Car ce qui est visé par notre analyse est ceci : le symbolisme de la croix guénonien, appliqué à l'état humain pris comme base de la

réalisation de l'Homme universel, ne montre pas l'Être principiel et on peut même dire que lorsque par l'esprit on l'applique à d'autres états individuels pris comme d'autres bases de cette réalisation, il ne le montre *jamais* : toute individualité débouche toujours sur *Buddhi* et nous entendons par là : *tout état individuel autre que l'individualité humaine (mais non infra-humain*), ce qui ne signifie quelque chose que dans la mesure où, dans la manifestation subtile, on envisage une série indéfinie d'états individuels superposés. Partout – à supposer qu'il y ait lieu de tenir compte de cette « superposition » – l'état individuel conduit à *Buddhi*, qui est universelle, parce que *Buddhi* est le principe manifesté premier, le plus haut, celui qui domine toute la manifestation, et à plus forte raison la seule manifestation individuelle. Nous voyons ici ce que nous pourrions appeler une idée fixe de Guénon, laquelle est que la « chaîne transmigratoire » qui passe par l'état humain et qui est orientée vers *Buddhi* puis, par-delà *Buddhi*, vers l'Être principiel compte une indéfinité d'états individuels subtils. Il n'en est pas ainsi ; mais même s'il en était ainsi, chaque état individuel dépassé aboutirait à *Buddhi*, toujours à *Buddhi* et rien qu'à *Buddhi*. La ligne verticale de la croix est tout entière une ligne buddhique parce que c'est toujours *Buddhi* que l'on rencontre lorsque l'on coupe cette verticale par une horizontale quelconque.

12. Or nous avons vu précédemment que *Buddhi* est un principe auquel correspond le Christ : je dis le Christ, Verbe divin incarné, homme individuel Jésus. Le point d'intersection des lignes horizontale et verticale, où qu'on le prenne, dit toujours *Buddhi* et par conséquent Jésus-Christ. La croix est un symbole christique, et rien d'autre, et toute la métaphysique de Guénon ne peut qu'échouer à vouloir dire le contraire. La ligne verticale de la croix est le Verbe de l'Être divin infini ; la ligne horizontale est l'homme Jésus ; l'intersection des deux lignes est le Christ. Voilà le vrai symbolisme de la croix : l'union théocosmique (de l'Incréé et du créé) dont le germe est le Christ et l'épanouissement total le « corps mystique ». Il sera donc permis, par l'union de n'importe quelle créature humaine au Christ, d'étendre le symbolisme de la croix : la ligne verticale représente l'Être divin incréé, et par conséquent le Verbe ; la ligne horizontale, l'être humain, l'être humain qui résume synthétiquement toute la création ; et la rencontre de ces deux lignes signifiera toujours le Christ. Mais qu'on y prenne garde : le Christ *crucifié* signifie l'inexprimable déchirement du Sauveur écartelé entre sa condition humaine et sa nature divine. Ce déchirement aboutit à l'union théocosmique de l'Incréé et du créé. Sans doute, la croix est amère et chacun est appelé à porter une certaine croix. Mais la croix est source de vie surnaturelle. C'est pourquoi : « Qui ne prend pas sa croix et ne marche pas derrière moi, n'est pas digne de moi. »[17]

[17] *Matthieu*, X, 38. (Voir aussi *Marc*, XIII, 34 ; *Luc*, IX, 23.)

CHAPITRE XLVIII : MYSTICISME ET INITIATION

1. Lorsque Guénon nous dit que la seule voie qui conduise à la réalisation effective des états supérieurs supra-individuels est la connaissance, il est bien entendu que cette connaissance doit être considérée comme *opérative*. Connaître, ce n'est pas accumuler un vain savoir mental[1] ; celui qui connaît comme il faut connaître n'est pas un érudit (Guénon affiche le plus grand mépris à l'égard de l'érudition pure) ; c'est un spirituel qui s'assigne pour objectif le dépassement des états psychiques et, au-delà d'eux, des états spirituels qui ne relèvent que de l'Être pur fini. Le terme ultime est la réalisation du Soi, au-delà de l'Être principiel, parce que le degré de cet Être pur est encore celui d'une détermination et, par conséquent, d'une limite, tandis que l'état (mais est-ce encore un état, mot qui implique une relation à l'être ?) inconditionné d'*Atmâ*, le Soi, est « sans aucune trace de développement » (*prapancha-upashama*) :

> « Le degré de l'Être pur, qui est au-delà de toute existence au sens propre du mot, c'est-à-dire de toute manifestation tant informelle que formelle, implique pourtant encore une détermination qui, pour être primordiale et principielle, n'en est pas moins déjà une limitation. C'est par l'Être que subsistent toutes choses dans tous les modes de l'Existence universelle, et l'Être subsiste par soi-même ; il détermine tous les états dont il est le principe, et il n'est déterminé que par soi-même ; mais se déterminer soi-même, c'est encore être déterminé, donc limité en quelque façon, de sorte que l'Infinité ne peut être attribuée à l'Être, qui ne doit aucunement être regardé comme le Principe suprême. »[2]

[1] L'érudition relève du savoir profane (*Aperçus sur l'initiation*, p. 36) ; elle est sans aucune valeur du point de vue qui nous occupe ici. Toutes les références qui, dans ce chapitre, sont dans le texte placées entre parenthèses, renvoient aux *Aperçus sur l'initiation*. Toute autre référence sera notée en bas de page.
[2] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 225 et 226.

Nous avons déjà dénoncé ce que cette argumentation avait de spécieux (*supra*, chapitre X, section 8 notamment). On ne conçoit pas que l'Être principiel soit déterminé (c'est-à-dire limité) par soi-même. C'est là une affirmation aussi gratuite que vide de sens formulée dans le seul but de le déclarer fini.

2. « On peut voir par là, continue Guénon, l'insuffisance métaphysique des doctrines occidentales, même de celles dans lesquelles il y a pourtant une part de métaphysique vraie », comme dans certaines doctrines de l'Antiquité et du Moyen Âge. Par là, quant à nous, c'est la suffisance d'une attitude intellectuelle insoutenable que nous voyons. Que l'Être principiel pur soit déterminé par soi-même, c'est là un pur sophisme dont l'outrecuidance est d'autant plus manifeste que Guénon veut que cet Être – *Ishwara*, c'est-à-dire Dieu, comme nous le savons – soit fini et non point infini. C'est là, en effet, le postulat qui oriente toute la pensée guénonienne et auquel il faut toujours revenir. Nous en avons traité dans *L'Illumination du Cœur* et n'avons point à y faire retour, d'autant qu'ici même nous nous sommes expliqué là-dessus. L'infini métaphysique de Guénon *« est » l'Être infini*, il ne saurait en être autrement, et c'est même la raison pour laquelle Guénon peut dire que son Infini comporte immédiatement en soi une multiplicité d'aspects dont l'ensemble est la Possibilité universelle, laquelle comprend toutes les possibilités de manifestation et de non-manifestation. Les choses étant vues de cette manière, il n'y a, croyons-nous, aucune inconvénient à assimiler, comme nous l'avons déjà fait, la Possibilité universelle à la Sagesse (en hébreu *Hokmah*, l'une des dix *séphiroth*), ou au Verbe de toute éternité engendré par le Père. La Sagesse et le Verbe sont une seule et même Personne divine. La différence qu'il faut faire entre ces deux aspects du Fils est la suivante : en tant que Verbe, il est celui *per quem omnia facta sunt* ; en tant que Sagesse, et considéré abstraction faite de toute création, il est non seulement la virtualité (dite en Dieu) de la création, mais de plus (dit également en Dieu) le mystère même de la Trinité :

> « *YHVH* m'a possédée, principe de sa voie, avant ses œuvres les plus anciennes.
> J'ai été établie depuis l'éternité, dans le commencement, avant l'origine de la terre… »[3]

Certes, la Révélation est nécessaire pour savoir que le Principe suprême, loin d'être le Zéro métaphysique de Guénon, est le Un infini et que cet Un est Trois et je sais que la Révélation ne se démontre pas. Je n'ambitionne donc point de prouver que Guénon est dans l'erreur, mais seulement d'opposer à ses considérations sur l'Être et le Soi ce que je sais par la foi. Et la foi consiste

[3] *Proverbes*, VIII, 22 et suiv.

essentiellement à s'en remettre à Jésus-Christ, parce que : « Seigneur à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. »[4].

3. Nous qui, nous aussi, entendons que la vraie connaissance est opérative, nous ne pouvons concevoir qu'elle opère que pour autant qu'elle est liée à l'amour, à cet amour dont Guénon ne parle jamais. Il faut postuler l'amour de la vérité pour comprendre que l'esprit humain puisse se mouvoir et s'avancer vers elle. Il est hors de doute que Guénon possédait à un haut degré cet amour de la connaissance ; mais comme, nulle part, cet *amour de la connaissance* ne s'ouvre chez lui sur la *connaissance de l'amour*, il est permis à une conscience chrétienne de se demander si Guénon ne s'est pas égaré en chemin, si bien même qu'il en a égaré d'autres à sa suite. Dieu est amour, nous dit à maintes reprises Jean l'évangéliste. Il est *peut-être vrai* que, sous un certain angle, la connaissance est première et l'amour second – car le moyen d'aimer ce que l'on ne connaît aucunement ? – il est *certainement vrai* qu'à la fin de l'ascension spirituelle, la connaissance de l'amour l'emporte sur l'amour de la connaissance. Nous devons apprendre à connaître Dieu pour l'aimer et le servir par des actes en conformité avec cette connaissance et cet amour. L'affirmation suprême qui concerne la connaissance est exprimée pour la première fois dans *Deutéronome*, VI, 4 : « Écoute Israël ! *YHVH*, notre Dieu, *YHVH* est un. » ; elle est suivie du commandement suprême : « Et tu aimeras *YHVH*, ton Dieu, de tout ton cœur, de tout ton âme et de toute ta force. » Tu l'aimeras de cette façon parce que ce Dieu vivant, l'Être suprême, est *un*. À cette confession de l'unité divine (qui est bien autre chose que le Zéro métaphysique de Guénon) suivie du commandement suprême, Notre Seigneur Jésus-Christ ajoute le second commandement, énoncé dans *Lévitique*, XIX, 18 : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même». Et il n'y a pas de commandements plus grands que ceux-là[5]. Le commandement d'aimer Dieu absolument, par-dessus toutes choses, est fondé sur la Révélation que le Seigneur est unique, Révélation prodiguée à Moïse : *Ego sum qui sum*. Si tout cela n'est point suffisant, il y a encore le Christ, que l'Ancien Testament attend et que le Nouveau révèle. Désormais, il est impossible que l'amour et la connaissance (celle qui vient de la foi en Jésus-Christ) ne soient pas étroitement liés. En la Personne du Christ, nul ne peut connaître Dieu sans l'aimer, ni l'aimer sans le connaître, parce que le Christ est la vie même. « Comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra, lui aussi, par moi. »[6] « Je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi, quand même il serait mort, vivra. »[7]

[4] *Jean*, VI, 68.
[5] *Marc*, XII, 30 et 31. Voir aussi *Matthieu*, XXII, 34 et suiv. et *Luc*, X, 27.
[6] *Jean*, VI, 57.
[7] *Jean,* XI, 25.

4(a). L'absence de l'amour dans l'hyper-intellectualisme de Guénon est la cause de la sécheresse de son œuvre, en dépit de la fascination qu'elle exerce. Guénon, c'est la connaissance et rien que la connaissance. Certes, cela paraît impliquer l'amour de la vérité pour elle-même ; mais cela n'établit pas la vérité de l'amour. L'amour de la vérité, quand il ne débouche pas sur l'amour, est une idolâtrie. « La science enfle, mais la charité édifie ; si quelqu'un estime savoir quelque chose, il ne sait pas encore comme il faut savoir ; mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de lui. »[8] Guénon ne cherche pas à être connu de Dieu, mais seulement à le connaître, et non point pour s'unir à lui, mais pour le dépasser ; car Dieu n'est que l'Être principiel fini et, au-delà de cet Être, Guénon aspire au Soi, à l'Infini métaphysique. Mais que peut la connaissance à elle toute seule ? Peut-elle opérer une réalisation transcendante ? Livrée à elle-même, avec l'adjuvant fallacieux et dérisoire d'un amour abstrait et sociologique de l'humanité, elle ne produit rien que des œuvres mortelles, comme on ne le voit que trop de nos jours. C'est une connaissance profane qui, en tant que telle, doit être rejetée. Elle ne s'est développée en Occident, à partir du XVI^e^ siècle, qu'en consommant une rupture d'avec le sacré. Chose qui peut paraître étrange au premier abord, telle est aussi la pensée de Guénon, et il va même plus loin puisqu'il situe le commencement du grand déclin au XIV^e^ siècle. Cela ne signifie nullement que notre auteur estime que l'amour de Dieu doive étayer la connaissance de Dieu, ni que le but suprême de la quête soit l'union à ce Dieu dont saint Jean nous dit si souvent qu'il est amour. Nous verrons par quoi Guénon remplace l'amour. Pour le moment, et préalablement, nous devons faire la distinction entre la connaissance qui réalise un état spirituel supérieur et la connaissance qui, par elle-même, en est incapable, quand même elle ne serait pas cette connaissance profane dont nous parlions plus haut et dont le fruit monstrueux est cette technologie, objet de la vénération (le terme n'est pas trop fort) de nos contemporains. Il y a, en effet, une connaissance que nous pouvons qualifier de sacrée, qui est nécessaire, mais non point suffisante, car elle est « spéculative » et non « opérative », si nous pouvons risquer ce mot qui n'est usité en français que dans un sens spécial. Or cette connaissance spéculative, non « opérative » par elle-même, c'est la théologie dite « dogmatique ». Comme telle, elle est une introduction et une préparation nécessaires à la théologie mystique qui, elle, est réalisatrice. Nous croyons pouvoir dire que toute l'œuvre de Guénon est, à sa façon, une préparation spéculative à des réalisations spirituelles ultérieures ; mais nous croyons aussi que cette œuvre, aussi longtemps qu'elle n'est pas épurée par une critique fondamentale, conduit celui qui la lit, et qui est tout d'abord séduit, à une

[8] I *Corinthiens*, VIII, 1 à 3. Peu d'écoles soufies (ésotériques) ont développé le thème de l'amour que l'homme doit à Dieu. Dieu est l'Un sans second, seulement cela ; Jésus est un envoyé de Dieu, rien de plus. Aimer Dieu implique une relation personnelle, affective, jugée incompatible avec l'absolue transcendance divine. C'est pourquoi le musulman (il y a des exceptions) manifeste à l'égard de Dieu, plutôt que de l'amour, une soumission passive et une crainte révérencielle, bien que Dieu soit le Très-Clément et le Très-Miséricordieux. La Loi musulmane, en général, se méfie de l'amour que nous devons à Dieu.

impasse mortelle, et il en est ainsi parce qu'elle n'est pas vivifiée par l'amour. Sous prétexte d'enseigner ce qu'est le Soi, elle éloigne de Dieu dont nous disons qu'il est l'Être infini auquel, qu'il le sache ou non, aspire tout amour.

4(b). D'une façon tout à fait générale, la connaissance est semblable au paralytique qui a besoin de l'aveugle ingambe pour avancer. L'aveugle ingambe, c'est l'amour qui, livré à lui-même, ne discerne pas ce qui est bon pour le séparer de ce qui est mauvais. Les âmes sentimentales mais de peu de jugement se laissent séduire par de multiples mirages qu'elles prennent pour des biens et qui ne sont que des maux. Aussi faut-il que sans cesse le paralytique qui est sur le dos de l'aveugle, remette celui-ci dans le droit chemin. Bien mieux, il faut qu'au départ le paralytique indique à l'aveugle la direction qu'il doit prendre. Une juste vision est donc à l'origine de toute l'affaire, une vision qui déjà satisfait pleinement l'amour. Cette juste vision est celle du Christ qui a dit : « Sans moi vous ne pouvez rien faire »[9]. Ici donc la connaissance est première, mais ce n'est pas une connaissance que l'homme tire de son propre fonds ; c'est une connaissance qui vient de Dieu. « Mais vous, qui dites-vous que je suis ? – Pierre répondit : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ! – Or ayant pris la parole, Jésus lui dit : Heureux es-tu, Simon Bar Jona, car ni la chair, ni le sang ne te l'ont révélé, mais mon père qui est aux cieux. »[10] La foi est une connaissance, une connaissance première et donnée ; c'est elle qui oriente l'amour au commencement ; ensuite, c'est l'amour, sans cesse guidé par la connaissance, qui fait progresser celle-ci. À l'inverse, les intelligences supérieures qui font profession de mépriser tout ce qui relève du « sentiment » et qui en viennent à cette extrémité d'écarter tout amour – dans leurs œuvres sinon dans leur vie – manquent l'ultime vérité, je veux dire la connaissance de l'Amour incréé. L'amour est absent des écrits de Guénon qui ne veut connaître que la connaissance :

> « La connaissance, considérée en soi et indépendamment des conditions afférentes à quelque état particulier, ne peut admettre aucune restriction et, pour être adéquate à la vérité totale, elle doit être coextensive non pas seulement à l'Être, mais à la Possibilité universelle elle-même, donc être infinie comme celle-ci l'est nécessairement. »[11]

5. Il est entendu que, selon notre auteur, la Possibilité universelle et l'Infini métaphysique sont deux « aspects » de la même Réalité, pour autant qu'en l'occurrence on puisse parler d' « aspects », expression fort imparfaite, note Guénon. Or il faut être net sur ce point. Ou bien la Possibilité universelle est identiquement l'Infini métaphysique, ou bien elle s'en distingue de quelque

[9] *Jean*, IV, 5.
[10] *Matthieu*, XVI, 15 à 17.
[11] *Les États multiples de l'être*, p. 115.

façon. Dans le premier cas, la connaissance, considérée en soi, est coextensive à l'Infini métaphysique et voilà tout le problème réglé puisque la manifestation est nulle au regard de l'Infini. C'est en ce sens que nous disons que la connaissance pure, livrée à elle-même, ne peut avancer d'un pas. La prodigieuse érudition de Guénon, ainsi que sa redoutable habileté dialectique, sont annulées par cet immobilisme de l'esprit. L'Infini métaphysique est posé (comme Guénon le fait dès les premières pages des *États multiples de l'être*) et tout est dit. Aucun mouvement de l'esprit ne nous permettra de sortir de là : du Même au Même, et c'est tout. Si cependant la Possibilité universelle se distingue, de quelque façon qu'il s'agira de préciser, de l'Infini métaphysique, elle est *autre* que lui et voilà l'esprit mis en mouvement par la vertu de la Révélation ; car il est bien évident que, alors, nous avons affaire au Même et à l'Autre du Même – c'est-à-dire au Père et au Fils dans l'unité de l'Esprit-Saint (sans laquelle le Même et l'Autre constitueraient un dualisme que l'esprit ne peut accepter). Guénon est, d'entrée de jeu, prisonnier de ce dilemme : il faut, d'une part, que la Possibilité universelle et l'Infini métaphysique soient identiquement la même Réalité et, d'autre part, il faut néanmoins les distinguer sous peine de faire du Tout universel (autre nom de l'Infini métaphysique) un inconcevable Absolu, inexprimable à quelque degré que ce soit[12]. Guénon pose donc la Possibilité universelle en mode de ne la point poser, parce qu'il ne veut pas que l'Être soit infini ni que l'Être infini soit une Trinité de Personnes.

6(a). La connaissance théorique de Guénon se brise contre l'écueil de l'incommunicable et de l'inexprimable. Ou bien, lorsqu'elle s'exprime pour communiquer, elle ne peut finalement que poser le Soi et annuler devant lui toute manifestation. La Révélation, sur ces points, libère l'esprit ; et quand l'esprit est ainsi libéré, la connaissance devient opérante pourvu que les actes qui l'accompagnent (la rectification du cœur, par exemple, ou la communion au corps du Christ) ne soient pas, comme on le voit trop souvent, choses de pure routine. Lorsque la connaissance, éclairée et vivifiée par la Révélation, devient opérante, le chrétien entre dans la voie de la mystique, et il s'agit là d'un fait d'une importance si considérable que Guénon croit devoir, dès le début de ses *Aperçus sur l'initiation*, mettre en garde son lecteur : il ne faut pas confondre, dit-il, le domaine ésotérique (et initiatique) et le domaine mystique. Nous verrons plus loin ce qu'est aux yeux de Guénon l'initiation et ce qui, dans la synthèse guénonienne, rend, ou prétend rendre, la connaissance « opérative » en dépit de ce que nous en avons dit plus haut. C'est l'*initiation* qui fait que la connaissance théorique opère quelque chose. Nous voulons, en ces matières, suivre Guénon pas à pas, son cheminement consistant à dire d'abord ce que l'initiation n'est pas, avant de nous exposer ce qu'elle est. Toutefois, nous savons déjà que, pour notre auteur, toute religion (et à proprement parler il n'y en a que trois, selon lui : la judaïque, la chrétienne et l'islamique) est

[12] *Les États multiples de l'être*, p. 20.

exotérique, ce qui signifie qu'elle ne veut pas, et que d'ailleurs elle ne peut pas, conduire l'être qui est actuellement dans l'état humain au-delà de l'individualité. L'ésotérisme initiatique, au contraire, le veut et le peut. On conclut immédiatement de là que la mystique, phénomène essentiellement chrétien d'ailleurs (p. 14), ne sort pas de l'exotérisme[13]. C'est pourquoi les doctrines orientales ne peuvent être qualifiées de mystiques, comme on le fait ordinairement, en confondant deux domaines distincts. Cela n'est pas à dire que les religions ne sont pas traditionnelles : le mysticisme appartient au domaine religieux, lequel, bien qu'exotérique, est traditionnellement orthodoxe. Seulement, le mysticisme est dépourvu de méthode active ou, si l'on veut, il n'est pas une activité méthodique, laquelle caractérise absolument tout l'ésotérisme initiatique. Guénon veut bien admettre, sous de multiples réserves il est vrai, quelques exceptions, puisque, dans l'ordre religieux, on peut trouver une sorte de mysticisme *ascétique*, et il cite à ce propos *Les Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola (p. 12) ; cependant dans les *Aperçus sur l'initiation*, il ne précise pas sa pensée à cet égard et pour connaître celle-ci, nous devons nous reporter à un article intitulé « Ascèse et ascétisme », repris dans *Initiation et réalisation spirituelle*, chapitre XIX.

6(b). Les deux mots « ascèse » et « ascétisme » dérivent du mot grec *askésis* qui signifie « exercice », sans plus ; mais Guénon, qui ne fournit pas cette étymologie, traduit « ascèse », dans l'article que nous avons cité, par *exercice méthodique* ; et s'il est vrai que toute ascèse suppose une méthode, même quand l'exercice que l'on a en vue n'a rien de spirituel, comme l'exercice auquel doit se soumettre celui qui aspire à devenir un athlète, l'adjonction de « méthodique » à « exercice » est fait dans l'intention de fixer l'esprit du lecteur sur la *méthode*, qui est fondamentale dans le domaine initiatique, tandis que, dans le domaine religieux, elle n'est qu'accidentelle, ce qui explique que l'initié, en vertu de la méthode qui lui a été enseignée, sait parfaitement ce qu'il fait, tandis qu' « avec le mysticisme, on ne sait jamais très exactement où l'on va » (p. 13) ; à quoi le mystique chrétien répondra, lui, qu'il tend vers Dieu, vers l'Être infini en trois Personnes, et qu'il y tend, par la grâce qui vient d'en haut, sous le contrôle d'un directeur spirituel. Le rapprochement entre les termes « ascétique » et « mystique » paraît cependant à Guénon :

> « … assez peu justifié ; et pour dissiper toute confusion à cet égard, il suffit de se rendre compte que le mot "ascèse" désigne proprement un effort méthodique pour atteindre un certain but, et plus particulièrement un but d'ordre spirituel, tandis que le mysticisme, en raison de son

[13] Guénon considère que le mysticisme est un phénomène exclusivement chrétien, puisque le christianisme, de son point de vue, n'est pas initiatique. L'affirmation est un peu forte, car il est évident, à la condition de ne pas jouer sur les mots, qu'il y a eu des mystiques musulmans et des mystiques juifs (par exemple dans le hassidisme).

> caractère passif, implique plutôt (…) l'absence de toute méthode définie. »[14]

Dans le vocabulaire religieux, le mot « ascétique » a pris un sens restreint ; il est souvent pris dans le sens d' « austérité » ou de souffrance volontairement consentie, et Guénon est résolument hostile « à l'idée, très répandue, qui attribue à la souffrance, et surtout à la souffrance volontaire, une valeur propre en elle-même » ; et ainsi le sens du mot « ascèse », par le biais de son dérivé « ascétisme », a perdu son sens propre de « règle de vie visant à un but spirituel ». Dans divers passages de son œuvre, Guénon s'élève contre l'idée de souffrance – nous entendons : de souffrance rédemptrice – de même qu'il s'élève contre l'idée de péché, et rien n'est plus opposé à l'attitude du chrétien méditant sur le Christ en croix, c'est-à-dire sur l'extraordinaire souffrance de celui qui, étant sans péché, se fit péché afin que le péché et la mort fussent détruits par son sacrifice. Ces considérations sont absolument étrangères à Guénon qui ne croit rien exagérer en disant que « pour beaucoup d'esprits religieux, l'ascétisme ne tend point à la réalisation effective d'états spirituels, mais a pour unique mobile l'espoir d'un salut qui ne sera atteint que dans l'autre vie ». C'est en prendre à son aise avec celui qui a dit au bon larron : « En vérité, je te le dis : aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis »[15]. Ce n'est pas, précise Guénon, qu'il n'y ait dans le désir du « salut » quelque chose de plus ou moins illégitime, c'est plutôt qu'une véritable ascèse :

> « … doit se proposer des résultats plus directs et plus précis (que ceux que propose l'exotérisme religieux). De tels résultats, quel que soit d'ailleurs le degré jusqu'où ils peuvent aller, sont, dans l'ordre exotérique et religieux lui-même, le vrai but de l'ascétique ; mais combien sont, de nos jours tout au moins, ceux qui se doutent qu'ils peuvent aussi être atteints par une voie active, donc tout autre que la voie passive des mystiques ? »[16]

6(c). Le sens du mot ascèse lui-même, poursuit notre auteur, sinon celui de ses dérivés, est suffisamment étendu pour s'appliquer dans tous les ordres et à tous les niveaux, puisqu'il s'agit essentiellement d'un ensemble méthodique d'efforts tendant à un développement spirituel. On pourra donc fort bien parler d'une ascèse religieuse et d'une ascèse initiatique, à la condition d'avoir toujours soin de remarquer que le but de l'ascèse initiatique n'est soumis à aucune des restrictions qui limitent nécessairement, et par définition, celui de l'ascèse religieuse, « puisque le point de vue auquel celle-ci est liée se rapporte exclusivement à l'état individuel humain, tandis que le point de vue initiatique

[14] *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 131.
[15] *Luc*, XXIII, 43.
[16] *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 133.

comprend la réalisation des états supra-individuels jusqu'à l'état suprême inclusivement » – par quoi il faut entendre la réalisation du Soi. On le voit, Guénon ne nie pas qu'il puisse y avoir une ascèse dans le domaine religieux (si, en revanche, le terme « ascétique » lui paraît prêter à équivoque). Une ascèse est une méthode préparatoire en vue d'une certaine réalisation ; et si le mot ascèse (ou *tapas* qui, en sanskrit, correspond le mieux à celui d'ascèse) évoque souvent des idées d'efforts pénibles et douloureux, ce n'est pas, encore un coup, « qu'il soit attribué une valeur ou une importance spéciale à la souffrance comme telle », mais c'est que le détachement des contingences, pour celui qui aspire aux réalisations supérieures, est forcément pénible pour l'individu dont l'existence même appartient à l'ordre contingent. Aussi faut-il bannir les idées d' « expiation » et de « pénitence » ; elles n'ont aucun sens dans les traditions qui ne sont pas revêtues d'une forme religieuse. Toutefois, toute ascèse est un sacrifice, non au sens chrétien de ce terme, sens sur lequel il y aurait beaucoup à dire surtout lorsqu'il s'agit du sacrifice du Christ, mais en ce sens que le sacrifice est l'acte rituel par excellence : ce qui est sacrifié graduellement dans l'ascèse, ce sont toutes les contingences de l'être qui l'empêchent de s'élever à un état supérieur. Ainsi, l'ascèse, « dans sa signification la plus complète et la plus profonde, n'est, en définitive, pas autre chose que le sacrifice du "moi" accompli pour réaliser la conscience du Soi ».

7(a). En résumé, il existe une ascèse religieuse définie, par exemple, par les règles à observer que comportent les ordres religieux, mais aussi par celles qui gouvernent le comportement de tout esprit religieux. Si contradictoire que la chose paraisse, il n'y a pas, en revanche et à proprement parler, de « mystique ascétique », expression que Guénon n'est guère éloigné de juger contradictoire puisque, selon lui, l'attitude mystique est passive, tandis que l'attitude initiatique est active. Je ne crois pas que tout cela soit convaincant, parce qu'un mystique bien dirigé est nécessairement un esprit religieux et que l'on nous concède, d'un autre côté, l'existence d'une ascèse religieuse, la différence étant faite entre ce que peut la religion, à savoir l'épanouissement intégral de l'individualité humaine, et ce que peut l'initiation, à savoir le dépassement de cette individualité et l'accès aux états supérieurs. Le plus clair est au fond que la mystique gêne prodigieusement Guénon qui, d'ailleurs, paraît la connaître assez mal. C'est, chez lui, un point de doctrine capital que la mystique est passive et l'initiation active. Ce qui se cache derrière ces affirmations péremptoires, qui relèguent la mystique fort loin derrière l'initiation, est que l'être qui est actuellement dans l'état humain peut, par son « travail » initiatique (plutôt que ses efforts) et par la méthode qui lui a été enseignée, devenir *sicut dii*[17] – le *deus* étant ici le Soi – « connaissant le bien et le mal » – ou, plus exactement, s'étant élevé, selon l'expression de Nietzsche, « par-delà le bien et le mal ». Nous ne sommes cependant pas complet lorsque nous parlons du

[17] *Genèse*, III, 5.

« travail initiatique » et de la « méthode » que l'individu humain reçoit d'un maître autorisé en même temps que l'initiation : rien ne peut être accompli, en effet, en l'absence d'une « influence spirituelle » tout à fait indispensable qui vient, en dernière analyse, « d'en haut », mais que le maître spirituel authentique a le pouvoir de communiquer à l' « initiable » (car n'importe qui ne peut être initié). Nous parlerons longuement de cette « influence spirituelle » qui, au premier abord, fait penser à une « grâce ».

7(b). « Mysticisme » dérive de la racine grecque *MU* qui, par ailleurs, a donné les mots « mystère » et « mythe » et qui enferme en elle l'idée de « fermer la bouche », « se taire », « être silencieux ». Le mystique est donc proprement celui qui ne peut que rester « muet » (*mutus*) devant le mystère indicible auquel il est confronté. Cette étymologie est sûre et est même indiquée par Guénon dans *Les États multiples de l'être*[18] et on ne voit pas ce qui a conduit notre auteur à évincer ce mot de son vocabulaire, ou du moins à restreindre singulièrement sa portée, si ce n'est qu'il juge qu'il relève exclusivement du domaine religieux, lequel, à l'opposé du domaine initiatique réservé à une élite[19], est ouvert à tous, de telle façon qu'entre le mysticisme et l'initiation il y a une véritable incompatibilité. Nous observerons cependant ceci : l'Antiquité grecque, et même gréco-romaine, connaissait les « mystères » initiatiques, lesquels se divisaient en « petits mystères » et en « grands mystères ». Or les « petits mystères » comprennent tout ce qui se rapporte au développement des possibilités de l'état humain envisagé dans son intégralité ; ils aboutissent donc à la perfection de cet état, c'est-à-dire à ce qui est désigné comme la restauration de l'état primordial : l'*Homme primordial*, chez Guénon, c'est Adam avant la chute et même, croyons-nous, avant la séparation des sexes ; et la réalisation de cet état correspond exactement, selon lui, au salut religieux[20]. Les « grands mystères », eux, concernent proprement la réalisation des états supra-humains et se proposent comme but final la réalisation de l'*Homme universel* :

> « Prenant l'être au point où l'ont laissé les "petits mystères", et qui est le centre du domaine de l'individualité humaine, ils le conduisent au-delà de ce domaine et, à travers les états supra-individuels mais encore conditionnés, jusqu'à l'état inconditionné, qui seul est le véritable but et qui est désigné comme la Délivrance finale ou comme l'Identité suprême (pp. 254-255). »

[18] Page 37, note 1.
[19] De cette notion d'élite et des fausses conceptions que s'en font les Occidentaux modernes, Guénon en a fait l'objet du chapitre XLIII des *Aperçus sur l'initiation*. « L'élite représente l'ensemble de ceux qui possèdent les qualifications requises pour l'initiation, et qui sont naturellement toujours en minorité parmi les hommes (p. 282). »
[20] *Le Symbolisme de la croix*, p. 187.

7(c). On voit donc que la seule initiation peut couvrir ce qui, ailleurs, est divisé en domaine religieux et en domaine initiatique, et où l'initiation prend pour base et pour point d'appui l'exotérisme religieux[21]. Si maintenant, comme il est dit à diverses reprises, l'exotérisme religieux (judaïque, chrétien et islamique : la descendance d'Abraham) assure le salut, pourquoi le terme « mysticisme », apparenté au terme « mystère », ne pourrait-il servir congrûment à désigner le domaine du sacré tout entier, avec tous ses états tant individuels que supra-individuels ? Il y a une raison que nous avons déjà dite, et elle est fort simple : le mysticisme est une voie religieuse et l'initiation n'est pas la religion. Bien mieux : « le mysticisme est exclusivement occidental et même proprement chrétien » ; il n'existe guère d'autre mysticisme que le mysticisme chrétien – et il va de soi qu'il ne faut pas confondre le vrai mysticisme chrétien avec les mysticismes aberrants qui s'inspirent d'idées chrétiennes dénaturées (p. 14). Cela est donc clair, sinon acceptable : le mysticisme, mises à part certaines exceptions (comme le hassidisme juif, d'ailleurs récent), est une chose spécifiquement chrétienne, de même qu'est spécifiquement chrétienne la conception, imposée par la Révélation, de l'Être infini en trois Personnes. L'islamisme exotérique, par exemple, dont la théologie est courte, est une religion dont l'essence est juridique et légaliste ; et telle est la raison pour laquelle cet exotérisme s'accompagne nécessairement d'un ésotérisme initiatique, désigné généralement par le terme « soufisme »[22]. Avec sa théologie et ses sept sacrements (il n'y a pas de sacrement dans l'exotérisme musulman), le christianisme, bien que Guénon n'y voie qu'un exotérisme, transcende la distinction entre exotérisme et ésotérisme, de sorte qu'il n'est nul besoin, en son sein, d'initiation au sens guénonien du terme, et que le mysticisme qui lui est propre est la voie, et la seule voie, qui puisse conduire, par le Christ, à l'union la plus intime qui soit de l'âme à l'Être infini[23].

8. Donc, Guénon nous enseigne que l'initiation, dans son processus même, présente un caractère tout autre que ceux du mysticisme, lequel, sauf rares exceptions, est spécifiquement chrétien[24]. Pour le dire une fois encore, le mysticisme est passif (ce qui n'apparaît pas lorsque, par exemple, on lit la vie de sainte Thérèse d'Avila, écrite par elle-même), tandis que l'initiation est

[21] *Initiation et réalisation spirituelle* : « Nécessité de l'exotérisme traditionnel », pp. 59 et suiv. Nous reprenons cette question au cours du chapitre suivant.

[22] Cette conception du soufisme comme ésotérisme musulman est proprement celle de Guénon. Les travaux remarquables d'Henry Corbin sont de nature à remettre en question cette division rigide de l'islam en exotérisme religieux et en ésotérisme initiatique.

[23] On trouverait d'ailleurs du mysticisme dans certaines *turuq* (voies ou confréries initiatiques) de l'islamisme ésotérique. Mais de cela Guénon ne parle jamais. Il connaît Ibn 'Arabî, mais il ignore Hallâj.

[24] Nous avons cité le cas du hassidisme. Mais dans l'Inde même, n'en déplaise à Guénon, on trouverait, à côté de la voie initiatique, qui est incontestable, des voies mystiques – celle de la *bhakti*, par exemple – que Guénon a entièrement négligées. Il y a un *bhakti-yoga*, une voie de la dévotion amoureuse, dont Guénon ne souffle mot dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*. Il est bien clair qu'en tout état de cause, il aurait jugé inférieure cette voie qui nie l'Identité suprême, de même que, dans l'ouvrage précité, il place Râmânuja très en dessous de Shankara. Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, pp. 24-25.

active. Le mystique, souvent mal préparé doctrinalement, est aussi souvent « dupe de son imagination » (p. 20). Comme si les mystiques authentiques et, en particulier celle que nos avons citée, n'avaient jamais cessé de mettre en garde les âmes contre les dérèglements d'une imagination trop ardente ! Il faudrait citer, et il y aurait beaucoup à dire, mais nous n'en finirions pas. Bornons-nous à cette déclaration : « L'amour de Dieu, écrit sainte Thérèse, ne consiste pas à verser des larmes, à désirer les goûts spirituels et les douceurs qu'on désire tant d'ordinaire, mais à servir Dieu dans la justice, la force d'âme et l'humilité. »[25] Est-ce du sentimentalisme, cela, et de la passivité ? La vie mystique exige du caractère, de la résolution et, sous la mouvance de la grâce divine, un « travail » intérieur constant et contrôlé. Aussi nous ne pouvons admettre simplement que « le mystique, par sa passivité, est ouvert à toutes les influences, de quelque ordre qu'elles soient » (p. 16), alors que le spirituel sait, et au besoin son directeur le lui répète, qu'il doit veiller avec la dernière prudence, à discerner les esprits et même, s'il le faut, à se méfier de ses « états d'âme » qui ne peuvent être, parfois, que des émois sentimentaux dénués de signification. Mais Guénon va beaucoup plus loin, car il nous dit, opposant l'initiation au mysticisme, que dans le cas de la première, « c'est à l'individu qu'appartient l'initiative d'une réalisation qui se poursuit méthodiquement sous un contrôle rigoureux et incessant ». Il est vrai que Guénon ajoute aussitôt après « que cette initiative ne suffit pas et que l'individu ne saurait se dépasser lui-même par ses propres moyens », ce qui est vrai en tout cas ; mais la suite est d'un aloi moins bon : « cependant, pour le moment, c'est cette initiative qui importe ; elle est le point de départ obligé ; tandis que le mystique n'en a aucun », affirmation qui ne vaut même pas la peine d'être réfutée. Et voici la fin du passage (p. 16) : « Personne ne peut donc suivre en même temps la voie mystique et la voie initiatique ». Pour notre part, nous ne le contredirons pas, bien que nous entendions ce propos d'une autre oreille.

9. Si l'initiative dont parle Guénon est la volonté de certains d'entrer dans la voie initiatique, comme d'autres, ailleurs, ont la volonté d'entrer en religion, cette condition qui, en elle-même n'a rien de bien extraordinaire, ne suffit pas. Il y a d'autres conditions à la voie initiatique et nous examinerons, dans le chapitre suivant, celles que Guénon propose à notre attention. Nous achèverons celui-ci par l'examen d'une question qui n'est pas traitée dans les *Aperçus sur l'initiation*, mais dans un article paru en 1949 et repris dans l'ouvrage posthume *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien* (1954). Il s'agit précisément du christianisme en face de l'initiation. Malgré l'intérêt évident que présente cette étude, nous serons aussi bref que possible, visant à en dégager l'essentiel, à savoir que Guénon estime que « loin de n'être que la religion ou la tradition exotérique que l'on connaît actuellement sous ce nom, le christianisme, à ses origines, avait, tant par ses rites que par sa doctrine, un caractère essentiellement ésotérique et

[25] *Vie*, chapitre XI.

par conséquent initiatique ». Le christianisme est, pour Guénon, une noix dure et amère dans la mesure où cette tradition échappe, par quelque côté, à sa division des voies en exotériques et ésotériques et, plus spécialement, en religieuses et initiatiques. Pour lever cet obstacle, il n'y a qu'un moyen, qui est de concéder que le christianisme était à l'origine initiatique et donc réservé à une élite et que, à un moment de son histoire, sous Constantin le Grand pour être précis, il est devenu une simple religion exotérique. La difficulté est d'expliquer comment « en un plomb vil l'or pur a pu changer » et plus particulièrement comment ce qui, à l'origine, était rituellement initiatique, est devenu seulement sacramentel et religieux. Nous ne rappellerons même pas que le Christ a dit que son évangile devait être annoncé à la terre entière[26] (car il est au fond fort peu question du Christ lui-même dans l'article que nous avons cité), et encore moins que saint Paul a été désigné par le Christ lui-même pour être l'apôtre des Gentils. Retenons seulement ce que nous dit Guénon, à savoir que l'Église chrétienne, dans les premiers temps, a constitué une organisation fermée ou réservée, dans laquelle tous n'étaient pas admis indistinctement, mais seulement ceux qui possédaient les qualifications nécessaires pour recevoir valablement l'initiation sous la forme que l'on peut appeler « christique »[27]. L'objection est alors la suivante : « Dès lors que les rites chrétiens, et en particulier les sacrements, ont eu un caractère initiatique, comment ont-ils jamais pu le perdre pour devenir de simples rites exotériques ? » Guénon est bien obligé d'admettre, et d'ailleurs il l'a toujours enseigné, « qu'une influence spirituelle intervient aussi bien dans les rites exotériques que dans les rites initiatiques » ; mais il soutient « qu'il va de soi » que les effets qu'elle produit ne sauraient aucunement être du même ordre dans les deux cas, sans quoi, dit-il – et c'est précisément ce que nous soutenons – « la distinction même des deux domaines correspondants ne subsisterait même plus ». Il y a ici certainement une pétition de principe. Pour soutenir que les rites initiatiques christiques transmettaient une « influence spirituelle » qui, ensuite, n'a plus eu que des effets exotériques, Guénon s'appuie sur la division des traditions en exotériques et ésotériques ; mais pour établir cette division, dans le cas particulier du christianisme, il expose, par ailleurs, que les effets d'une influence spirituelle peuvent être différents selon les cas.

> « Nous ne comprenons pas en quoi il serait inadmissible que l'influence qui opère par le moyen des sacrements chrétiens, après avoir agi tout d'abord dans l'ordre initiatique, ait ensuite, dans d'autres conditions et pour des raisons dépendant de ces conditions mêmes, fait descendre son action dans le domaine simplement religieux et exotérique, de telle sorte que ses effets ont été dès lors limités à certaines possibilités d'ordre exclusivement individuel, ayant pour terme le "salut" et cela tout en

[26] *Marc*, XVI, 15 (« Allez dans le monde entier et prêchez l'évangile à toute créature.»), et *Romains*, IX, 17.
[27] *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, p. 10.

conservant cependant, quant aux apparences extérieures, les mêmes supports rituels. »[28]

10. Guénon ne comprend pas pour quelle raison ce changement des effets de l'« influence spirituelle » (nous dirions : de la grâce) serait inadmissible ; nous ne comprenons pas, quant à nous, pour quelle raison ce changement serait admissible. Pourquoi ne peut-on plus considérer, en aucune façon, les rites chrétiens actuels comme ayant un caractère initiatique ? Tout d'abord, il y a une certaine impropriété de langage à dire que les rites chrétiens des premiers temps ont « perdu » leur caractère initiatique comme si ce fait avait été purement accidentel. Ensuite, s'il ne s'agit pas d'un accident, c'est-à-dire d'une contingence à laquelle des rites initiatiques ne sauraient être soumis, c'est, à la rigueur, à une « adaptation » que nous avons affaire, « pleinement justifiée par les circonstances de temps et de lieu ». Il a été en somme nécessaire, selon Guénon, que le christianisme descendît dans le domaine exotérique, sans quoi l'ensemble du monde compris dans l'Empire romain se serait trouvé dépourvu de toute tradition. Aussi, la « descente » du christianisme dans le domaine exotérique[29] n'est au fond ni un accident, ni une déviation, ni une dégénérescence ; on doit la regarder comme l'effet d'une « disposition providentielle »[30] qui évita à l'Occident de tomber, dès cette époque, dans un état comparable à celui qui est actuellement le sien. Voilà donc la Providence, la Providence divine, qui est avancée pour expliquer une « exotérisation », si l'on peut dire, d'une doctrine initiatique ; car « le moment où devait se produire une perte générale de la tradition, comme celle qui caractérise les temps modernes, n'était pas encore venu ». Mais d'où vient cette « disposition providentielle » ? Elle vient de Dieu, dirions-nous ; mais qui est Dieu ? C'est *Ishwara*, l'Être principiel fini que la réalisation du Soi transcende. Peut-on encore alors sérieusement parler de disposition providentielle à l'égard de l'humanité, analogue aux dispositions d'un père à l'égard de ses enfants ? Guénon s'étend néanmoins assez longuement sur cette « adaptation » exigée par la nature des choses. Elle n'a pas modifié les enseignements du Christ, du moins dans leur « littéralité », mais elle a jeté un voile impénétrable sur les origines mêmes du christianisme[31]. Ce que l'adaptation a changé, c'est la compréhension « en profondeur » des textes du Nouveau Testament, car « il va de soi » que les mêmes vérités sont susceptibles de recevoir une application dans des domaines différents. Il y aurait encore beaucoup à dire sur la conception que Guénon se fait du christianisme dans ses rapports avec

[28] *Ibidem*, pp. 12 et 13.
[29] Guénon estime qu'elle a été accomplie, comme nous l'avons dit plus haut, aux temps de Constantin le Grand et sanctionnée par le Concile de Nicée.
[30] *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, p.14.
[31] À propos du caractère propre du christianisme, notre auteur déclare : « Nous devons avouer que nous ne nous sommes jamais senti aucune inclination pour traiter spécialement ce sujet, pour plusieurs raisons diverses, dont la première est l'obscurité presque impénétrable qui entoure tout ce qui se rapporte aux origines et aux premiers temps du christianisme, etc. » - *Ibidem*, p. 8. N'aurait-il donc jamais lu les *Actes des Apôtres* de saint Luc ?

l'initiation ; mais si important que soit ce sujet, nous devons nous en tenir au peu que nous en avons dit. Cela suffit d'ailleurs pour que nous puissions soutenir que Guénon se donne beaucoup de mal, mais en vain croyons-nous, pour nous convaincre qu'une doctrine qui, à l'origine, était initiatique, a pu « descendre » dans le domaine exotérique ; que l' « influence spirituelle » qui vient du Christ a perdu, en raison des circonstances, son efficacité suprême ; enfin que si le Christ est l'Homme universel au sens le plus élevé que notre auteur donne à cette expression[32], cet Homme universel s'est donné la peine, lui qui avait réalisé l'Identité suprême, de descendre dans la manifestation qui est « rigoureusement nulle » au regard du Soi. Nous terminerons donc en reproduisant la conclusion que Guénon donne à son étude :

> « En dépit des origines initiatiques du christianisme, celui-ci, dans son état actuel, n'est certainement rien d'autre qu'une religion, c'est-à-dire une tradition d'ordre exclusivement exotérique, et il n'a pas en lui-même d'autres possibilités que celles de tout exotérisme ; il ne le prétend d'ailleurs aucunement, puisqu'il n'y est jamais question d'autre chose que d'obtenir le "salut". Une initiation peut naturellement s'y superposer, et elle le devrait même normalement pour que la tradition soit véritablement complète, possédant effectivement les deux aspects exotérique et ésotérique ; mais dans sa forme occidentale tout au moins, cette initiation en fait n'existe plus présentement. »

[32] Mais l'est-il selon Guénon ? Nous avons déjà noté que la notion d'Homme universel pouvait être envisagée à différents degrés et avec des extensions diverses (*Le Symbolisme de la croix*, p. 23), de sorte que l'on peut tirer de certains textes de Guénon l'indication que l'Homme universel n'est que l'Être principiel fini (*Ishwara*, polarisé en *Purusha* et *Prakriti*). Voir par exemple *La Grande Triade*, p. 18, où le Christ est donné comme produit de l'activité non agissante de *Purusha*, assimilé au Saint-Esprit, la Vierge étant une image de *Prakriti*. Ainsi, dans cette optique, le Christ ne serait même pas l'Homme universel au sens le plus fort du terme, mais tout au plus l'Homme primordial. Cela ne change d'ailleurs rien à notre objection. Le premier souci de cet Homme primordial n'aurait-il pas été de réaliser l'Identité suprême, en dissipant les dernières illusions qui le séparent du Soi ?

CHAPITRE XLIX : EXOTÉRISME RELIGIEUX ET ÉSOTÉRISME INITIATIQUE

1. Nous avons déjà vu, à diverses reprises, que Guénon entend toujours placer ses considérations au-delà du domaine de la morale et du sentiment et ce point à lui seul mériterait une étude particulière. Pour ce qui est du sentiment en des matières spirituelles qui, avant toute autre chose, relèvent de la connaissance, qu'elle soit métaphysique, théologique ou mystique, nous serions fortement enclins à penser comme Guénon : une doctrine n'est pas vraie parce qu'elle est seulement consolante, et il faut bien avouer que cette vérité élémentaire elle-même est fâcheusement oubliée par ceux-là mêmes qui ont pour mission de guider, au nom du Christ, la masse des croyants, et qui visent, avant tout, à les consoler dans cette « vallée de larmes » ou à les insérer sociologiquement de la manière la plus convenable. Or il faut aller premièrement à Dieu parce qu'il est la vérité, étant l'Être absolu. Cela n'est pas dire qu'il faille ignorer les exigences du cœur, si humbles soient-elles ; et tous les chrétiens ne sont pas également aptes à lire avec fruit saint Thomas d'Aquin qui, certes, ne fait pas du sentiment lorsqu'il écrit. Ce que, au fond, René Guénon rejette dans ce qu'il appelle le « sentimentalisme », c'est son caractère individualiste et par conséquent non universel ; cependant, dès lors que l'on ne partage pas la pensée de notre auteur à l'égard de la nature de l'homme qui est, disons-nous, d'abord un individu et ensuite, par son esprit, une personne – et qui demeure cela quel que soit le degré de spiritualité auquel il s'élève, y compris la « déification »[1] – il n'y a nulle raison de rejeter ce qui intervient dans la constitution de l'individu et, par conséquent, de rejeter les sentiments. Quant à ce qui regarde les « consolations » sensibles, les mystiques authentiques savent à quel point il faut s'en méfier ou, du moins, ne pas en tenir exagérément compte ; mais ils savent aussi que le vrai consolateur est le Paraclet, l'Esprit-Saint. La voie de saint Jean

[1] Nous entendons par là l'union la plus étroite que l'on puisse concevoir du spirituel à l'Être infini, un et trine, et par laquelle le spirituel devient frère du Christ et, de ce fait, fils de Dieu par adoption.

de la Croix est celle du « rien, rien, rien », entre la voie de l'esprit imparfait, qui convoite les biens du ciel, et la voie de l'esprit égaré qui se satisfait des biens de la terre ; il écrit[2] : « Pour venir à goûter tout, ne veuillez avoir goût en chose quelconque ; pour venir à savoir tout, ne veuillez rien savoir en chose aucune ; pour arriver à posséder tout, ne veuillez posséder aucune chose ; pour venir à être tout, ne veuillez être aucune chose. » C'est la voie du dépouillement total – celle du Christ sur la croix – et de la nudité spirituelle – que le Christ lui-même a connue : *Elôï, Elôï, lama sabachtani ?*[3] ; c'est le trou de l'aiguille par où il faut passer, tôt ou tard, et qui précède la résurrection : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. »[4] La consolation, s'il faut parler de consolation – et pourquoi n'en parlerait-on pas ? – est que le Christ a vaincu la mort : « Celui qui croit et sera baptisé sera sauvé, mais celui qui ne croit pas sera condamné. »[5] Il faut donc premièrement chercher le royaume de Dieu et sa justice ; et cela étant, tout le reste sera donné par surcroît[6].

2. L'attitude de Guénon en face de la morale est surtout celle d'un homme excédé par la morale laïque, c'est-à-dire profane, qui est la seule qui soit généralement comprise depuis le XVI^e^ siècle et la seule qui existe dans le sens entendu par les modernes. Voilà encore un point sur lequel il y aurait immensément à dire, en prenant en considération d'une part ce que dit Guénon à propos du point de vue rituel et du point de vue moral[7] – l'action rituelle étant celle qui est accomplie « conformément à l'ordre » et participation à cet ordre – et d'autre part les commandements mêmes de Dieu, reçus par Moïse, dont Guénon ne parle jamais, et qui s'expriment presque tous d'une façon négative : « tu ne feras pas ceci, tu ne feras pas cela ». Nous ne pouvons nous attarder à l'examen de cette question car, ici encore, elle exigerait tout un livre et, de toute façon, elle nous écarterait de notre sujet. Ce sujet est l'initiation et, présentement, ce que l'initiation n'est pas. Guénon nous le dit nettement : elle n'est pas quelque chose d'ordre « social » ; elle n'a rien à voir avec les préceptes de morale courante[8]. Dans un tout autre ordre d'idées, l'initiation n'est pas non plus quelque chose ayant rapport à des communications avec les états supérieurs ou mondes spirituels (p. 23). C'est ici l'occasion, pour Guénon, de souligner une nouvelle fois ce qui distingue les états psychiques et les états spirituels. Les premiers n'ont rien de transcendant ; ils relèvent de l'état individuel ; seuls les seconds sont vraiment supérieurs parce qu'ils sont supra-humains : les pouvoirs psychiques, que les modernes appellent « supra-normaux » ou « para-normaux », sont insignifiants, bien que réels. Quant aux

[2] *Œuvres spirituelles*, p. LXIX (« Le Chemin d'union avec Dieu »).
[3] *Marc*, XV, 34 : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »
[4] *Matthieu*, XXVIII, 18.
[5] *Marc*, XVI, 16.
[6] *Matthieu*, VI, 33.
[7] *Initiation et réalisation spirituelle*, pp. 69 et suiv.
[8] *Aperçus sur l'initiation*, p. 23. Comme nous l'avons fait précédemment, les références données entre parenthèses dans le texte de ce chapitre renvoient toutes à cet ouvrage.

communications avec les états supérieurs, supra-individuels, ils se caractérisent par l'initiation : en effet, elles sont établies par les simples rites religieux exotériques (p. 24), et Guénon a bien soin de préciser que, dans ce cas, des « influences spirituelles » – et non point psychiques – entrent réellement en jeu. C'est que l'intervention d'un élément non humain définit tout ce qui authentiquement traditionnel ; mais la présence de cet élément, commun à l'exotérisme religieux et à l'ésotérisme initiatique, n'est pas une raison pour ne pas faire la distinction qui s'impose entre les deux domaines, ou pour voir entre eux une simple différence de degré : c'est d'une différence de nature, et de nature profonde, qu'il s'agit en l'occurrence.

3. Guénon revient donc sur cette différence de nature (p. 25). L'ésotérisme est essentiellement autre chose que la religion, et non point la partie intérieure d'une religion, même quand il prend sa base et son point d'appui dans celle-ci, ainsi qu'on le voit avec la plus grande netteté dans l'islamisme ; inversement, l'initiation n'est pas une sorte de religion spéciale réservée à une minorité. La religion considère l'être uniquement dans l'état individuel humain et ne vise aucunement à l'en faire sortir mais, bien au contraire, à lui assurer le développement complet des possibilités relatives à cet état ; l'initiation a essentiellement pour but de faire passer l'être qui est actuellement dans l'état humain aux états supérieurs. C'est ici le moment de rappeler que, pour Guénon, si l'exotérisme peut être social (comme le confucianisme) ou religieux, il n'y a, à proprement parler, que trois religions, toutes trois occidentales (par rapport à l'Inde et à l'Extrême-Orient) : le judaïsme, le christianisme et l'islamisme. Ce point est amplement développé dans l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Mais – toujours selon Guénon – une tradition complète doit présenter un aspect exotérique, l'exotérisme étant accessible à tous, et un aspect ésotérique. Le judaïsme serait ésotérique dans toute sa partie qui relève de la Kabbale ; l'islamisme présente les deux aspects, la fonction ésotérique étant assurée par les organisations soufies ; le christianisme, on l'a vu, est devenu purement exotérique, bien qu'un ésotérisme chrétien, très rare, ait subsisté au Moyen Âge, notamment sous le nom d'hermétisme et, souvent, sous le couvert d'ordres religieux[9] : point qu'il faudrait naturellement contrôler, car Guénon ne se donne pas toujours la peine d'étayer par des documents probants ce qu'il avance. Quoi qu'il en soit, et encore que le mysticisme soit incompatible avec l'initiation, la voie religieuse et la voie initiatique peuvent coexister – et Guénon insiste même sur la nécessité de l'exotérisme traditionnel : les ésotéristes qui font profession de l'ignorer ont tort : « Il est admissible qu'un exotériste ignore l'ésotérisme, bien qu'assurément cette ignorance n'en justifie pas la négation ; par contre, ce ne l'est pas que quiconque a des prétentions à l'ésotérisme veuille

[9] *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, p. 24. Guénon, d'autre part, décèle, dans l'hésychasme, des rites initiatiques (*ibidem*, p. 24). L'hésychasme – sinon toute l'église d'Orient – serait donc initiatique et par conséquent non religieux, ce qui est tout de même un peu fort.

ignorer l'exotérisme, ne fût-ce que pratiquement, car le plus doit forcément comprendre le moins. »[10] Ainsi donc, un musulman par exemple, qui suit une *tarîqah* (voie) initiatique, est tenu d'observer scrupuleusement toutes les prescriptions de la religion islamique, car celle-ci est la base de son ésotérisme, encore que l'ésotérisme et l'exotérisme soient de nature profondément différente.

4. D'une part, l'exotérisme traditionnel est une nécessité et, en conséquence un ésotériste chrétien, s'il existe des ésotéristes chrétiens, est tenu de pratiquer la religion qui sert de « support » ou de « point d'appui » à sa réalisation spirituelle ; mais, d'autre part, singulière contradiction, « il est impossible que quelqu'un suive à la fois la voie initiatique et la voie mystique, et cela même sans rien préjuger du but auquel elles peuvent conduire, bien que du reste on puisse déjà pressentir, en raison de la différence profonde des domaines auxquels elles se rapportent, que ce but ne saurait être le même en réalité (pp. 13 et 14). » Comment concilier ces deux affirmations ? On nous déclare que la mystique appartient à l'exotérisme religieux et que cet exotérisme ne saurait être négligé par celui qui adhère à une organisation initiatique mais, d'un autre côté, on nous affirme que les voies initiatique et mystique (donc religieuse) sont incompatibles. La vérité est que Guénon accepte l'exotérisme religieux, mais jusqu'à un certain point seulement ; ce qu'il ne tolère pas, c'est que *la mystique empiète sur l'initiation*. Il faut donc, coûte que coûte, qu'il la classe parmi les phénomènes irréguliers, sinon anormaux, de l'exotérisme, ou qu'il la nie purement et simplement comme il le fait quand il affirme, par exemple, que « dans les Églises d'Orient, il n'y a jamais eu de mysticisme au sens où on l'entend dans le christianisme occidental depuis le XVI^e^ siècle »[11]. À ce refus d'accorder à la mystique la place qui lui revient, répond, à l'inverse, le souci constant de rattacher à l'initiation ce qui est déjà assuré par la religion exotérique. En effet que peut, selon Guénon lui-même, la religion chrétienne ? Procurer le salut à l'individu humain, c'est-à-dire accomplir la réalisation intégrale des possibilités qui lui sont inhérentes (p. 25). À cette religion, Guénon oppose l'hermétisme chrétien initiatique. Or l'hermétisme relève des « petits mystères », comme les organisations de métiers, lesquelles requièrent de leurs membres, dans un milieu chrétien, la pratique de l'exotérisme correspondant. Mais à quoi bon cette appartenance simultanée à la religion et à l'initiation, si les « petits mystères » peuvent déjà ce que peut la religion ?

> « Les "petits mystères" comprennent tout ce qui se rapporte au développement des possibilités de l'état humain envisagé dans son

[10] *Initiation et réalisation spirituelle*, chap. VII, p. 59.

[11] *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, p. 24. Selon quoi un saint Bernard de Clairvaux (à la figure duquel Guénon a consacré une plaquette) ne serait pas un mystique, mais un contemplatif (en même temps qu'un homme d'action). On remarquera que, bien souvent, pour condamner toute mystique, Guénon fait usage du terme « mysticisme » qui, lui, est fort équivoque.

> intégralité ; ils aboutissent donc à ce que nous avons appelé la perfection de cet état, c'est-à-dire à ce qui est désigné traditionnellement comme la restauration de l'état primordial (p. 254). »

Nous voyons donc ici l'initiation prétendre couvrir à elle seule, nonobstant la religion, le domaine du sacré dans sa totalité. Pour rester dans l'ordre des principes, en négligeant donc les applications contingentes, nous devons dire que ce que la religion peut de fait, l'initiation le peut aussi, de droit. Dans ces conditions, on ne voit pas que l'exotérisme traditionnel soit toujours une nécessité. Nous comprendrions mieux les choses s'il nous était dit que l'initiation ésotérique prend toujours l'être au point où le laisse la religion, là où, bien entendu, il existe des religions[12]. C'est apparemment ce qui se passe dans la tradition islamique dont l'exotérisme légaliste est théologiquement assez pauvre ; c'est ce qu'on ne voit pas dans la tradition chrétienne qui, ayant rendu à César ce qui appartient à César, est essentiellement préoccupée de théologie trinitaire et de Révélation. Le christianisme, qui a des ordres religieux, n'a pas besoin d'organisations initiatiques. Là, le mysticisme (ou, plus exactement, la mystique) opère un dépassement de l'individualité humaine par l'union à Dieu, Un et Trois, sans que cette individualité soit abolie. C'est pourquoi la mystique est si rudement mise par Guénon à la place inférieure qu'il lui assigne. Il la contraint à demeurer dans l'individuel pour en faire un exotérisme, à l'image de la religion islamique. Et tout en opérant ce rétrécissement, il enseigne, par ailleurs, que l'initiation, à elle seule, peut d'aventure ce que peut la religion.

5. Nous avons dit que, selon Guénon, la religion exotérique était impuissante à opérer la réalisation des états supérieurs supra-individuels ; il veut bien reconnaître au moins qu'elle assure certaines communications avec ces états. Cela aussi l'initiation le peut puisqu'elle peut conduire l'être actuellement dans l'état humain à la réalisation des états supra-individuels. Qui peut le plus peut le moins. Cependant, le but de l'initiation n'est point d'établir de telles communications ; elle vise à une prise de possession de ces états, active et effective, ce que la religion ne peut pas (p. 25). La religion se borne à considérer la descente sur l'être d'une « grâce » qui la relie aux états supérieurs, mais elle ne l'y fait pas pénétrer, comme le fait l'initiation[13], dont le but ultime est la réalisation du Soi :

> « Il ne s'agit pas ici de communiquer avec d'autres êtres qui sont dans un état "angélique", mais d'atteindre et de réaliser soi-même un tel état

[12] Rappelons à ce propos que Guénon ne cesse de répéter que l'hindouisme n'est pas une religion. Il est donc entièrement initiatique, selon notre auteur – ou métaphysique, et la distinction de l'ésotérisme et de l'exotérisme ne peut pas s'y appliquer (*Introduction générale*, chap. X de la deuxième partie, notamment page 151).

[13] C'est de l'initiation aux « grands mystères » dont il est ici question. Voyez le chapitre XXXIX des *Aperçus sur l'initiation* (pp. 254 et suiv.) : « Les "grands mystères" concernent proprement la réalisation des états supra-humains : prenant l'être au point où l'ont laissé les "petits mystères" (…), etc. »

> supra-individuel[14], non pas, bien entendu, en tant qu'individu humain, ce qui serait évidemment absurde, mais en tant que l'être qui se manifeste comme individu humain dans un certain état a aussi en lui les possibilités de tous les autres états. Toute réalisation initiatique est essentiellement et purement "intérieure" au contraire de cette "sortie de soi" qui constitue l'"extase" au sens propre et étymologique de ce mot (p. 26). »

6. « Réaliser soi-même un tel état… » – et, en fin de compte, aspirer à réaliser le Soi supra-divin : n'est-ce pas là la prétention d'un orgueil intraitable et luciférien ? La question est grave, et il est difficile d'y répondre sans passion et avec objectivité. Nous savons au moins, saint Thomas d'Aquin nous le dit, que « le premier péché de l'ange ne peut être qu'un péché d'orgueil » :

> « Sans aucun doute, l'ange a péché en désirant être comme Dieu (…). Un tel désir est un péché. C'est en ce sens que le diable a désiré être comme Dieu, non pas qu'il ait prétendu n'être, comme Dieu, soumis à qui que ce soit car, en ce cas, *il eût désiré ne pas être*, puisqu'aucune créature ne peut être que soumise à Dieu et participant de lui à l'existence. Mais l'ange a voulu ressembler à Dieu en désirant comme fin ultime de sa béatitude ce à quoi il ne pouvait parvenir par ses forces naturelles et en détournant son désir de la béatitude surnaturelle qu'il ne pouvait recevoir que de la grâce de Dieu. »[15]

7. Est-ce de cet orgueil que Guénon a été dévoré ? Et sa doctrine l'a-t-elle conduit à désirer *ne pas être* (l'individu qu'il était) pour n'être soumis en aucune façon ? La question peut en effet être posée parce que la doctrine de Guénon, tout en prétendant à *la totalité*, est un nihilisme. Il y a, chez Guénon, une négation qui va du refus de l'individu humain au refus de Dieu ; et cette négation n'est que l'aspect visible d'une attitude spirituelle plus fondamentale qui vise à la domination intellectuelle, dans le *non-être* s'il le faut, de tout ce qui *est*. Guénon a cru devoir repousser l'accusation d'orgueil intellectuel dont il avait été l'objet ; il a donc écrit un article intitulé : « Sur le prétendu orgueil intellectuel », qui forme le chapitre XV d'*Initiation et réalisation spirituelle*. De ce texte, qui est court, nous dégageons tout d'abord cette affirmation que l'expression d' « orgueil intellectuel » est « manifestement contradictoire, car si les mots ont encore une signification définie (mais, ajoute-t-il, nous sommes parfois tentés de douter qu'ils en aient une pour la majorité de nos contemporains), l'orgueil ne peut être que d'ordre sentimental. » C'est là une affirmation dépourvue de vérité. L'orgueil est essentiellement lié à la volonté,

[14] Nous avons vu dans un précédent chapitre qu'une lecture attentive de Guénon ne permet de concevoir, *sauf « déviation »*, que l'être actuellement dans l'état humain puisse réaliser un état angélique précis, puisque tous les états angéliques sont périphériques. Il ne peut réaliser que *Buddhi*, qui synthétise tous les états supra-individuels.

[15] *Somme théologique*, 1a, quest. 63, art. 3, *respondeo*. Souligné par moi.

et peu importe qu'il soit ou ne soit, au surplus, une disposition sentimentale, point qui serait à discuter sur la base d'une bonne définition de ce que l'on appelle le sentiment. En tout cas, dans le sens que Guénon donne ordinairement au mot « sentimentalité », l'orgueil pur n'est pas « sentimental » ; il peut être muet, solitaire et se passe de l'approbation ou de la désapprobation d'autrui. Saint Thomas d'Aquin voit en lui, comme nous venons de le dire, le péché de volonté qui consiste essentiellement à ne pas axer son bien propre et sa perfection sur la fin dernière, qui est Dieu, et à s'attacher à son bien propre comme à sa fin[16]. Une telle attitude ne peut appartenir qu'à Dieu. Dans *Contra Gentiles*, saint Thomas note, en reprenant *Isaïe*, XIV, 14[17], que l'orgueil (et c'est bien ici de l'orgueil intellectuel qu'il s'agit) consiste à se vouloir l'égal de Dieu ; mais, répète-t-il avec bon sens, cela ne peut signifier que le bien de la créature puisse égaler le bien divin (qu'elle repousse pour lui substituer son propre bien), car en désirant cette égalité, *elle désirerait ne plus être*. Le comble de l'orgueil est ainsi d'aspirer à être ce qu'il y a de plus haut, quitte à nier son être propre.

8. On peut rétorquer que cette aspiration est, au contraire, le comble de l'humilité (« que je ne sois pas l'être que je suis, pourvu que je sois l'Absolu ») ; l'objection est captieuse. La véritable humilité consiste *à vouloir être ce que Dieu a voulu que l'on soit*, c'est-à-dire telle créature, et telle que l'a voulue le Créateur, en se soumettant à lui[18]. Mais Dieu n'est pour Guénon que le principe fini de la manifestation et au-delà de ce principe se tient le Soi, l'Infini, le Non-Être auquel il faut aspirer pour devenir virtuellement toutes choses. Voilà pourquoi Guénon ajoute sur le mode exclamatif :

> « Ce serait vraiment un singulier orgueil que celui qui aboutit à dénier à l'individualité toute valeur propre, en la faisant apparaître comme rigoureusement nulle au regard du Principe (…). Il serait sinon plus juste du moins plus logique (…) de trouver la marque d'un certain orgueil dans le désir d'"immortaliser" son individualité au lieu de tendre à la dépasser. »[19]

Singulier orgueil que celui qui aboutit à dénier à l'individualité toute valeur propre en la faisant apparaître comme rigoureusement nulle au regard du Principe ? Sans doute cet orgueil est-il singulier, mais cela ne prouve pas qu'il n'existe pas. Il existe, au contraire, à l'état pur, à l'extrême limite de ce que peut l'esprit créé – en sombrant dans un nihilisme qui se donne comme la plus formidable des affirmations. L'orgueil aboutit au néant après avoir aspiré au Tout.

[16] *Contre les Gentils*, livre troisième, CIX.
[17] « … *appetiit Dei aequalitatem… »*
[18] Cela, c'est l'islam, dont le nom signifie « soumission ».
[19] *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 106.

CHAPITRE L : LE PROCESSUS INITIATIQUE

1. L'initiation a pour but de faire accéder l' « être » qui est actuellement dans l'état central humain aux états centraux supérieurs (supra-individuels) jusqu'à la réalisation du Soi. Ce n'est pas l'individu humain en tant que tel qui se retrouve dans tel ou tel état supra-individuel, il serait contradictoire de l'affirmer ; c'est l'« être », le Soi, qui est actuellement dans l'état individuel humain. C'est lui qui doit dépouiller, par la vertu de l'initiation, les conditions limitatives inhérentes à l'état humain ; et si ce dépouillement est effectivement réalisé, l'« être » n'est plus un individu humain, même s'il en conserve encore l'apparence illusoire. Toutefois, c'est bien l'individu humain qui est le candidat à cette *trans-formation* (ou *méta-morphose* : passage au-delà de la forme humaine), à la condition, bien entendu, qu'il soit « initiable », c'est-à-dire qu'il ait l'aptitude de réaliser cette transformation. Il y a des conditions à l'initiation, et la première de ces conditions est évidemment d'être « initiable ». (L'être qui n'est pas « initiable », quand bien même il aspirerait à l'initiation, ne se méta-morphosera pas : son destin est donc de transmigrer dans un autre cycle d'existence à moins qu'il ne parvienne au « salut » qui est, selon Guénon, un simple et provisoire prolongement de l'état individuel humain.) « Cette condition est, du reste, la seule qui soit, en un certain sens, commune à l'initiation et au mysticisme, car il est clair que le mystique doit avoir, lui aussi, une disposition naturelle spéciale, quoique entièrement différente de celle de l'initiable, voire opposée par certains côtés ; mais cette condition, pour lui, si elle est également nécessaire, est de plus suffisante ; il n'en est aucune autre qui doive venir s'y ajouter et les circonstances font tout le reste (p. 27). »[1] On le voit une fois encore, la « grâce » au sens chrétien de ce terme, n'existe pas pour Guénon. Le mystique est un passif et on ne saurait, à son propos, parler d'un effort ou d'un travail personnel ; tandis que dans l'initiation, il y a activité et travail.

[1] Comme précédemment, les références entre parenthèses dans le texte renvoient aux *Aperçus sur l'initiation*.

2. La première condition, nécessaire mais non point suffisante, est d'être « initiable ». Une autre condition, non moins nécessaire et qui définit l'initiation sans équivoque (car on ne trouve pas cette condition dans le mysticisme), est le rattachement à une organisation initiatique (à une *tarîqah*, en arabe) traditionnelle et régulière (p. 29). On ne s'initie pas soi-même, Guénon insiste fortement sur ce point (p. 37). Notre auteur envisage bien le cas de l'être qualifié qui, en dehors d'une organisation initiatique, réaliserait, en quelque sorte « spontanément », un état supra-humain ; mais outre qu'un tel cas, en tout état de cause, est très rare, il présentera toujours un caractère irrégulier et incomplet, de même qu'est incomplète et irrégulière, en somme, toute réalisation mystique. Ce sont là des anomalies et l'initiation est chose essentiellement régulière et qui n'a rien à voir avec les anomalies. De plus, on doit tenir compte de ceci :

> « Sil arrive qu'un individu apparemment isolé parvienne à une initiation réelle, cette initiation ne pourra jamais être spontanée qu'en apparence et, en fait, elle impliquera toujours le rattachement par un moyen quelconque à un centre (initiatique) existant effectivement[2] ; en dehors d'un tel rattachement, il ne saurait en aucun cas être question d'initiation (p. 70). »

Voilà donc bien exclue toute espèce de mysticisme ou, mieux, de mystique du domaine de l'initiation. Non sans satisfaction, Guénon déclare :

> « Nous pouvons maintenant laisser entièrement de côté le cas du mysticisme, sur lequel nous en avons dit assez pour ce que nous nous proposions d'établir, pour ne plus envisager exclusivement que celui de l'initiation (p. 30). »

Nous craignons fort, pour notre part, que Guénon n'ait fait qu'éluder la question. Mais il y est contraint et il ne peut que nier ce qui sort aussi complètement de son point de vue. Le mystique est celui qui, par la grâce divine et en suivant le Christ (révélé ou connu « dans le secret ») réalise son union à l'Être infini trinitaire. Répétons-le : puisque, selon Guénon, Dieu n'est pas autre que l'Être principiel fini, et qu'au-delà de cet Être se tient le Soi qui est à réaliser, il faut, coûte que coûte, que le mysticisme soit un aspect de l'exotérisme.

3. Le rattachement à une organisation initiatique régulière ne saurait exclure la nécessité d'un « travail intérieur », que chacun doit accomplir. Le rôle que joue ce rattachement dans la réalisation à laquelle aspire l'initié n'est en aucune manière comparable à un enseignement « profane » ; il s'agit ici de quelque

[2] Note de Guénon : « Certains incidents mystérieux de la vie de Jacob Boehme, par exemple, ne peuvent s'expliquer réellement que de cette façon. »

chose qui, dans son essence « est incommunicable puisque ce sont des états à réaliser intérieurement ». Ce qui peut s'enseigner, au sein d'une organisation ésotérique, ce sont des *méthodes* préparatoires à l'obtention de ces états, méthodes dont la religion « sentimentale » est dépourvue, paraît-il, et qui doivent être soumises à un *contrôle* rigoureux, ne serait-ce qu'en raison des dangers qu'elles pourraient présenter en l'absence d'un tel contrôle (Guénon ne dit pas lesquels). Mais tout cela n'est pas encore l'essentiel. La condition primordiale de l'initiation entendue dans son sens le plus strict est la transmission (*traditio*) d'une *influence spirituelle*[3] dont la réception opère une « seconde naissance » (p. 34) : l'initiable « meurt » à son individualité et « renaît » à la virtualité des états supérieurs qu'il est appelé à réaliser. Nous, chrétiens, nous connaissons bien cela, puisqu'il nous est proposé, non point de vivre béatement ou de nous reposer sans quitter nos préoccupations terrestres et futiles, mais bien plutôt de mourir avec le Christ et dans le Christ, pour renaître avec lui et par lui. Mais si Guénon avait été profondément chrétien, lui qui avait reçu le baptême, il n'aurait pas adhéré à l'islam pour y trouver le secret de la seconde naissance, que le baptême assure ; et il ne nous dirait pas que la réception de l'influence spirituelle – sorte de succédané de la grâce – se situe entre l'aptitude de l'individu humain et son travail initiatique. Disons tout de suite que celui-ci comporte essentiellement l'*incantation*[4] qui, nous dit-on, contrairement à la prière – mot qui signifie « proprement et exclusivement *demande* » – est une « aspiration de l'être vers l'universel » afin d'obtenir ce que nous pourrions appeler, dans un langage d'apparence quelque peu « théologique », une grâce spirituelle, mais que notre auteur assimile plutôt à une « illumination intérieure » :

> « Ici, l'action de l'influence spirituelle doit être envisagée à l'état pur, si l'on peut s'exprimer ainsi ; l'être, au lieu de chercher à la faire descendre sur lui, comme il le fait dans le cas de la prière, tend au contraire à s'élever lui-même vers elle. Cette incantation (…) doit être considérée comme déterminant des vibrations rythmiques, qui ont une répercussion à travers un domaine plus ou moins étendu dans la série indéfinie des états de l'être (…). Le but final est toujours la réalisation en soi de l'Homme universel par la communion parfaite de la totalité des états harmoniquement et conformément hiérarchisés, en épanouissement intégral dans les deux sens de l'« ampleur » et de l'« exaltation » (p.173). »

4. L'aptitude qui rend l'être initiable est l'ensemble des possibilités incluses dans la nature individuelle qui est actuellement la sienne. Cet ensemble de

[3] Cette expression d' « influence spirituelle » équivaut à ce que les soufis appellent la *barakah* du maître spirituel (*shaykh*) habilité à la transmettre.
[4] En arabe : *dhikr* c'est le « souvenir », la « mention », comme rite.

possibilités – qui, nous l'avons vu, n'est pas le même chez chacun, encore que tout être individuel humain occupe une position centrale – cet ensemble, disons-nous, est comparé à une *materia prima*, c'est-à-dire à une pure potentialité chaotique (p. 32). Pour débrouiller ce chaos – pour l'ordonner – un *fiat lux* est nécessaire, *fiat lux* comparé lui-même à une « vibration » – nous avons vu ce mot plus haut – laquelle, illuminant l'être, est constituée par la transmission de l'influence spirituelle et change cette potentialité en une virtualité[5]. C'est alors, mais alors seulement, que le développement des possibilités est rendu possible par la vertu de l'initiation effective, car les simples connaissances théoriques ne font pas l'initié (p. 38). L'idée est donc que la réception de l'influence spirituelle, que ne peut transmettre que celui qui la détient déjà, est la condition *sine qua non* du passage « à l'acte » des potentialités : grâce à cette influence, et grâce aussi au travail initiatique de celui qui la reçoit, les possibilités vont se réaliser en acte. Inférera-t-on de cela que la réalisation ultime est celle de l'Acte pur ? Il devrait en être ainsi ; mais comment l'admettre à partir du moment où le Soi est l'Infini métaphysique, qui n'est pas autre chose que la Possibilité universelle ? En fait, quand il parle de potentialité, d'acte et de passage à l'acte des virtualités (p. 32), Guénon utilise un langage aristotélicien qui conviendrait peut-être à l'Être principiel – peut-être, car l'Être principiel n'est lui-même que l'ensemble des possibilités de manifestation – mais qui, en tout état de cause, n'est pas applicable au Soi. On peut aussi se demander quelle est la source de l'influence spirituelle, que l'on ne peut transmettre qu'à la condition de l'avoir reçue soi-même. Certes, Guénon nous dit bien que l'influence spirituelle est supra-humaine ; mais le problème reste entier ; il devient même encore plus difficile à résoudre et il ne l'est aucunement par là que Guénon nous dit que la « vibration » initiale qui résulte de la réception de l'influence spirituelle est « communiquée par les puissances spirituelles que la *Genèse* hébraïque désigne comme les *Elohim*. » Ce que l'on voit, en revanche, est une application aux choses initiatiques du début de la *Genèse* et du prologue de l'Évangile de saint Jean, et la substitution, à la grâce qui vient du Christ, de l'influence spirituelle qui vient des *Elohim*. Mais que sont, pour Guénon, les « puissances spirituelles » ?

5. Résumons aussi clairement que possible ce qui précède :

(a) Au point de vue spirituel, l'initiable est une sorte de *materia prima*, un ensemble de potentialités.
(b) Communiquée par les *Elohim* (en lesquels nous voyons, quant à nous, la totalité des idées divines coextensives au Verbe), la « vibration initiale » est le *fiat lux* qui illumine le chaos (*Genèse*, I, 2 et 3).

[5] Ce *fiat lux* est évidemment analogue à la « réception de la lumière » dans les loges maçonniques. Les ténèbres sont le monde profane au sein duquel brille la lumière (*Jean*, I, 5).

(c) Cette illumination change les potentialités originelles en virtualités, et elle est provoquée par la transmission de l'influence spirituelle, laquelle, par conséquent, a pour origine les *Elohim*, encore qu'elle soit rituellement transmise par un maître spirituel à l'initiable.
(d) Par la vertu opérative de cette influence spirituelle, les possibilités spirituelles de l'être ne sont plus la simple potentialité qu'elles étaient auparavant ; elles sont devenues des virtualités prêtes à se développer en acte dans les divers stades de la réalisation initiatique, laquelle exige un travail méthodique accompli sous le contrôle rigoureux du maître spirituel.
(e) Le but suprême visé par l'initié est la réalisation du Soi.

Il ne faut modifier que fort peu de chose pour changer ce processus initiatique en un processus chrétien, en observant d'ailleurs que le baptême est proprement un *commencement* (*initium*) :

(a) Au point de vue spirituel, le néophyte est une sorte de *materia prima*, un ensemble de potentialités.
(b) Communiquée par le Verbe, la « vibration initiale » » est le *fiat lux* qui illumine le chaos : le baptême est comparé à une illumination (*Éphésiens*, V, 8 à 14).
(c) Cette illumination change les potentialités originelles en virtualités, et ce changement en vue d'une appartenance au Verbe incarné, est assuré par le baptême que confère un prêtre. (Le baptême plonge le catéchumène dans la mort du Christ et devient exigence d'une vie nouvelle : *Jean*, III, 5.)
(d) Par la vertu opérative du sacrement de baptême, les possibilités spirituelles ne sont plus la simple potentialité qu'elles étaient auparavant ; elles sont devenues une virtualité prête à se développer en acte dans les divers stades de la vie spirituelle religieuse ; et ce développement exige une activité (vie d'oraison) et le contrôle du directeur de conscience.
(e) Le but visé est l'union à l'Être infini, par la médiation du Christ-Jésus, Verbe incarné.

6. Tout cela n'empêche pas Guénon d'affirmer que les rites religieux et les rites initiatiques sont d'ordre essentiellement différent et qu'ils ne peuvent avoir le même but, ce qui résulte, dit-il, de la distinction même des deux domaines exotérique et ésotérique (p. 161). Il en est effectivement ainsi dès lors que, à toute force, l'on relègue le christianisme dans l'exotérisme ; mais à partir du moment où l'on affirme, au contraire, que le christianisme n'est ni exotérique ni ésotérique parce qu'il transcende cette distinction, nous devons conclure que les rites initiatiques (hindous ou musulmans) sont des manières de sacrements

rendus indispensables par l'ignorance du rôle salvifiquement universel du Christ. Je ne dis donc pas que les rites initiatiques hindous ou musulmans sont inopérants par eux-mêmes ; ils sont opératifs, au contraire, aussi longtemps que le Christ reste inconnu ou méconnu de ces traditions. Il est de foi, d'après le Concile de Trente, que Jésus-Christ a institué tous les sacrements. La chose est en tout cas certaine pour le baptême et l'eucharistie. Quant aux autres sacrements, s'ils ont été institués par l'Église, ils se rattachent néanmoins au Christ, puisque l'Église prolonge le Christ : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle[6]. » Après avoir déclaré que le mot « sacrement » désigne évidemment quelque chose de « sacré comme le veut l'étymologie, Guénon ajoute que le sens ainsi donné au mot sacrement est « beaucoup trop étendu pour qu'on puisse en tirer une notion quelque peu précise (p. 162) » ; en fait, dit-il encore, « ce mot est devenu inséparable de l'usage spécifiquement religieux et étroitement défini qui en est fait dans la tradition chrétienne, où il désigne *quelque chose dont on ne trouve sans doute pas ailleurs l'équivalent exact*. » Je souligne ce dernier membre de phrase parce que c'est bien là ce que nous voyons aussi, mais pour en tirer une conclusion toute différente.

7(a). Notre auteur nous dit ensuite que la notion de « sacrement » rentre dans celle de *samskâra* (terme sanskrit que l'on traduit ordinairement par « sacrement », mais à tort selon Guénon). Que devons-nous comprendre ? Que la notion de *samskâra* enveloppe celle de « sacrement religieux », sans qu'un *samskâra* soit nécessairement lui-même un tel sacrement ? C'est bien là l'avis de Guénon. « Selon la logique la plus élémentaire, le nom d'un genre convient à chacune des espèces qui y sont comprises mais, par contre, le nom d'une espèce ne saurait valablement être appliqué ni à une autre espèce, ni au genre tout entier ». Ainsi, un sacrement religieux, exotérique, est à comprendre littéralement comme une espèce de *samskâra*. Mais alors qu'est-ce qu'un *samskâra* ? La définition doit être telle qu'elle puisse être appliquée aux sacrements religieux. La réponse est assez vague :

> « Un *samskâra* est essentiellement un rite d'"agrégation" à une communauté traditionnelle ; cette définition, comme on peut le voir immédiatement, est entièrement dépendante de la forme particulière, religieuse ou autre, que peut revêtir la tradition envisagée ; et dans le christianisme, cette fonction est remplie par les sacrements, comme elle l'est ailleurs par des *samskâras* d'espèce différente (p. 162). »

Le mot d' « agrégation », réflexion faite, paraît à Guénon manquer de précision et même d'exactitude. L' « agrégation » comporte une multitude de degrés ou

[6] *Matthieu*, XVI, 18. Je laisse aux spécialistes le soin de gloser sur le grec *Ekklesia* et sur l'araméen (la langue que parlait le Christ) *Kenichtâ*.

de modalités ; d'autre part, ce nom peut donner l'idée d'une relation qui reste encore « extérieure » en un certain sens, comme s'il s'agissait seulement de se joindre à un « groupement » ou d'adhérer à une « société » (p. 163), alors que ce dont il s'agit est d'un tout autre ordre « et implique une *assimilation* qu'on pourrait dire *organique*, car il y a là une véritable *transmutation* opérée dans les éléments subtils de l'individualité », c'est-à-dire une modification profonde du psychisme de celui à qui un *samskâra* est conféré. Il nous semble bien – mais Guénon se garde de le dire – que les *samskâras*, pour parler son langage, sont des rites exotériques, et cette impression est renforcée par ce fait que notre auteur, aussitôt après, distingue de ces rites les rites initiatiques appelés *dikshâs*. Les *dikshâs*, eux aussi, opèrent une « transmutation » ; c'est là un des caractères que les *dikshâs* et les *samskâras* ont en commun ; et d'ailleurs, dans les deux cas, il y a également transmission ou communication d'une influence spirituelle, car c'est « cette influence qui, infusée en quelque sorte par le rite, produit dans l'individualité la transmutation en question ». Il va d'ailleurs « de soi », selon Guénon, que les effets pourront en être limités à tel ou tel domaine déterminé, suivant le but propre du rite envisagé ; c'est pourquoi « les rites initiatiques diffèrent profondément de tous les autres », ce à quoi il faut ajouter que les *samskâras* sont communs à tous les individus qui sont rattachés à une même tradition (en l'occurrence, la tradition hindoue), « tandis que, par contre, les rites initiatiques, requérant certaines qualifications particulières, sont toujours réservés à une élite plus ou moins restreinte (p. 164) ».

7(b). Il nous semble donc, sans aller plus avant dans la lecture du chapitre XXIII des *Aperçus sur l'initiation* que, dans la tradition hindoue, les *samskâras* sont aux *dikshâs* ce que l'exotérisme (religieux ou simplement social) est à l'ésotérisme (initiatique). Or cela est en contradiction avec ce que Guénon nous a toujours dit, à savoir que c'est en Inde que la distinction de l'exotérisme et de l'ésotérisme est le moins possible « parce que la tradition y a en effet trop d'unité pour se présenter non seulement en deux corps de doctrine séparés, mais même sous deux aspects complémentaires de ce genre » :

> « Tout ce qu'on peut y distinguer réellement, c'est la doctrine essentielle, qui est toute métaphysique, et ses applications de divers ordres, qui constituent comme autant de branches secondaires par rapport à elle ; mais il est bien évident que cela n'équivaut nullement à la distinction dont il s'agit, c'est-à-dire la distinction de l'exotérisme et de l'ésotérisme. »[7]

Je sais bien que Guénon, s'il vivait encore, userait de sa virtuosité dialectique pour nous prouver qu'il n'y a pas de contradiction là où nous en voyons évidemment une. D'ailleurs, nous pourrions aller beaucoup plus loin encore et

[7] *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 152.

soutenir, contre Guénon, qu'il existe un exotérisme religieux hindou. Toute l'affaire pivote sur le contenu éidétique que l'on accorde, ou qu'on n'accorde pas, à la notion de religion. Pour Guénon, la religion se rapporte à un domaine mixte, « où, dans la mesure où ils en sont susceptibles, s'unissent le point de vue intellectuel et le point de vue social, d'ailleurs au détriment de la pureté du premier »[8]. Pour nous, il y a religion dès lors qu'un rituel comporte un type quelconque de *sacrifice* (*sacrum facere*) et nous nous expliquerons plus longuement là-dessus si l'occasion nous est donnée de le faire. Mais si l'on admet cette notion capitale de « sacrifice », on constate que, loin d'être absente de l'hindouisme, elle y est centrale (il suffit de lire les *Védas*, notamment les deux *Yâjur-védas*[9], pour s'en rendre compte), de sorte que l'hindouisme est *aussi* une religion. D'autre part, cette notion de sacrifice est encore plus centrale dans le christianisme qui est fondé sur le sacrifice volontaire de l'Homme-Dieu, ce qui nous autorise à dire que le christianisme est la religion par excellence – l'unique religion dont toutes les autres sont en quelque sorte des préfigurations[10]. C'est d'ailleurs pourquoi ce n'est pas l'hindouisme qui ne s'accommode pas de la distinction de l'exotérisme et de l'ésotérisme, comme le dit Guénon, mais le christianisme, dont les sept sacrements sont bien autre chose que des espèces du genre *samskâras*, et où Guénon n'a jamais relevé le rôle sacrificiel du Christ, la victime pascale.

8. La régularité initiatique exige, de la part de celui qui aspire à l'initiation, le rattachement effectif et non pas « idéal » à une organisation ésotérique authentique, c'est-à-dire qualifiée pour communiquer l'influence spirituelle en l'absence de laquelle il n'y a pas d'initiation. Des lois régissent l'action des influences spirituelles, quant à l'individu candidat à la réception et quant à l'organisation initiatique qui a pouvoir de la communiquer. Il ne suffit pas d'avoir le désir d'être initié ; encore faut-il que l'on soit initiable et « accepté» par l'organisation. Il y a des défauts de qualification même simplement corporels qui rendraient l'initiation inopérante et par conséquent inutile. En tout cela, il ne s'agit pas non plus de « règles morales »[11], mais de « règles techniques » se référant à des « lois positives » (p. 38). Guénon insiste beaucoup là-dessus, inculquant à son lecteur le sentiment que tout ce qui touche à l'initiation appartient à un ordre de choses, sérieuses au plus haut degré, qui exclut toute fantaisie humaine.

---

[8] *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 151.

[9] Le *Yâjur-véda*, second des quatre *védas*, traite de la connaissance intérieure et est en même temps un recueil liturgique pour les prêtres officiant aux sacrifices. On distingue deux *yâjur-védas*, le « blanc » et le « noir ».

[10] La religion islamique (exotérique, selon Guénon), qui est postérieure au christianisme, ne saurait être tenue pour une préfiguration de celui-ci ; il en est un *reflet*, un reflet qui clôt le cycle de la prophétie. Nous ne pouvons songer à développer ici ce point, car c'est toute la signification de l'islam qui serait à examiner – l'islam qui est l'héritage d'Ismaël (le fils de la servante) comme le judéo-christianisme est celui d'Isaac (le fils de la promesse). Tout cela ne peut être traité en quelques mots ni, sans sortir de notre sujet, avec toute l'ampleur désirable.

[11] « Sentimentalisme et moralisme, sous toutes leurs formes : choses profanes par leur nature même… » (p. 86).

D'autre part, une connaissance théorique, nécessaire mais insuffisante en elle-même, est requise. Quant aux organisations initiatiques, il est évidemment indispensable qu'elles soient dépositaires de l'influence spirituelle – en d'autres termes qu'elles ne soient pas des « pseudo-organisations » comme il en pullule de nos jours. Mais comment peut-on discerner les organisations authentiques de celles qui ne le sont pas ? La question se pose surtout pour un occidental (non musulman) qui ne saurait chercher l'initiation en Inde ou en Chine, si tant est que l'on trouve encore, en Chine moderne, des organisations initiatiques[12]. Ici, Guénon est catégorique, nous l'avons déjà dit :

> « Des investigations que nous avons dû faire à ce sujet, en un temps déjà lointain, nous ont conduit à une conclusion formelle et indubitable, que nous devons exprimer ici nettement, sans nous préoccuper des fureurs qu'elle peut risquer de susciter de divers côtés : 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 prétention initiatique 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 et de l'incompréhension de l'immense majorité de leurs membres, peuvent revendiquer une origine traditionnelle authentique 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 Maçonnerie. Tout le reste n'est que fantaisie ou charlatanisme, même quand il ne sert pas à dissimuler quelque chose de pire (p. 40). »

[12] Dans certains cas, l'initiation se résume en la réception d'une formule ou d'un mot qui ne sont efficaces que communiqués de bouche à oreille par le *guru* (en Inde, le maître spirituel). « Le *mantra* (ce mot ou cette formule) qui a été appris autrement que de la bouche d'un *guru* autorisé est sans aucun effet, parce qu'il n'est pas « vivifié » par la présence de l'influence spirituelle (p. 59). »

CHAPITRE LI : L'INITIATION EN OCCIDENT CHRÉTIEN

1. Comme notre auteur ne dit pas pourquoi la Franc-Maçonnerie (laissons le Compagnonnage de côté) est une organisation initiatique authentiquement traditionnelle au sens où il entend ces mots, force nous est de le croire sur parole. D'ailleurs, celui qui entre dans une loge maçonnique sans intention politique ou bassement « arriviste », mais avec le dessein de « se réaliser », doit, de l'extérieur, faire acte de foi à l'égard des capacités initiatiques de l'organisation au sein de laquelle il aspire à être accepté. Guénon – né en 1886 – fut initié franc-maçon en 1907 et élevé à la maîtrise en 1908. Qu'est-ce qui a pu le conduire si jeune à s'engager dans cette voie ? Est-ce le simple désir intellectuel de s'informer – ce qui, de toute façon, suppose une conviction précocement très ferme quant aux vertus de l'initiation en général – ou, fondée sur cette même conviction, la certitude que la Maçonnerie conférait une authentique initiation ? Mon intention, on le pense bien, n'est pas d'examiner ici ce qui a trait à la Franc-Maçonnerie. Il existe une littérature immense à ce sujet, et il est loisible à chacun de s'y reporter. De toute façon, la conception de Guénon à l'égard de l'initiation maçonnique est loin d'être partagée par tous les francs-maçons eux-mêmes, et certains d'entre eux sont même hostiles à Guénon, soit qu'ils rejettent sa conception, indémontrée et indémontrable, d'une tradition primordiale à laquelle la Maçonnerie se rattacherait de quelque façon ; soit qu'ils ne partagent pas ses idées sur l'initiation ; soit encore qu'ils lui reprochent avec force ses déclarations relatives à la déchéance dans laquelle est tombée la Maçonnerie. Outre ce que l'on trouve çà et là dans les divers ouvrages de Guénon, il n'existe qu'un seul livre posthume (1964) de notre auteur sur le sujet qui nous occupe ; et encore, cet ouvrage est-il composé en sa majeure partie de comptes rendus de livres et d'articles de revue[1]. Il y aurait un

[1] De 1929 à 1940 et de 1945 à 1950. Outre ces comptes rendus, au nombre de 170 si je ne m'abuse, les deux volumes de l'ouvrage intitulé *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage* comptent 23 études,

intérêt certain à opérer une synthèse de tous ces textes pour en dégager aussi complètement que possible la pensée de Guénon sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage[2] ; mais c'est là encore ce que nous ne pouvons nous proposer de faire ici. Nous nous bornerons donc à quelques remarques[3].

2. Il existait, au Moyen Âge, des organisations de métiers. Fort bien admises par l'Église, elles dérivaient des corporations d'artisans connues sous le nom de *collegia fabrorum*. Janus, qui était chez les Romains le dieu de l'initiation aux Mystères, était en même temps le patron de ces *collegia* :

> « Ce n'est pas sans raison que Janus, chez les Romains, était à la fois le dieu de l'initiation aux mystères et le dieu des corporations d'artisans ; ce n'est pas sans raison non plus que les constructeurs du Moyen Âge conservèrent les deux fêtes solsticiales de ce même Janus devenues, avec le Christianisme, les deux Saint-Jean d'hiver et d'été ; et quand on connaît la connexion de saint Jean avec le côté ésotérique du Christianisme, ne voit-on pas immédiatement par là que, sous une autre adaptation requise par les circonstances et par les lois cycliques, c'est bien toujours de la même initiation aux mystères qu'il s'agit effectivement ? »[4]

Nous citerons à l'appui de ce qui précède un texte d'un auteur maçonnique, Denys Roman :

> « Tout ce qu'il y a de "valable" dans la Franc-Maçonnerie lui vient des maçons opératifs du moyen âge et, à travers eux, des *collegia fabrorum* de l'antiquité, dont les opératifs étaient les successeurs non seulement symboliques, mais effectifs. Ces *collegia* furent fondés par le roi Numa, cette "réplique" occidentale du roi Salomon, et ils édifièrent le temple de Janus, cette "réplique" du temple de Jérusalem. On sait la "parenté" analogique de Numa avec *Manou*[5], le législateur primordial et universel dont le "roi du monde" est le représentant, et l'on voit les liens étroits qui rattachent la Maçonnerie à la tradition primordiale. C'est même là, pour l'Art royal, ce qui constitue son incomparable et son authentique noblesse. »[6]

---

chacune d'elles constituant un article en soi.

[2] Le lecteur intéressé par cette question pourra se reporter à l'ouvrage de Denys Roman : « *René Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie*. »

[3] La première date de l'histoire maçonnique serait à situer au XIIIème siècle (Villard de Honnecourt) ; la date de la plus ancienne mention connue du mot *Free Mason* (Franc-Maçon) se trouverait dans un document historique daté de 1376. Cf. Alec Mellor : *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie et des Francs-Maçons*. Guénon y est cité et assez fortement critiqué : « Il a laissé de profondes blessures. », dit l'auteur. Assurément Guénon a meurtri bien des maçons mais que dire des coups qu'il a portés à l'Église du Christ ?

[4] *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. I, pp. 17 et 18.

[5] Numa est en effet l'anagramme de *Manu*.

[6] *Études traditionnelles*, n 396-397 de 1966, p. 201.

L'idée qu'expriment les textes de Guénon et de Denys Roman est celle d'une filiation ininterrompue d'organisations initiatiques, depuis les Mystères grecs jusqu'aux organisations de métier auxquelles appartenaient les hommes qui construisirent les cathédrales de Cologne et de Strasbourg. Admettons qu'il en soit ainsi et que la Franc-Maçonnerie médiévale se rattache, par les *collegia fabrorum*, aux Mystères grecs. De quels « mystères » s'agit-il alors ? Des « petits » ou des « grands mystères » ? Guénon nous le dit :

> « L'initiation maçonnique, se rapportant essentiellement aux « petits mystères », comme toutes les initiations de métiers, s'achève par là même avec le grade de Maître, puisque la réalisation complète de celui-ci indique la restauration de l'état primordial. »[7]

3. L'existence, dans la Maçonnerie, de ce qu'on appelle les hauts grades, n'est pas superfétatoire, la suite du texte de Guénon l'explique ; ces grades peuvent être considérés comme constituant proprement des « extensions ou des développements du grade de Maître », et ils ont pour fonction d'apporter une aide à ceux qui veulent réaliser ce qu'ils ne possèdent encore que virtuellement. « Si le grade de Maître était plus explicite, et aussi si tous ceux qui y sont admis étaient plus véritablement qualifiés, c'est à son intérieur même que ces développements devraient trouver place, sans qu'il soit besoin d'en faire l'objet d'autres grades nominalement distincts de celui-ci. » Ainsi, le Maître maçon n'a pas réalisé l'état primordial auquel, en principe aussi, conduisent les « petits mystères » ; l'influence spirituelle nécessaire a bien été communiquée, mais la réalisation initiatique n'est que *virtuelle* ; et il y a lieu de supposer, surtout dans l'état de déchéance actuelle de la Maçonnerie[8], qu'aucun Maître maçon n'a réalisé effectivement l'état d'homme primordial (ou « édénique »). Supposons, pourtant, que cet état soit réalisable maçonniquement. Le Maître maçon serait alors « Homme primordial », ayant réalisé effectivement en lui-même toutes les possibilités inhérentes à l'état *individuel humain*. Mais en quoi cet état, toujours individuel, se distingue-t-il de celui du mystique qui a réalisé, par la grâce divine, son union à Dieu ? Guénon ne nous a-t-il pas dit maintes fois que la voie religieuse était celle de la réalisation intégrale de toutes les possibilités individuelles ? Rappelons le texte de la page 25 des *Aperçus sur l'initiation* : « La religion considère l'être uniquement dans l'état individuel humain et ne vise aucunement à l'en faire sortir, etc. » Les « petits mystères » n'ambitionnent rien de plus (ou rien de moins) ; c'est le même but, à lire

[7] *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, volume II, p. 39. Nous rappellerons que l'état primordial, ou édénique, est celui d'Adam avant le péché originel et la chute et que, au-delà de l'Homme primordial, synthèse complète de l'individualité humaine, Guénon place l'Homme universel, dans la mesure où celui-ci est l'initié qui a réalisé le Soi.

[8] Une date cruciale, à cet égard, est celle de la fondation en 1717 de la Grande Loge de Londres, suite à la réforme (protestante) d'Anderson. D' « opérative » qu'elle était, la Maçonnerie devint « spéculative » et surtout politique. C'est cette maçonnerie du XVIII^{e} siècle qui a été magistralement étudiée par R. Le Forestier.

Guénon avec attention, que se proposent l'initiation au degré des « petits mystères » et la religion : la restauration de l'Homme dans toute la plénitude de son individualité, ce qui, en langage chrétien, signifie la libération du péché originel. Seulement la religion chrétienne vise cet accomplissement par le Christ, l'Adam céleste et, l'ésotérisme initiatique par la transmission d'une influence spirituelle définie comme non humaine. Envisagée de ce point de vue, la voie initiatique des « petits mystères »[9] double en quelque sorte la voie religieuse ou, si l'on veut, s'ingénie à lui faire concurrence ; et l'on voit immédiatement à quel redoutable problème nous sommes confrontés. En marge du christianisme, il a toujours existé, même au Moyen Âge, des voies obscures et cachées dont le terme est la négation pure et simple du Christ et de son œuvre salvifique. Je ne dis pas du tout que les mystères grecs et les *collegia fabrorum* étaient des organisations « luciférienne s », pour employer un mot excessif ; c'est même l'inverse qu'il faut dire : à côté des religions vulgaires et « mythologiques », des organisations initiatiques ont dû nécessairement exister aussi longtemps que la Révélation christique était encore à venir ; nous avons amplement développé ce thème dans nos précédents chapitres. Mais cette Révélation étant accomplie, « le Grand Pan est mort », parole, nous dit Plutarque, entendue dans la nuit, sous Tibère, par le pilote Thamos. Si le Grand Pan – le « *Tout* universel » de Guénon[10] – est mort, les organisations initiatiques n'ont plus à se maintenir parallèlement au christianisme ; et c'est pourquoi Joseph de Maistre, qui était maçon, déclare cependant, dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, que la Maçonnerie doit être la servante d'une confession religieuse. On sait qu'il militait en faveur de la réunification des Églises chrétiennes et qu'il assignait à la Maçonnerie comme but futur la réalisation de l'unité des diverses confessions qui se réclament du Christ. Il est vrai que Joseph de Maistre passe aux yeux de certains maçons pour le type même du maçon tiède et incompréhensif.

4. Nous devons mentionner encore que les maçons sont divisés selon que les uns admettent et que les autres refusent ce que l'on appelle « l'héritage templier ». Pour Denys Roman, que nous avons cité plus haut, cet héritage « est bien réel et a même un caractère sacré, et les Maçons ont le devoir strict de le cultiver et de le garder », un peu de la même façon qu'Adam avait été mis dans le jardin d'Eden « pour le cultiver et le garder »[11]. Guénon, de son côté, nous dit que « le Régime rectifié », ou le Rite rectifié[12], n'est nullement de la Maçonnerie templière puisque, tout au contraire, un des points principaux de la « rectification » consistait précisément dans la répudiation de l'origine templière

[9] Nous ne reparlerons pas des « grands mystères » qui, d'après notre auteur, conduisent l'être « actuellement dans l'état humain » à réaliser l'Homme universel, c'est-à-dire à la réalisation du Soi.
[10] *Les États multiples de l'être*, pp. 18 et 19.
[11] *Genèse*, II, 15.
[12] Celui auquel est attaché le nom de Willermoz de la Loge « les Chevaliers bienfaisants » qui, au Convent des Gaules, en 1778, fit prévaloir son point de vue.

de la Maçonnerie[13]. Guénon, quant à lui, ne paraît pas la répudier ; c'est, en effet, ce que donne à penser une lecture attentive de son œuvre ; car je ne sache pas qu'en quelque partie que ce soit de celle-ci, notre auteur ait, à ce sujet, développé sa pensée comme l'on pourrait souhaiter qu'il l'eût fait. Nous allons donc, aussi courtement que possible, résumer la thèse selon laquelle la Franc-Maçonnerie relèverait de l'Ordre du Temple, tenu pour initiatique ; nous nous demanderons ensuite quelle est la raison profonde qui a motivé la position de Guénon en une matière si controversée dans les milieux maçonniques eux-mêmes[14] ; enfin, dans le cas où la Maçonnerie serait effectivement la postérité de l'Ordre du Temple (nous dirons pourquoi et comment cet Ordre peut être considéré comme une organisation initiatique, de l'avis de certains qui le considèrent comme tel), nous nous poserons la question de savoir ce qu'il en est alors de l'initiation maçonnique puisque, d'un autre côté, Guénon nous dit que la Maçonnerie a son origine dans les *collegia fabrorum* ou plutôt, à travers eux, dans les « petits mystères » grecs dont relevaient directement les *collegia*. Deux filiations initiatiques, n'est-ce pas une de trop ? Ou bien n'est-ce pas, bien plutôt, que dans l'esprit de certains, ces deux filiations ne sont que deux branches d'un courant initiatique unique, qui se seraient rejointes dans la Franc-Maçonnerie au XIV^{e} siècle ? Les initiés d'Occident auraient été les frères des initiés d'Orient et plus précisément encore, les Templiers, dans leurs multiples contacts avec les milieux musulmans, auraient été les frères des soufis.

5. L'Ordre du Temple fut créé par Hugues de Payns en 1118 pour, notamment, garantir aux pèlerins chrétiens les routes d'accès à Jérusalem (la cité sainte du Temple de Salomon), et il fut reconnu en 1128 par le Concile de Troyes qui lui donna une règle sévère mais sage rédigée par saint Bernard : il ne faut pas chercher plus loin l'intérêt porté à celui-ci par Guénon (nous avons vu plus haut, en effet, que Guénon avait consacré une étude à saint Bernard). Pourquoi saint Bernard a-t-il retenu l'attention particulière de Guénon, si ce n'est parce que ce grand moine d'Occident est le père spirituel des Templiers et que ceux-ci, selon notre auteur, furent en contact étroit avec les organisations initiatiques de l'Orient musulman ? Car, à l'époque des Croisades, « il n'y eut pas seulement des rapports hostiles comme le croient ceux qui s'en tiennent aux apparences, mais aussi d'actifs échanges intellectuels entre l'Orient et l'Occident »[15]. Toujours est-il qu'une Bulle en date du 15 juin 1163 donne aux Templiers une

[13] *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. I, p. 141.

[14] Sur cette question, on peut consulter les *Propos sur René Guénon* de Jean Tourniac, chap. VIII : « L'initiation chevaleresque et l'Ordre du Temple », pp. 161 et suiv. (Paris, Dervy-Livres, 1973).

[15] *L'Ésotérisme de Dante*, p. 18. Ce livre, dont nous ne pouvons songer à faire l'analyse, tend à établir que Dante (cette thèse n'était pas nouvelle) fut un initié dont la pensée secrète se dissimule derrière l'expression, volontairement exotérique, de *La Divine Comédie*. Là aussi, l'influence des initiés musulmans serait indéniable. La cour de Frédéric II de Hohenstaufen, installée en Italie méridionale et en Sicile, était imprégnée jusqu'aux moelles d'islamisme, comme un peu plus tard Dante lui-même. Rappelons que dans *La Divine Comédie*, c'est saint Bernard qui fait pénétrer Dante dans les cercles célestes les plus élevés. De là à faire de saint Bernard un initié, il n'y a qu'un pas que Guénon a très probablement franchi.

place privilégiée dans l'Église, si bien que les moines-soldats constituèrent bientôt, en Orient, l'avant-garde des armées chrétiennes. De nombreuses donations sont faites aux Templiers, dont les Commanderies s'élèvent un peu partout ; ils deviennent les banquiers du Pape, des rois et des princes. En 1291, après la chute de Saint-Jean-d'Acre, les Latins sont chassés de Syrie et de Palestine ; l'utilité de leur ordre n'apparaît donc plus. Dans le même temps s'accumulent contre eux des griefs, provoqués sans doute par l'envie que leurs richesses suscitent ; des préjugés violents et opiniâtres les accablent ; ce sont des ivrognes, des débauchés et des idolâtres, d'autant plus suspects qu'ils vivent dans une sorte de secret. On connaît la suite : Philippe le Bel convoite leurs biens. Sous l'influence de Guillaume de Nogaret, le roi de France contraint le Pape Clément à entrer dans son jeu. L'ordre est supprimé le 13 avril 1312. Jacques de Molay, le Grand Maître, est brûlé vif en mars 1314.

6. Le reste de l'histoire est beaucoup plus mystérieux ; si mystérieux même que la plupart des maçons la tiennent pour une légende inconsistante, ce qui était déjà l'opinion de Joseph de Maistre et, plus près de nous, de René Le Forestier : l'origine templière de la Maçonnerie serait une invention allemande du XVIII^{e} siècle contre laquelle, comme nous l'avons dit plus haut, Willermoz se serait élevé en « rectifiant » l'Écossisme. En quoi consiste cette « légende » templière ? Voici en quelques mots. Tout d'abord, les Templiers auraient été des initiés et l'hypothèse retenue le plus souvent est que ces moines-soldats, envoyés en terre sainte pour servir le Christ et son Église, auraient versé dans l'ésotérisme musulman au contact des confréries initiatiques arabes. L'atmosphère de suspicion qui enveloppait les Templiers au moment où leur Ordre fut détruit s'expliquerait non point parce que leurs mœurs étaient infâmes, mais parce qu'ils n'étaient plus chrétiens. Là serait une des raisons profondes de l'action menée contre eux au début du XIV^{e} siècle, l'autre étant, ce qui est bien connu, la cupidité de Philippe le Bel. Après la destruction de l'Ordre du Temple, les rescapés de cette terrible « purge » se seraient réfugiés en Écosse, à la cour de Robert VIII Bruce (1274-1329) et, utilisant le « support » des organisations de métiers déjà existantes, ils auraient fondé la première loge, celle de Kilwinning : les organisations maçonniques ultérieures tiendraient de là leur authenticité et, probablement, par les Stuart : en 1315, Walter Stewart (Stuart) avait épousé Marjary, fille de Robert Bruce ; en 1371, Robert Stewart, fils de Walter, devint roi d'Écosse sous le nom de Robert II. Ainsi les Stuart succédant aux Bruce auraient hérité de ceux-ci les secrets des Templiers, c'est-à-dire de la Franc-Maçonnerie naissante. Il faut noter d'ailleurs que l'Ordre du Temple ne serait qu'une des origines de la Maçonnerie, celle-ci étant également hermétique, ce qui veut dire gréco-alexandrine, par là que, au travers des organisations de métiers, elle se rattacherait aux mystères grecs ; ce n'est d'ailleurs pas tout puisque les rites maçonniques empruntent bien des éléments au judaïsme et au pythagorisme ; mais laissons cela de côté. La question que

nous nous posons est de savoir dans quelle mesure Guénon accorde crédit à ce que d'autres appellent la « légende templière » ; et nous avons déjà dit que, pour y répondre, il faut fouiller avec soin l'œuvre de Guénon. Voici un passage qui nous paraît assez significatif :

> « Joseph de Maistre n'admet pas l'origine templière de la Maçonnerie et il méconnaît l'intérêt réel de la question qui s'y rapporte ; il va même jusqu'à écrire : "Qu'importe à l'univers la destruction de l'Ordre des T. ?" Cela importe beaucoup, au contraire, puisque c'est de là que date la rupture de l'Occident avec sa propre tradition initiatique, rupture qui est véritablement la première cause de toute la déviation intellectuelle du monde moderne ; cette déviation, en effet, remonte plus haut que la Renaissance, qui en marque seulement une des principales étapes et il faut aller jusqu'au XIV^e^ siècle pour en trouver le point de départ. »[16]

Plus loin, analysant l'ouvrage d'un maçon moderne (André Lebey), Guénon écrit encore que le dernier chapitre de ce livre

> « … rappelle à l'attention des maçons, aujourd'hui trop oublieux de ces choses, les liens certainement plus qu' "idéaux", quoi que certains puissent en dire, qui les rattachent aux Templiers (…). Il ne paraît pas douteux que (…), bien qu'il y ait pu y avoir encore autre chose dont cela même n'était qu'une conséquence, les Templiers aient possédé un "grand secret de réconciliation" entre le judaïsme, le christianisme et l'Islamisme (…). Ne buvaient-ils pas le même "vin" que les kabbalistes et les soufis ? »[17]

7. C'est une opinion trop « simpliste », dit notre auteur, que de penser que la Maçonnerie aurait été créée de toutes pièces au début du XVIII^e^ siècle. Elle existait depuis longtemps et c'était la Maçonnerie opérative, par quoi il faut entendre une organisation ésotérique capable, par la transmission de l'influence spirituelle qu'elle détient, de conduire ses adhérents à une « réalisation spirituelle effective ». La réforme effectuée par le pasteur protestant Anderson, et son ami français, également protestant, Desagulier, aboutit à la fondation de la Grande Loge d'Angleterre, « laquelle marque bien le début, non point de la Maçonnerie sans épithète, mais de cet amoindrissement, si l'on peut dire, qu'est la Maçonnerie spéculative[18] ». Si – comme le pense Guénon – la Maçonnerie est vraiment une organisation initiatique, elle ne peut pas avoir été « inventée »

[16] « Un projet de Joseph de Maistre pour l'union des peuples » dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. I, p. 20.
[17] *Ibidem*, p. 106.
[18] *Ibidem*, p. 125. « Les fondateurs de la Grande Loge, quelle qu'ait été leur origine, étaient en tout cas incontestablement des Orangistes (p. 260). », c'est-à-dire des protestants, tandis que les Stuart auxquels est lié l'Ecossisme, étaient des catholiques.

à un moment donné : son origine véritable est non humaine. Pour autant que, par les templiers, elle relève du soufisme arabe, elle est non humaine car, en définitive, les organisations initiatiques de l'islamisme remontent à Mohammed dont la mission – la perfection du Coran le prouve – est plus qu'humaine ; pour autant qu'elle relève de l'hermétisme, c'est-à-dire finalement des mystères grecs, elle est encore non humaine, bien qu'il soit assurément difficile, dans ce dernier cas, et même tout à fait impossible, de citer le nom de l' « envoyé » qui les aurait fondés, à moins qu'on veuille que ce soit Hermès lui-même, à qui l'on attribue par ailleurs (mais il s'agit d'Hermès trismégiste) la paternité du *Corpus hermeticum*, très postérieur aux mystères grecs et alexandrins.

8. Le livre que j'écris n'a pas pour objet propre la Maçonnerie ; il ne s'intéresse donc à celle-ci que dans la mesure où une partie importante de l'œuvre de Guénon, et non la moindre, lui est consacrée. Nous l'avons dit, notre auteur voit dans la Maçonnerie (et dans le Compagnonnage) ce qui reste de la tradition ésotérique et initiatique de l'Occident, en face de l'Église, exotérique et religieuse, mais d'ailleurs parfaitement traditionnelle. On sait que Guénon était musulman et appartenait à une *tariqah* initiatique ; on sait aussi qu'il était ou plutôt avait été franc-maçon (car il ne fréquentait guère les loges, surtout depuis son installation en Égypte). Le cœur même de l'œuvre de Guénon, beaucoup trop d'auteurs qui s'en sont occupés semblent ne l'avoir pas vu, c'est l'initiation, parce qu'elle seule peut finalement conduire à la réalisation du Soi. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que l'auteur des *Aperçus sur l'initiation* ait fortement penché à voir dans l'Ordre du Temple une des origines de la Maçonnerie opérative, ceci étant bien entendu, d'une part, que les templiers de la fin du XIII^{e} et du début du XIV^{e} siècles étaient des initiés en parfait accord avec les soufis musulmans et, d'autre part, que les organisations de métiers, prises par les templiers comme « couverture », étaient elles-mêmes initiatiques, de la manière dont nous l'avons dit plus haut. La Franc-Maçonnerie opérative du Moyen Âge – et même des temps modernes jusqu'en 1717[19] – résulte de la rencontre et de la fusion de divers courants initiatiques ; mais il reconnaît lui-même que – tandis que la Maçonnerie de la fin du XVIII^{e} siècle est un vrai chaos – il est pour ainsi dire impossible d'écrire une histoire des débuts de la Maçonnerie opérative ; et c'est à ses risques et périls qu'il nous dit parfois que des ordres religieux couvraient, au Moyen Âge, des organisations initiatiques. Ce qui est en tout cas certain, c'est que la Bible (ouverte au Prologue de l'Évangile de saint Jean) se trouvait – et se trouve encore parfois de nos jours – dans les loges maçonniques[20]. Cela étant, on ne

[19] Guénon n'exclut pas, au-delà des Grandes Loges spéculatives anglaises, unifiées en 1815, la persistance de loges opératives.

[20] Saint Jean, « le disciple que Jésus aimait » et qui, durant la Cène, reposait sur son cœur, est opposé à saint Pierre, comme l'ésotérisme à l'exotérisme et l'initiation à la religion. À saint Pierre, il est dit par le Christ : « Pais mes brebis ». « Pierre s'étant retourné, vit venir le disciple que Jésus aimait (…) et, en le voyant, Pierre dit à Jésus : Et celui-ci, Seigneur, que lui arrivera-t-il ? Jésus lui dit : Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? (*Jean*, XXI, 20 à 22). » L'Église cachée de Jean est ainsi opposée à l'église publique de

peut s'étonner de voir Guénon polémiquer – bien qu'il s'en défende – sur un triple front et sur un ton toujours courtois mais aussi toujours d'une rare intransigeance. Nous le répétons, il n'attaque jamais la religion chrétienne, qu'il respecte au contraire, du moins la religion catholique car quant au protestantisme, c'est une tout autre affaire[21] ; mais il lui assigne un rang subalterne par rapport à l'initiation. Il le redit à nouveau dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage* (vol. I, p. 268) où, à propos d'un certain article, il souligne la confusion que commet son auteur « entre le point de vue initiatique et le point de vue religieux : celui-ci ne peut pas remplacer celui-là ou lui être équivalent, car ni le domaine ni le but ne sont les mêmes : la "Délivrance" est tout à fait autre chose que le salut et ce n'est certainement pas l'obtention de ce dernier qui, dans l'Antiquité, était mise en rapport avec la connaissance initiatique ». Le lecteur voudra bien se souvenir ici que l'initiation comprend fondamentalement deux niveaux, celui des « petits mystères » et celui des « grands mystères » :

> « Ce qu'il faut bien comprendre, avant tout, c'est qu'il n'y a pas là des genres d'initiation différents, mais des stades ou des degrés d'une même initiation, si l'on envisage celle-ci comme devant constituer un ensemble complet et être poursuivie jusqu'à son terme ultime ; en principe, les "petits mystères" ne sont qu'une préparation aux "grands mystères", puisque leur terme lui-même n'est encore qu'une étape de la voie initiatique. Nous disons en principe, car il est bien évident que, en fait, chaque être ne peut aller que jusqu'au point où s'arrêtent ses possibilités propres (…). *Les "petits mystères" comprennent tout ce qui se rapporte au développement des possibilités de l'état humain envisagé dans son intégralité*. »[22]

Or ce que les « petits mystères » comprennent ne diffère en réalité pas, nous l'avons déjà signalé, de ce que la religion prend en considération. Répétons ici un texte très éclairant à ce sujet :

> « La religion considère l'être uniquement dans l'état individuel humain et ne vise aucunement à l'en faire sortir, mais au contraire à lui assurer les conditions les plus favorables dans cet état même. »[23]

Pierre. J'incline à penser que Jean sera à la fin des temps ; mais il ne s'ensuit pas que Pierre, à qui Jésus dit : « Suis-moi » soit purement exotérique, comme Guénon veut que le soit l'Église fondée sur cet apôtre.

[21] « Ce n'est pas nous, écrit Guénon en parlant de Luther, qui serons tenté de prendre la défense de ce peu intéressant personnage (p. 206 de *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. 1). »

[22] *Aperçus sur l'initiation*, p. 254. Souligné par moi.

[23] *Ibidem*, p. 25. « Par là même qu'on ne sort pas du mode proprement religieux, on ne sort pas non plus du domaine individuel ; les états mystiques n'ont rien de supra-individuels, ils n'impliquent qu'une extension plus ou moins indéfinie des seules possibilités individuelles (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 159 et 160). »

Il est donc évident que l'initiation au degré des « petits mystères » et la religion, avec ses prolongements « mystiques », se proposent le même but qui, pour celle-là, n'est encore qu'une première étape, tandis qu'il est, pour celle-ci, le terme de ce que peut l'être humain avec l'aide de la grâce divine, à savoir, par le Christ, l'union la plus complète possible de l'homme à l'Être infini. Dans les perspectives de la pensée guénonienne, cette union – mais à l'Être principiel fini – constitue, chez les mystiques les plus privilégiés, « la restauration de l'état primordial » – ou état d'Homme véritable, encore appelé « édénique ». En fait, la « restauration » par le Christ dépasse, et de loin, la simple récupération de l'état primordial, qui était celui d'Adam avant l'épreuve et la chute ; mais nous utilisons le langage de Guénon, lorsqu'il nous dit, par exemple, que « l'initiation, dans sa première partie, celle qui correspond aux "petits mystères", a pour but essentiel la restauration de l'état primordial »[24].

9. Dans ces conditions, à quoi bon, au sein d'un univers chrétien, l'initiation aux « petits mystères » et, en conséquence, l'initiation maçonnique, si effectivement ce que peut celle-ci ne correspond qu'à ce que les « petits mystères » sont censés pouvoir réaliser ? Et encore Guénon prend-il soin de nous avertir que, étant donné l'état de dégénérescence actuel de la Maçonnerie (ce terme de « dégénérescence » appliqué à la Maçonnerie moderne revient un nombre incalculable de fois dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*), l'initiation maçonnique n'est plus capable d'opérer, autrement que « virtuellement », une réalisation authentique[25]. D'un autre côté, comme nous le savons, Guénon tient la mystique en médiocre estime ; encore que les états mystiques (toujours « individuels ») aillent « incomparablement plus loin qu'on ne le suppose d'ordinaire »[26], notre auteur déclare : « Les mystiques ne sont nullement des initiés et leur voie ne nous concerne en aucune façon. »[27] Dira-t-on que, peut-être, la pensée de Guénon est que, dans un passé plus ou moins lointain, la Maçonnerie était opérative au degré des « grands mystères », dont le terme est la réalisation du Soi ? Divers passages de l'œuvre pourraient donner à le penser, et notamment tous ceux qui font allusion à une relation de la Maçonnerie à l'Ordre du Temple, celui-ci étant lui-même considéré en relation avec l'ésotérisme islamique ; mais comment concilier convenablement cette thèse avec une déclaration telle que celle-ci : « L'initiation maçonnique, se rapportant aux petits mystères, s'achève, par là même avec le grade de Maître, puisque la réalisation complète de celui-ci implique la restauration de l'état primordial. »[28] ?

[24] *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. II, p. 23.
[25] C'est « une Maçonnerie devenue uniquement théorique, donc ne travaillant plus effectivement à aucune réalisation » (*ibidem*, vol. I, p. 207).
[26] *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 160.
[27] *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. I, p. 215.
[28] *Ibidem*, vol. II, p. 39.

11. Ainsi, à lire Guénon, il est tout à fait clair : 1°) que la Maçonnerie opérative ancienne ne conduisait pas l'initié au-delà des petits mystères, lesquels ont leur terme dans la restauration de l'état primordial ; 2°) que la Maçonnerie spéculative moderne ne conduit effectivement plus nulle part, à moins que l'on admette (ce que pense Guénon) la continuité, sans interruption, de la « chaîne initiatique » et donc la persistance de la transmission de l'influence spirituelle, auquel cas l'initiation ne serait plus que virtuelle ; 3°) qu'en tout état de cause, on ne voit pas ce que la mystique authentique a à envier à l'initiation maçonnique puisqu'il nous est dit que ce que peut l'initiation au degré des petits mystères, à savoir la restauration de l'individualité humaine intégrale, la religion (chrétienne s'entend) le peut aussi ; en revanche, on voit très bien que, pour Guénon, c'est un objectif capital que de dénigrer, de rabaisser la mystique authentique, qui n'est pas « sentimentale », comme il le dit, mais intellectuelle ; car cette mystique est de nature à tenir en échec tout son « système », si nous pouvons, s'agissant de Guénon, employer ce mot qu'il abhorrait.

CHAPITRE LII : LES TROIS FRONTS DU COMBAT DE GUÉNON

1. Revenons en arrière. Nous disions au chapitre précédent que dans *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, Guénon combat – et avec quelle pugnacité ! – sur trois fronts. Ses adversaires sont l'occultisme ou la « pseudo-initiation » ; la Franc-Maçonnerie dans son état actuel de dégénérescence ; enfin l'ensemble des catholiques qui, en se posant en antagonistes de la Franc-Maçonnerie, sont considérés par notre auteur comme des négateurs de l'initiation en général.

2. Guénon ne cesse de s'insurger contre ceux qui s'obstinent à voir en lui un occultiste, c'est-à-dire un héritier de doctrinaires plus ou moins fumeux tels qu'Eliphas Levi (créateur précisément du mot « occultisme »), Stanislas de Guaita (qui eut pour secrétaire le franc-maçon Oswald Wirth), Papus (Gérard Encausse) et quelques autres encore. « C'est une infâme calomnie, proteste-t-il, que de nous présenter comme un "occultiste", nous qui sommes, et pour cause, *le seul* que redoutent les occultistes. »[1] Les rédacteurs de la *Revue internationale des sociétés secrètes* (publication qui n'existe plus depuis bien longtemps et qui avait été dirigée par Mgr Jouin, jusqu'à sa mort survenue en 1932) ne manquaient en effet jamais aucune occasion de qualifier Guénon d'occultiste, ce qui était soit, en effet, une calomnie, une calomnie délibérée, soit, et c'est plus probable, la conséquence d'une ignorance profonde chez des gens incapables de faire les distinctions qui s'imposent entre, d'un côté, occultisme, magie, métapsychique, théosophisme, spiritisme, etc. – choses bien différentes entre elles – et de l'autre, l'ésotérisme tel que l'entendait Guénon[2].

[1] *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. I, p. 217.

[2] Après avoir écrit de copieux ouvrages contre le spiritisme et le théosophisme, Guénon avait fait le projet d'en écrire un troisième contre l'occultisme mais, dit-il (*Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*,

Il est vrai que celui-ci avait, dans sa jeunesse, bien avant la Première Guerre mondiale, traversé certains milieux occultistes, sans jamais se compromettre en aucun d'eux ; il avait au contraire promptement pris ses distances dès l'instant où il avait été convaincu du peu de sérieux de ces groupuscules de la fin du siècle dernier et du début du nôtre. Les hommes ont toujours eu une inclination à se considérer comme des initiés appartenant à une élite réservée ; et la chose prêterait à sourire et ne serait pas bien grave si – telle est la pensée de Guénon – entre la « pseudo-initiation » des occultistes et la « contre-initiation » satanisante, il n'y avait qu'un pas, vite franchi dans nombre de cas. Ici se présente à nous une question, traitée par Guénon dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps* (chapitre XXXVIII) que nous ne pouvons examiner en détail. Guénon croit savoir que l'humanité actuelle se situe à la fin du *Kali-yuga*. À la tradition orthodoxe a fait suite l'anti-tradition qui a eu son expression la plus complète dans le matérialisme qu'on pourrait dire « intégral » du XIX^{e} siècle et auquel doit succéder la « contre-tradition » dont nous ne voyons encore que les signes précurseurs « constitués par toutes ces choses qui visent à contrefaire d'une façon ou d'une autre l'idée traditionnelle elle-même ». En termes chrétiens, nous dirons que la simple négation du christianisme, qui florissait (et fleurit sans doute encore) dans les cercles de « libre-pensée » (souvent d'inspiration maçonnique) doit faire place à un *anti* – ou un *anté* – christianisme offensif, qui sera le « contre-christianisme » : le règne de la quantité, dans toute son ampleur, ne peut être que celui de l'Antéchrist ; et nous voilà bien loin de l'optimisme que certains, qui se disent chrétiens, puisent dans l'absurde idée de progrès continu et dans une foi déraisonnable en la « science » et la sociologie au sens moderne de ces termes. On le voit, la question est d'importance, et nous espérons pouvoir un jour la développer comme il convient en nous inspirant notamment de Guénon ; car nous ne pouvons qu'être d'accord avec lui quand il fait le procès du modernisme si, par ailleurs, nous nous écartons résolument de lui sur nombre d'autres points. Mais ce n'est pas ici le lieu de nous expliquer davantage sur ce sujet.

3(a). Nous devons toutefois faire remarquer que si Guénon a eu le mérite d'attirer l'attention de ses contemporains sur la « contre-tradition », sa thèse, telle qu'il l'expose, contient un élément que nous ne pouvons admettre en aucune façon. Il écrit :

> « Toutes les prophéties (et, bien entendu nous prenons ici ce mot dans son sens véritable) indiquent que le triomphe apparent de la "contre-tradition"[3] ne sera que passager et que c'est au moment même où il

p.27), il n'a jamais eu le loisir de mettre ce projet à exécution. D'autres pensent qu'il a gardé le silence là-dessus par égard pour certaines personnalités qui avaient été de ses amis.

[3] Nous dirions : de l'Antéchrist.

> semblera le plus complet qu'elle sera détruite par l'action d'influences spirituelles[4] qui interviendront alors pour préparer immédiatement le redressement final ; il ne faudra, en effet, rien de moins qu'une telle intervention directe pour mettre fin, au moment voulu, à la plus redoutable et à la plus véritablement "satanique" de toutes les possibilités incluses dans la manifestation cyclique. »[5]

3(b). On le sait, pour Guénon, une possibilité doit nécessairement se réaliser en mode existentiel manifesté. D'autre part, l'Être principiel fini de Guénon n'est pas autre chose que l'ensemble des possibilités de manifestation. Il suit de là que le satanisme que Guénon dénonce ne résulte pas du péché originel[6] ; il est une conséquence fatale du développement de la manifestation. Le principe du mal (car qu'est le satanisme sinon le mal lui-même ?) doit donc être situé dans l'Être même, ce qui est monstrueux. Bien que Guénon ne pose jamais la question en termes (« sentimentaux ») de « bien » et de « mal », mais toujours par rapport à la connaissance authentique et à son obscurcissement progressif au cours du cycle, il n'en est pas moins vrai que le triomphe éphémère de Satan à la fin des temps (l'Antéchrist) peut et doit être considéré comme le triomphe éphémère du mal. Mais d'où vient le mal si nous refusons de le considérer, à la manière de Guénon, comme la réalisation de certaines possibilités incluses dans l'Être principiel dont, ailleurs, Guénon nous dit qu'il est cela même que l'exotérisme considère comme Dieu créateur ? Saint Thomas d'Aquin expose que le mal, en tant que tel, n'est pas une réalité de la nature, mais « la privation d'un bien particulier dans quelqu'autre bien particulier qui lui sert de sujet », de sorte qu'en dernière analyse « le bien est cause du mal » – ceci étant entendu que tout mal est la privation d'un bien. Il faut d'abord poser le bien, puis concevoir une privation quelconque de ce bien, c'est-à-dire une absence totale ou partielle de ce bien ; c'est alors qu'apparaît le mal. Cela n'est pas à dire que le souverain Bien, qui est Dieu, est la cause du mal, car il n'y a en Dieu aucun défaut. Par conséquent, « le mal qui consiste dans le défaut de l'action ou qui est causé par le défaut de l'agent ne se ramène pas à Dieu comme à sa cause ; mais le mal qui consiste dans la corruption ou la destruction de certaines choses a Dieu pour auteur, et cela se voit tant le domaine de la nature que dans le domaine de la volonté » :

> « Un agent qui, par sa vertu active, produit une certaine forme d'existence d'où résulte une corruption et un défaut, cet agent cause, par cette même vertu, la corruption et le défaut dont on parle. Or il est évident que la forme d'existence que Dieu se propose principalement dans les choses

[4] Nous dirions : par l'action du Christ lui-même, lors de sa seconde venue (la Parousie), laquelle est attendue par les musulmans eux-mêmes, ces « Avertisseurs ».
[5] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 256.
[6] De l'ange d'abord, de l'homme ensuite, mais, dans les deux cas, librement consenti et, par conséquent, non fatal.

> créées, c'est le bien de l'ordre universel. Et l'ordre universel requiert que certains êtres *puissent défaillir et quelquefois défaillent*. De telle sorte que Dieu, en causant dans les choses ce bien qu'est l'ordre de l'univers, cause aussi, par voie de conséquence, et pour ainsi dire accidentellement, la corruption de certains êtres, conformément à ces paroles de l'Écriture : "*YHVH* fait mourir et fait vivre (*Rois*, II, 6)". Que s'il est dit ailleurs : "Dieu n'a pas fait la mort (*Sagesse*, I, 13)", cela s'entend d'une mort qui serait voulue pour elle-même. À l'ordre de l'univers se ramène également l'ordre de la justice, d'après lequel les pécheurs doivent subir leur peine. On le voit donc, *Dieu est l'auteur de ce mal qu'est la peine ; mais il n'est pas l'auteur du mal qu'est la faute*. »[7]

4. Tout ce qu'il y a d'être et d'action, dans une action mauvaise, remonte à Dieu comme à sa cause ; mais ce qu'il y a là de fautif n'est pas causé par Dieu ; c'est l'effet de la cause seconde *qui déchoit*. Il est évident, dit encore saint Thomas, qu'il n'y a pas de premier principe des maux, comme il y a un premier principe des biens. Le premier principe des biens est Bien par essence. Or rien ne peut être mauvais par essence, puisque tout être, en tant qu'être, est bon. Le mal n'existe que dans le bien, son sujet. Le premier principe des biens est un Bien souverain et parfait, en qui préexiste toute bonté. Il ne peut y avoir un mal souverain. Le mal, diminue-t-il sans cesse le bien, jamais il ne peut le consumer tout à fait. Rien ne peut être entièrement et parfaitement mauvais. C'est pourquoi Aristote a écrit : « Si le mal était mal intégralement, il se détruirait lui-même[8]. » Bref, le souverain Bien n'a pas de contraire[9] et le mal, permis par Dieu, est subordonné à la Toute-Puissance divine et il ne peut avoir de cause qu'accidentellement, ce qui veut dire qu'il n'y a pas de mal essentiel et que le mal n'a sa cause en Dieu que dans la mesure où pour exister dans la création le mal a besoin du bien comme *subjectum*, comme support. À ce propos, le Père Sertillanges, dans son commentaire aux questions 48 et 49 de la *Somme théologique, prima pars*[10], écrit qu'en dernière analyse le mal est présenté par saint Thomas « comme une conséquence de la descente de l'être dans le multiple, par suite dans l'imparfait, à partir de l'Un et du Suprême. Celui-ci réalise l'être à l'état plein, sans imperfection aucune, mais à sortir de lui, l'être nécessairement se dégrade et avec l'être le bien qui lui est réellement identique ». Le Révérend Père, sur cette lancée, va jusqu'à dire :

> « Remarquons (…) que la justification du mal, telle que saint Thomas nous la présente sur le terrain ontologique, offre un terrain de

[7] *Somme théologique*, 1a, quest. 49, art. 2, *respondeo*. Souligné par moi.
[8] *Ethique à Nicomaque*, livre IV, chap. V, 7. Voici le passage : « L'excès, en matière d'irascibilité, prend toutes les formes, à savoir : s'emporter à tort contre qui ne mérite pas notre colère, plus et plus vite qu'il ne faut, et pendant trop de temps. Toutefois, tous ces traits ne se présentent pas dans le même homme ; en fait ils ne pourraient y coexister ; le mal finit par se détruire lui-même et s'il est total il devient insupportable. »
[9] *Somme théologique*, 1a, quest. 49, 3.
[10] Dans l'édition de *La Revue des jeunes*, Desclée De Brouwer, Paris, Tournai, Rome, 1948, pp. 276 et 277.

> rapprochement, un peu étroit il est vrai, mais réel, entre l'optimisme et le pessimisme. Notre auteur concèderait à Plotin que l'être même est la source du mal, si on l'entend de l'être commun, celui que divisent les catégories et qui se répartit entre LES êtres. Dieu est transcendant à cet être-là. Emané de Dieu, l'être commun est de ce fait toujours mêlé de *puissance* et par suite prépare à toutes les chutes que peut seule éviter la perfection de l'*acte*. Quand, ensuite, à partir des créatures les plus élevées, les degrés de participation du Bien vont en déclinant sans cesse dans le sens de la potentialité pure, la dose du mal doit augmenter dans une proportion toute pareille. »

5(a). Il faudrait conclure de là que la « dose du mal » est à son comble là où l'on se trouve en présence de la *materia prima*, puisque celle-ci est potentialité pure (alors que la théologie chrétienne affirme en toute occasion que la *materia prima* elle-même est bonne, ayant été créée par Dieu). Je crains qu'en l'occurrence, en la personne du Père Sertillanges, le philosophe n'égare le théologien en l'amenant à des développements qui le rapprochent dangereusement de Guénon ; car la thèse de celui-ci est que le mal (mais il évite de faire usage de ce mot) doit nécessairement augmenter dans le monde du seul fait du déroulement du cycle et de l'éloignement du Principe. S'il est vrai, comme le dit saint Thomas, que le mal, pour un être, est de s'écarter de sa fin légitime[11], le mal – le seul qui nous intéresse, à savoir celui qui afflige l'homme – est entré dans le monde parce que, en désobéissant, Adam s'est écarté de sa fin légitime, qui était la vision de Dieu ; et il est clair que c'est un certain bien qui a été la cause de la chute : « Et la femme vit que le fruit de l'arbre était appétissant à manger et qu'il était agréable à la vue, et que le fruit de l'arbre était désirable pour obtenir l'intelligence. »[12] Tout ce que Dieu a créé, à l'origine, en six « jours » (ou « phases » de l'Acte créateur), est salué dans la *Genèse* par la formule de bénédiction *ki-tôb*, que l'on traduit par : « c'était bon ». Il importe peu que la nature elle-même ait été créée comme le lien de choses qui, dans les rapports qu'elles soutiennent entre elles, apparaissent, de leur point de vue, comme bonnes et mauvaises – ainsi l'eau est mauvaise pour le feu, puisqu'elle l'éteint, et le loup est mauvais pour l'agneau, puisqu'il le dévore : c'est là l'ordre d'un devenir inéluctable, où se font et se défont les formes ; ce qui importe, et au plus haut point, est que l'homme, avant la chute, dominait ce devenir qui ne l'atteignait pas et qu'après la chute il devint prisonnier du devenir qui, dès lors, l'atteignit de toutes les façons possibles. Après la chute l'homme endura toutes sortes de maux, cataclysmes, maladies, corruption et, finalement, la mort, et il est lui-même devenu mauvais en ce sens qu'il ne fait plus naturellement la volonté de Dieu, source première de toute béatitude ; avant la chute, au contraire, l'homme jouissait de cette béatitude

[11] *Contra Gentiles*, livre troisième, CXXII.
[12] *Genèse*, III, 6.

naturelle qui, pourvu qu'il ne désobéît point, devait devenir surnaturelle par la contemplation de Dieu. Il importe donc de faire la distinction entre le mal qui est le péché, qui a sa racine dans la désobéissance primordiale, et le mal qui afflige l'homme depuis cette désobéissance et qui vient, comme un châtiment, des ressorts du devenir dans lequel il est plongé. Que l'eau éteigne le feu, que le loup dévore l'agneau, que même des cataclysmes ravagent la nature, toutes ces choses ne sont point des maux en eux-mêmes et aussi longtemps que l'homme domine les vicissitudes inhérentes au devenir. Le mal véritable est le *mal moral*, le mal qui incite l'homme à se dresser contre Dieu en lui désobéissant et, par là même, le fait sombrer dans les cycles de la corruption.

5(b). Et, bien entendu, ce qu'il en aurait été de l'humanité si Adam, Homme édénique ou primordial, était resté dans l'obéissance (il lui avait été enjoint, en effet, de procréer, de remplir la terre et de se l'assujettir), nous ne le saurons jamais ici-bas, à moins que Dieu veuille nous en faire la révélation. Maintenant, le mal étant entré dans le monde comme nous l'enseigne la *Genèse*[13] – c'est-à-dire à l'instigation de Lucifer déchu – rien ne s'oppose (et tout au contraire) à ce que nous comprenions l'histoire comme un déroulement cyclique, tel que le voit Guénon, mais se présentant à nous sous un double aspect : une « descente » obligée de l'homme dans les ténèbres et s'étendant sur bien plus des six mille années classiques – descente d'ailleurs « cycliquement » tempérée par les diverses traditions authentiques – et une « montée », lente et continue, de la lumière christique, le Christ étant l'ouvrier de la dernière heure. Ainsi, la fin de l'histoire sera marquée par l'ultime combat du Christ contre l'Antéchrist, tel que nous l'annonce l'*Apocalypse* de saint Jean.

6. Ces trop brèves considérations nous ramènent à Guénon. Au ternaire « tradition, anti-tradition, contre-tradition » répond exactement, nous dit-il, le ternaire « initiation, anti-initiation, contre-initiation ». L'anti-tradition, qui n'est pas seulement représentée par le modernisme, son culte du progrès et son matérialisme, mais aussi par tous les mouvements occultistes (lesquels, à la vérité, remontent bien plus haut que le XIX^{e} siècle), ouvre la voie à la contre-tradition. Le mieux est encore de citer Guénon une fois de plus :

> « C'est évidemment celle-ci (la contre-tradition) qui, après avoir travaillé constamment dans l'ombre pour inspirer et diriger invisiblement tous les mouvements modernes, en arrivera en dernier lieu à "extérioriser", si l'on peut s'exprimer ainsi, quelque chose qui sera comme la contrepartie d'une véritable tradition, du moins aussi complètement et aussi

[13] Plus exactement : « Le mal, qui entre nécessairement dans la constitution du monde du devenir (l'eau et le feu, le loup et l'agneau) s'étant manifesté à Adam » (comme conséquence de sa libre transgression du commandement relatif à l'Arbre de la science du bien et du mal). Il faut insister aussi sur le fait que la transgression originelle fut un acte libre : le problème du bien et du mal n'est bien compris qu'à la lumière de la notion de liberté.

> exactement que le permettent les limites qui s'imposent nécessairement à toute contrefaçon possible. Comme l'initiation est (…) ce qui représente effectivement l'esprit d'une tradition, la contre-initiation jouera elle-même un rôle semblable à l'égard de la contre-tradition ; mais, bien entendu, il serait tout à fait impropre et erroné de parler ici d'esprit, puisqu'il s'agit précisément de ce dont l'esprit est le plus totalement absent, de ce qui en serait même l'opposé, si l'esprit n'était essentiellement au-delà de toute opposition et qui, en tout cas, a bien la prétention de s'y opposer, tout en l'imitant (…) ; c'est pourquoi, si loin que soit poussée cette imitation, la contre-tradition ne pourra jamais être autre chose qu'une parodie. »[14]

7. Nous ne pouvons que faire nôtre une telle vue des choses, sous les réserves que nous avons exprimées plus haut à propos de l'initiation ésotérique et de la religion exotérique. Tout d'abord, chaque fois que Guénon écrit le mot « tradition », nous devons lire « christianisme » et, cela, pour des raisons qui ont été exposées maintes fois. Ensuite, nous ne pouvons faire nôtre l'idée d'une lente dégénérescence dont le principe serait la fatalité qui préside au déroulement de notre cycle d'existence. La pensée de Guénon est que, l'Être principiel une fois posé, la réalisation de ses possibilités est, en elle-même, cette lente dégénérescence, de sorte que la contre-initiation « quant à son origine procède de la source unique à laquelle se rattache toute initiation »[15] ; tandis que les Écritures sur lesquelles est fondé le christianisme enseignent qu'entre la création du monde et l'histoire de l'homme dans ce monde, se trouve une espèce de « coupure », la discontinuité, provoquée par la chute, qui interdit de situer la source ou le principe de la dégénérescence dans l'Être principiel, dont nous disons d'ailleurs qu'il est infini et créateur. De quelque façon que l'on tourne la question, on est forcé d'en arriver à cette conclusion que le satanisme – le mal – est, chez Guénon, contenu à l'état de possibilité dans l'Être principiel, non comme une possibilité que la créature, en vertu de sa liberté, peut réaliser ou ne point réaliser, mais au contraire comme une possibilité qui doit se réaliser avec nécessité. Et c'est cela que nous ne pouvons pas admettre. Certes, le Christ a bien dit qu' « il est nécessaire qu'il arrive des scandales »[16] – et malheur à l'homme par qui le scandale vient ! – mais cette nécessité est une conséquence de l'état de déchéance où se trouve l'homme, ceci étant bien entendu que cette déchéance n'était pas fatale et que, même dans cet état, chaque homme demeure libre de choisir, avec le secours de la grâce. La déchéance qui a enfermé l'homme dans le cercle du devenir n'est pas une fatalité qui aurait pesé sur l'homme à l'origine. « Le péché originel, dit Pascal, est folie devant les hommes, mais on le donne pour tel. (…) Mais cette folie est

[14] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, p. 256.
[15] *Ibidem*, p. 257.
[16] *Matthieu*, XVIII, 7.

plus sage que toute la sagesse des hommes. »[17] C'est, pour l'intelligence humaine laissée à elle-même, un point obscur ; mais ce point qui excède la raison l'illumine en quelque sorte par son obscurité même.

8. Les occultistes (et nous avons déjà noté que ce que l'on entend par le mot « occultisme » remonte bien au-delà du XIX^e^ siècle ; on décèle ces courants de pensée déjà au XVI^e^ siècle), les occultistes, disons-nous, quelles qu'aient été leurs prétentions à l'origine, représentent un des aspects de l'anti-tradition (l'autre aspect est le modernisme sous toutes ses formes), mais non point encore la contre-tradition, qui sera militante. Nous n'avons pu nous attarder sur ce sujet ; nous serons également bref sur les autres adversaires de Guénon, qui sont la Franc-Maçonnerie, « dans son état actuel de déchéance », et les milieux catholiques qui, ainsi que nous l'avons dit, se posent – ou du moins se posaient certainement en face de Guénon – comme d'irréductibles adversaires de la Franc-Maçonnerie[18]. Ici, la position de notre auteur est délicate, car il lui faut accorder le caractère traditionnel du catholicisme avec celui de la Franc-Maçonnerie. Le problème serait vite réglé si l'on s'accordait à voir dans la Maçonnerie cette « diablerie » que les catholiques dénonçaient et si, d'un autre côté, les courants occultistes n'avaient pas mêlé leurs eaux à celles de ce véritable ésotérisme que représente encore, malgré tout, selon Guénon, la Franc-Maçonnerie. Celle-ci, en France, on le sait, s'est scindée en deux. Un des courants, résolument laïc, progressiste et rationaliste, est représenté par le Grand Orient de France, qui alla jusqu'à supprimer « le nommé Dieu » de ses rituels. L'autre courant demeura spiritualiste et même assez profondément imprégné d'hermétisme. Il est bien clair qu'on ne peut accorder le traditionalisme de Guénon avec l'anti-traditionalisme du Grand Orient, tel, du moins, qu'il vient d'être défini en trois mots. Mais, et nous l'avons déjà dit aussi, bien des Maçons qui n'appartiennent cependant pas à ce Grand Orient devenu, à leurs yeux, une pseudo-maçonnerie quasiment vidée de toute spiritualité[19], ne sont pas près de suivre Guénon. Ils rejettent notamment l'esprit de la loge « La Grande Triade », fondée sous l'obédience de la Grande Loge de France et directement inspirée des enseignements de Guénon. Voici ce qu'en dit Alec Mellor :

> « Joannis Corneloup, 33^ème^ du Grand Orient de France (…) a narré l'histoire décevante de cette loge (…), laquelle n'a pas lieu d'étonner. Le postulat guénonien de la tradition primitive, le réquisitoire (de Guénon) contre toute la Franc-Maçonnerie spéculative et la volonté arrêtée de ses disciples de qualifier de "contre-initiation" tout ce qui heurte ce qu'ils tiennent pour l'orthodoxie, ne pouvaient que souligner l'erreur étrange

[17] *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « Pléiade », p. 1211.
[18] Voyez l'encyclique *Humanum genus* (1884) de Léon XIII.
[19] Ici encore, il faudrait distinguer, en ce sens que l'anticléricalisme des premiers temps du Grand Orient s'est, par la suite, fortement atténué.

> commise par la Grande Loge de France en favorisant cette création (…). Bon exemple de déviation maçonnique et des conséquences inéluctables de la méconnaissance des principes. »[20]

9. Ainsi, des francs-maçons dénoncent comme une « déviation » la position intellectuelle des francs-maçons éclairés par Guénon, lequel tenait toute la Maçonnerie spéculative elle-même, celle qui relève de la réforme d'inspiration protestante d'Anderson, pour une déviation. Au reste, Guénon n'a jamais dit que la Maçonnerie spéculative, avec ses imbroglios de rites et d'obédience, représentait la « contre-initiation » ; il a seulement jugé qu'elle était un aspect de l'anti-tradition. Peu nous importe au fond. Nous laissons volontiers les francs-maçons à leur querelle, car nous ne voyons pas ce qui justifie l'existence de l'institution maçonnique si, effectivement, elle ne se donne pas explicitement comme le véhicule d'une influence spirituelle « non humaine » qu'elle a pour mission de transmettre et si, en conséquence, l'initiation est chose purement et simplement humaine. Cette conclusion n'implique pas que, sur ce point, nous soyons, nous chrétiens et catholiques, en accord avec Guénon. Ce que nous observons seulement est que Guénon, quant à l'initiation, est logique avec lui-même[21], tandis que nous ne voyons pas, pour un maçon « anti-guénonien », ce que peut signifier l'initiation. À ce sujet, nous reproduirons ce qu'en pense l'auteur que nous avons cité plus haut, car il est le représentant le plus accompli d'une certaine mentalité maçonnique qui, tout en respectant l'Église du Christ, maintient fermement l'idée d'initiation, comme si les sacrements de baptême et de confirmation ne suffisaient pas à faire entrer l'être humain dans la voie de la véritable régénérescence spirituelle. Rappelant que le mot *initiatio* vient d'*initium*, qui signifie « commencement » en latin, il écrit :

> « L'initiation maçonnique (…) a choisi, pour se définir, le terme latin[22] (…). C'est donc littéralement un commencement, une "chiquenaude de départ" pascalienne. L'initié, c'est l'homme placé, outils en mains, instruit, devant son futur travail. À lui de le poursuivre. »[23]

L'initiation est ici comparée à une impulsion donnée à l'esprit en vue de conduire celui qui l'a reçue à quelque réalisation spirituelle. Le terme « initié » peut désigner celui qui vient, précisément par l'initiation, de sortir du domaine profane ; mais il peut aussi désigner celui qui, par son travail, a réalisé quelque

[20] *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie et des Francs-Maçons*, p. 132.
[21] Sous cette réserve, déjà faite, que si l'exotérisme religieux et la Maçonnerie initiatique se proposent le même but, à savoir, pour l'être humain, la réalisation intégrale de ses possibilités individuelles, ainsi que le dit Guénon, l'ésotérisme maçonnique n'est pas le complément de l'exotérisme religieux : la Maçonnerie et l'Église sont alors sur le même plan. Dans ces conditions, la Maçonnerie double indûment l'Église, ce qui ne serait pas si la première prenait l'homme au point où le laisse la seconde, en vue de réalisations « supra-individuelles » (selon une autre thèse de notre auteur).
[22] Plutôt que le terme grec *télété* (terme, accomplissement) sur lequel l'auteur a glosé précédemment.
[23] Alec Mellor, Dictionnaire, *op. cit.*, pp. 142 et 143.

état supérieur[24]. L'auteur que nous citons s'étend sur cette distinction. Mais ce faisant, il manque ce que la question a d'essentiel ; car d'où vient la vertu que possède l'initiation de mettre en mouvement l'esprit en vue de telle ou telle réalisation ? Cela ne nous est point dit, et c'est pourtant ce à quoi il faudrait nettement répondre. De deux choses l'une : ou bien l'initiation transmet réellement une influence spirituelle agissante, et alors il faut suivre Guénon, que nous-même nous ne suivons pas mais pour des motifs sur lesquels nous nous sommes expliqué et qui sont tout autres que ceux qu'allègue Alec Mellor dans son *Dictionnaire*, à l'article « Guénon » ; ou bien l'initiation n'est pas ce qui vient d'être dit, et dans ce cas elle n'est qu'une formalité au sein d'une institution humaine à laquelle il n'y a évidemment aucune raison de ne pas préférer l'Église du Christ et la chaîne de la tradition apostolique qui rendent la Maçonnerie vaine et superflue. En d'autres termes, ou bien la Maçonnerie est initiatique, ayant recueilli, comme le veut Guénon, dès le Moyen Âge, l'héritage de multiples organisations antérieures[25], ou bien elle est un club fermé dont les membres se vouent à la cause du progrès intellectuel, moral et social ; c'est, si l'on veut, une institution de bienfaisance et une association d'entraide mutuelle, profondément politisée en certaines de ses parties. Mais en ce cas, elle est entièrement profane, et c'est cette dégénérescence que Guénon ne cesse de fustiger : « cette Maçonnerie est devenue uniquement théorique ; elle ne travaille donc plus effectivement à aucune réalisation »[26].

10. Nous devons donc admettre que, malgré les attaques maçonniques dont il a été l'objet, c'est Guénon qui voit avec le plus de pénétration ce qui concerne l'origine de la Maçonnerie opérative, antérieure à la réforme d'Anderson et de Désaguliers. Ce n'est pas dire qu'il voit cette origine avec une parfaite clarté. Elle est, dit-il au contraire, « passablement obscure »[27]. Du moins sait-il, comme nous l'avons dit plus haut, qu'elle a recueilli l'héritage de multiples organisations initiatiques antérieures. Plusieurs courants concourent, au Moyen Âge, à sa formation et parmi ces courants, Guénon reconnaît celui qui dérive des *Collegia fabrorum*, lesquels rendent compte en partie de l'élément hermétique que l'on distingue dans la Franc-Maçonnerie, ainsi que le courant qui dérive de l'Ordre du Temple. On pourrait citer encore l'ésotérisme chrétien, représenté par des confréries d'initiés telles que celle à laquelle appartenait Dante[28]. La thèse de Guénon, qu'il n'est pas aisé de ramener à ses axes essentiels, tend, en tout cas, à assigner à la Maçonnerie opérative un caractère non chrétien – car l'ésotérisme chrétien n'est pas je ne sais quel christianisme

[24] Au sens précisément du grec *télété*.
[25] *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. I, p. 208.
[26] *Ibidem*, vol. I, p. 207.
[27] *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. I, p. 235.
[28] Si les *Collegia Fabrorum* ont véhiculé des éléments hermétiques qui se sont intégrés à la Maçonnerie médiévale, prise par les Templiers comme « couverture », les éléments d'origine hébraïque auraient été apportés, eux, et pour une large part, par ces confréries initiatiques chrétiennes, telles que la *Fede Santa* dont parle Guénon au chapitre II de *L'Ésotérisme de Dante*.

ésotérique ; c'est un ésotérisme qui prend pour « support » le christianisme considéré comme exotérique, de même qu'il peut prendre aussi ailleurs l'exotérisme islamique pour « support » ; et c'est cet ésotérisme chrétien que Guénon a en vue et dont il est ici question. La tradition chrétienne, pour être complète d'après notre auteur, devrait présenter une face exotérique – l'Église – et une face ésotérique ; et, en dépit de sa dégénérescence, la Franc-Maçonnerie serait cette seconde face. Lorsque le Révérend Anderson, celui-là même qui changea la Maçonnerie opérative en Maçonnerie spéculative, mourut en 1739, des rites maçonniques accompagnèrent ses obsèques chrétiennes ; mais à quoi bon ? Que peut au juste signifier un tel amalgame ? Ou bien le christianisme est suffisant, et alors la Maçonnerie est inutile ; ou bien il ne suffit pas, et dans ce cas la seule thèse cohérente et recevable serait celle de Guénon. Mais même alors surgissent des objections ; car si, comme on le voit en lisant Guénon, et ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, la réalisation que vise la Maçonnerie est la même que celle que vise le christianisme, à savoir la restauration intégrale de l'individualité humaine, c'est une de trop : ou l'Église ou la Maçonnerie. Nous avons vu, en effet, en confrontant certains textes de notre auteur, que ce que peut l'ésotérisme maçonnique (l'accomplissement des « petits mystères »), l'exotérisme religieux le peut aussi (le « salut »). Alors, si je suis chrétien, pourquoi me ferais-je maçon ? Nous comprendrions assurément les choses, sans pour autant les accepter, s'il nous était dit que l'ésotérisme maçonnique prend l'homme là où le laisse l'exotérisme religieux : celui-ci conduirait l'homme à la perfection de son individualité ; celui-là aurait mission, à partir de cet Homme primordial, la réalisation des états supérieurs, jusqu'à l'Identité suprême inclusivement ; mais c'est là ce qui n'est pas concédé à l'initiation maçonnique.

11. L'antagonisme qui oppose les catholiques aux Francs-Maçons ne tient pas seulement de la déviation de certaines organisations maçonniques au XIX^{e} siècle, à laquelle Jean Baylot a donné le nom de « voie substituée » – une voie profane ayant été substituée à la voie initiatique ; il s'explique par la prétention qu'élève l'initiation maçonnique à se poser comme un complément du baptême chrétien et de la confirmation. Ce point est tellement important que Guénon croit devoir écrire « qu'il ne peut y avoir d' "initiation" du baptême, etc., pour la bonne raison qu'un rite religieux et un rite initiatique sont deux choses totalement différentes »[29]. Affirmation toute gratuite. Le baptême n'est-il pas une nouvelle naissance[30], une création nouvelle[31] ? N'est-ce pas vivre par lui de la vie du Christ, mourir avec lui pour ressusciter avec lui ? N'est-ce pas le « commencement », l'*initium* ? Un théologien écrit :

[29] *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. I, pp. 224 et 225.
[30] *Jean*, III, 5.
[31] 2 *Corinthiens* V, 17.

> « La confirmation, tout en étant un sacrement spécial, ne mérite ce nom que parce qu'elle est une confirmation du baptême. *L'un et l'autre* sacrements constituent l'initiation en deux étapes à l'eucharistie, tout comme la pénitence est une restauration de cette initiation. »[32]

Il faut, décidément, une assurance peu commune pour oser nier que le baptême, que parfait la confirmation, soit une initiation, un commencement absolu. Mais quoi ! Guénon n'est-il pas infaillible ? Il nous impose l'idée de cette infaillibilité, non point, assurément, parce qu'il est René Guénon, mais parce qu'il représente avec autorité la doctrine traditionnelle :

> « L'infaillibilité, qui n'appartient du reste jamais aux individus comme tels, mais seulement en tant qu'ils représentent la doctrine traditionnelle, est loin d'être une chose extraordinaire et exorbitante, si bien que, comme nous l'avons écrit dans quelqu'un de nos ouvrages, ce qui est étonnant n'est pas que le Pape soit infaillible, mais soit le seul à l'être dans tout le monde occidental. »[33]

12. Est-il maintenant bien nécessaire de nous attarder sur le combat de Guénon contre les catholiques, non contre les catholiques en tant que tels, mais contre ceux d'entre eux qui s'étaient ouvertement déclarés les adversaires de la Franc-Maçonnerie ? Ce que Guénon n'admettait pas, ce n'était point, répétons-le, que ceux-là fussent catholiques puisque, à ses yeux, le catholicisme a toujours été l'exotérisme de la tradition chrétienne et que, dans cette mesure, il le respectait ; bien mieux, ce n'était pas non plus le fait que les exotéristes chrétiens ignorassent l'ésotérisme, car il est fatal que l'exotérisme rejette l'ésotérisme qui le dépasse et qu'il ne comprend pas ; ce qu'il n'admettait pas c'était que, dans leur prodigieuse ignorance, les catholiques se mêlassent de parler des choses relatives à l'initiation. Mais n'est-ce pas là une attitude quelque peu contradictoire ? À partir du moment où l'on admet qu'il est normal que les exotéristes ignorent l'ésotérisme (tandis qu'il est anormal que les ésotéristes ignorent l'exotérisme), ne doit-on pas aussi reconnaître aux exotéristes un certain droit à exprimer ce qui motive leur fin de non-recevoir ? Nous verrions plus aisément l'ésotériste contempler de haut, et sans s'y fourvoyer, l'exotérisme en proie à une agitation qui, au fond, ne l'atteint pas, lui, l'ésotériste. S'abstenir de descendre dans l'arène, c'est le comportement du sage détaché des contingences de ce monde, à moins, bien entendu, que ce sage ne s'estime mandaté ; mais alors par qui ? Par l'anonyme tradition elle-même[34] ? Guénon a beau dire qu'il se refuse à toute polémique, il ne cesse de

[32] *Initiation théologique*, par un groupe de théologiens, tome IV, p. 552.
[33] *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, vol. I, p. 192.
[34] À propos d'un ouvrage fort quelconque, *L'Élue du Dragon*, Guénon écrit par exemple : « Nous ne nous serions pas arrêté si longuement à cette mauvaise plaisanterie, si certains (…) ne s'efforçaient de la faire prendre au sérieux ; mais nous estimons que c'est un véritable devoir de dénoncer les mystifications, lorsque l'occasion

polémiquer lorsqu'il s'agit de la tradition. Or, anti-maçons, les catholiques, et spécialement ceux de la *Revue internationale des sociétés secrètes*, étaient « objectivement » des ennemis de la tradition, non, certes, de la tradition chrétienne, mais de la tradition au sens où l'entendait Guénon. Il est vrai aussi que celui-ci était personnellement l'objet d'attaques incessantes de la part non seulement des catholiques, mais encore de nombreux francs-maçons ; et comme, cependant, il se donnait pour la tradition faite homme, c'est la tradition qui était visée à travers lui. Aussi, au lieu de se consacrer, dans sa retraite du Caire, uniquement à la contemplation « active » du Principe – l'Infini métaphysique identique à la Possibilité universelle – seule attitude digne de celui qui estime qu'au regard de ce Principe la manifestation individuelle est rigoureusement nulle, il sacrifiait une bonne partie de son temps à ferrailler contre ce qu'il tenait pour un néant pur et simple. Et avec quel talent ! Avec quelle vigueur ! Ses adversaires, en outre, n'étaient pas de sa taille ; leurs critiques, le plus souvent, portaient à faux ; ils ignoraient l'envergure de l'homme qu'ils combattaient, et encore plus la profondeur de sa doctrine, si condamnable qu'elle soit.

s'en présente et de quelque côté qu'elles viennent ; surtout à une époque comme la nôtre, où tout ce qui risque d'accroître le déséquilibre mental ne saurait être regardé comme inoffensif (*Ibidem*, vol. I, p. 93). »

CHAPITRE LIII : NÉGATION DE DIEU, NÉGATION DE L'HOMME

1. *Ishwara* est le Seigneur, celui qui gouverne, selon le sens de la racine *ISH*. Poser qu'*Ishwara* est l'être principiel fini et que « le terme sanskrit qui peut être traduit le moins inexactement par "Dieu" n'est pas *Brahma*, mais *Ishwara* »[1] ; poser en même temps que le Soi (*Atmâ*, identique à *Brahma*) transcende infiniment *Ishwara*, parce que l'Être fini non manifesté n'est que l'ensemble des possibilités de manifestation ; tout cela, c'est purement et simplement nier Dieu au sens métaphysique et théologique de ce terme, car Dieu est l'Être infini et non point, comme le soutient Guénon, l'Être principiel fini. *Brahma* est l'Être infini et *Atmâ*, le Soi, n'est, dans l'être humain, que le point – mais combien ce point est immense ! – où l'être humain est uni à Dieu, sans s'y dissiper à la manière d'une illusion. Deux choses doivent être dites simultanément : que nous sommes en Dieu et que Dieu est en nous. Par la première, il est fait implicitement référence à ce fait que, comme en Dieu la relation à la créature est irréelle, Dieu est ce que je suis. Par la seconde, il est rappelé que, comme la relation de la créature à Dieu est réelle, je ne suis pas ce que Dieu est : je suis sa création et non point la réalisation en mode illusoire d'une de ses possibilités. Créer, pour Dieu, c'est amener à l'existence un être qui se reconnaît « autre que lui » et qui, jamais, en aucune façon, ne saurait le « réaliser » en s'annihilant lui-même. Mais cet être doit descendre en soi pour y rencontrer Dieu et consommer une union à Dieu qui préexiste à la connaissance réalisatrice que nous pouvons en avoir sans que jamais il y ait « identité ». Il est important de s'imprégner de l'idée de cette préexistence. « Pour entendre quelle est cette union (…), dit saint Jean de la Croix, il faut savoir que Dieu demeure en toutes les âmes, fût-ce celle du plus grand pécheur du monde et y est présent en substance. Et cette manière d'union est toujours entre Dieu et

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 30.

toutes les créatures, selon laquelle Il les conserve en leur être de sorte que si elle venait à leur manquer, elles s'anéantiraient aussitôt et ne seraient plus. »[2] On le voit aussi, il est non moins important de sauvegarder l'altérité humaine par rapport à Dieu, puisque Dieu, par l'union dont il est ici question, conserve l'être et l'existence à la créature humaine. Enfin, une chose est de savoir que cette union existe, une autre est de la vivre spirituellement en en prenant conscience. Sous la plume de Guénon, les mots « réalisation suprême » signifient union à l'Autre, qui est Dieu et, en vertu de cette union, glorification de l'être humain consommateur de l'union – par la grâce de l'Autre.

2. Lors donc que Shankarâchârya parle du Soi (*Atmâ*), c'est bien de cette union qu'il est question, de cette union opérée et réalisée ; mais comme la lumière qui vient du Christ, vrai Dieu et vrai homme, lui fait défaut, et qu'il n'est éclairé que « dans le secret », l'illustre docteur hindou conclut que le Soi est l'ultime réalité. Il est entré dans la conscience de l'union de son âme spirituelle à Dieu, mais il ne sait pas que Dieu est une Trinité de Personnes, ni que la seconde de ces Personnes s'est incarnée. Et lorsque Guénon se fait l'écho de Shankara, il ne retient que la réalité du Soi, négligeant la Trinité des personnes. C'est en ce sens que Guénon nie Dieu et lui substitue le Soi dont il dit qu'il est au-delà du Principe « divin » de la manifestation. Or cette négation en entraîne deux autres : la négation de l'homme dont, cependant, le Verbe a pris la forme, et la négation de l'amour comme opérateur de l'union effective par la médiation du Christ. Nous nous proposons donc d'examiner ces deux points avant d'arriver à la fin de cette longue étude.

3. Et d'abord, ce qui a trait à la négation de la réalité individuelle humaine. Après la mort, le corps humain se décompose ; il en est de même, nous dit-on, de ce que nous appelons l'âme. La doctrine de la transmigration universelle veut que le seul élément (si l'on peut employer ce terme en l'occurrence) incorruptible et indestructible soit ce qui transmigre d'état illusoire en état illusoire, c'est-à-dire le Soi, l'Infini métaphysique lui-même. Il transmigre parce qu'il est dans l'ignorance, et se demander pourquoi il est dans l'ignorance, c'est poser une question qui relève de l'ignorance et qui est, par conséquent, dépourvue de sens. Quand l'être humain meurt, son psychisme disparaît en se décomposant. Guénon n'admet une certaine stabilité de ce psychisme individuel humain que dans le cas où l'âme est soutenue par la vertu des sacrements religieux. Ce cas est celui que présente le christianisme qui est l'accomplissement des promesses et des prophéties de la tradition hébraïque. (La religion exotérique islamique ne possède rien qui soit l'équivalent des sept sacrements chrétiens.[3]) La stabilité de l'état individuel humain dont nous

[2] *Ascension du Mont Carmel*, livre II, chap. 5.

[3] Est-il utile de répéter que le cas de l'Islam, où l'on ne trouve ni sacerdoce, ni sacrements, mais qui est fondé sur un Verbe écrit, le Coran, exige une étude particulière ? L'opinion qui prévaut, en Islam, est que le Coran est *incréé*. Il est le seul miracle de Mohammed l'Illettré (*ummî*, vierge par rapport à la connaissance descendue en

parlons n'est d'ailleurs que très relative puisqu'elle est appelée à disparaître au terme d'un certain cycle d'existence. Rappelons en quels termes Guénon s'exprime :

> « Lorsque cette dissolution a eu lieu, il n'y a plus d'être humain à proprement parler, puisque c'est essentiellement le composé qui est l'homme individuel ; le seul cas où l'on puisse continuer à l'appeler humain en un certain sens est celui où, après la mort corporelle, l'être demeure dans quelqu'un de ces prolongements de l'individualité auxquels nous avons fait allusion[4] parce que, dans ce cas, bien que cette individualité ne soit plus complète sous le rapport de la manifestation (puisque l'état corporel lui manque désormais, les possibilités qui y correspondent pour elle ayant terminé le cycle entier de leur développement), certains de ses éléments psychiques ou subtils subsistent d'une certaine façon sans se dissocier. Dans tout autre cas, l'être ne peut plus être dit humain puisque de l'état auquel s'applique ce nom, il est passé à un autre état, individuel ou non ; ainsi l'être qui était humain a cessé de l'être pour devenir autre chose, de même que, par la naissance, il était devenu humain en passant d'un autre état à celui qui est présentement le nôtre. »[5]

Ne nous laissons pas induire en erreur par ce terme d' « être » qu'utilise Guénon. Il le dit lui-même dans *Les États multiples de l'être* : ce terme, en toute rigueur, ne peut plus s'appliquer dans son sens propre quand il s'agit de certains états de non-manifestation qui sont au-delà du degré de l'Être pur. Nous avons déjà relevé ce que dit Guénon à ce sujet, à savoir qu'il est obligé, en raison de la constitution du langage humain, de conserver ce terme même en pareil cas, à défaut d'un autre plus adéquat, mais en lui attribuant plus alors qu'une valeur purement analogique et symbolique, sans quoi « il serait tout à fait impossible de parler d'une façon quelconque de ce dont il s'agit », à savoir, tout particulièrement, du Soi qui est au-delà du degré de l'Être. La vérité est beaucoup plus simple, nous l'avons déjà dit ici et ailleurs : l'idée d'être est l'idée-limite au-delà de laquelle on ne peut aller sans se heurter à une négation de caractère absolu ; ce qui est au-delà de l'idée d'être, c'est l'idée de non-être, idée qui se détruit elle-même à l'instant même où on la pose. Il est vrai que

---

lui) ; et en arabe, la fulgurante beauté de ce livre atteste son origine divine. Nous développerons peut-être quelque jour la thèse selon laquelle la fonction de Mohammed est une fonction mariale, non christique. Mohammed a porté en lui le Coran comme Marie a porté le Verbe de Dieu. La postérité d'Abraham est double ; par Isaac, c'est le Verbe incarné, par Ismaël, c'est le Verbe écrit. L'absence de sacrements dans la tradition musulmane n'empêche d'ailleurs pas celle-ci de professer l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps.

[4] « On peut avoir à envisager et, dans certains cas tout au moins, un prolongement et même un prolongement indéfini de l'individualité humaine, etc. (*L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 172). » Rappelons aussi que, pour Guénon, l'indéfini est une modalité du fini. Une durée indéfinie n'est pas une durée sans fin (et sans commencement) ; c'est une durée cyclique qui, en aucune manière, n'est infinie.

[5] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 173.

certains mystiques ont utilisé cette négation pour désigner Dieu ; ils entendaient alors affirmer la transcendance de Dieu par rapport à tout ce qui, n'étant pas lui, est *fini* ; mieux vaut, pensons-nous, comme le fait saint Thomas d'Aquin et comme ne le fait pas Guénon, affirmer la transcendance divine en posant que Dieu est l'Être infini et que lui seul est cela. Mais alors toute la construction métaphysique de Guénon est renversée, puisqu'elle repose sur le postulat que l'Être principiel divin est fini.

4. L'être peut demeurer humain après la mort un certain temps : c'est l'état de « perpétuité dans l'indéfinité du temps ou, en d'autres termes, dans un mode de succession qui est encore du temps, mais un temps qui n'a plus de commune mesure avec celui dans lequel s'accomplit l'existence corporelle ». D'ailleurs, « un tel état n'est pas ce qui nous intéresse particulièrement au point de vue métaphysique »[6]. Pourquoi cet état de « perpétuité » n'intéresse-t-il pas Guénon ? Parce que, dit-il, « il nous faut, au contraire, envisager essentiellement la possibilité de sortir des conditions individuelles et non d'y demeurer indéfiniment ». L'individu qui s'appelle Guénon refuse sa condition individuelle ; il aspire non point même à être Dieu, car être Dieu c'est encore là une bien petite chose lorsque l'on compare l'Être fini à l'Infini métaphysique, mais à être le Soi absolu, pour autant que cette prétention ait un sens. Souvenons-nous de ce qu'écrivait Jacques Maritain : « Elles mentent (ces doctrines que certains Occidentaux nous proposent au nom de la sagesse de l'Orient) parce qu'elles disent à l'homme qu'il peut ajouter à sa taille et entrer par lui-même dans le surhumain »[7].

5. Là est le côté luciférien de la doctrine de Guénon. Le péché de Lucifer fut d'avoir voulu être *comme Dieu*[8], ou, ce qui revient au même, d'avoir refusé d'obéir à Dieu qui, selon le Coran lui avait ordonné d'adorer la forme de l'homme – la forme que le Verbe devait revêtir[9] ; et, ici, par Dieu, nous entendons bien l'Être infini qui n' « a » pas l'être mais qui « est » l'être. Guénon a trouvé dans l'*Adwaita* hindou un enseignement propre à développer la monstrueuse prétention d'être *comme Dieu* – et même plus que cela puisque, dit-il, le Soi transcende l'Être principiel fini qui, selon lui, est Dieu lui-même. Or la doctrine du Soi n'a un sens qu'à la lumière de la Révélation, nous l'avons dit à suffisance. « Mystique naturelle » a-t-on dit de cette sagesse hindoue ; et il m'est arrivé de juger que cette expression n'était pas sans défaut. Pourtant, elle

[6] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 178. Au Soi seul appartient l'éternité, qui ne se distingue pas vraiment de l'immortalité. On voit en quoi la « perpétuité » temporelle s'en distingue (*ibidem*, p. 186) : c'est une durée cyclique, indéfinie et par conséquent finie.

[7] *Les Degrés du savoir*, chapitre premier, 6.

[8] *Somme théologique*, 1a, quest. 63, art. 3, *respondeo*. « Être comme Dieu », dit saint Thomas, peut s'entendre d'une double manière : soit par égalité, soit par similitude. L'ange a voulu ressembler à Dieu en désirant comme fin ultime de sa béatitude ce à quoi il pouvait parvenir par ses forces naturelles et en détournant son désir de la béatitude surnaturelle qu'il ne pouvait recevoir que de la grâce de Dieu.

[9] VII, sourate « *al 'Araf* », 11 à 18.

revêt une signification qu'il faut accepter quand on comprend que la métaphysique de Shankarâchârya représente le maximum de ce que peut l'esprit humain quand cet esprit, s'il n'est peut-être pas absolument abandonné à lui-même par Dieu, n'est en tout cas pas éclairé et informé par la lumière que le Verbe nous a prodiguée en s'incarnant, et en s'incarnant non point de multiples fois, mais une fois seulement, à la fin des temps. Cette précision se rapporte, pour la nier, à la doctrine des *Avatâras* exposée par Guénon au dernier chapitre de ses *Aperçus sur l'initiation* C'est là encore une question dont nous renonçons à faire l'étude. Il suffira de signaler que l'*Avatâra* hindou est *Brahmâ* (au masculin) enveloppé dans l' « œuf du monde » (*Hiranyagarbha*) et que, par conséquent, il n'est nullement la Possibilité universelle, dont nous avons dit qu'elle ne peut être que le Verbe au sein de l'Être infini lui-même, tandis que, pour Guénon, elle est identiquement l'Infini métaphysique, c'est-à-dire le Soi.

6. La doctrine de la transmigration, à laquelle met fin la réalisation suprême, appelée par Guénon « délivrance », supplée en quelque sorte à l'absence de l'idée de purgatoire, là où le Christ est encore ignoré. Ce qui est dit du Soi transmigrant doit être compris comme se rapportant à l'âme humaine après la mort. Amputée de son corps, cette âme ne peut éviter la nécessité de traverser plus ou moins rapidement la manifestation subtile, laquelle, en vérité, est le psychisme cosmique présenté tantôt comme un « air ténébreux » (l'*aer caliginosus* de saint Augustin), tantôt comme un « océan » entourant le monde de la manifestation psycho-corporelle, s'il est exact, comme nous le pensons, que le verset 21 d'*Apocalypse* XXI se rapporte au psychisme cosmique[10], tantôt enfin comme un « feu » (*taijasa*, dans la tradition hindoue).

En l'absence de cette doctrine du purgatoire, qui dit souvent que celui-ci ne diffère de l'enfer qu'en ceci que l'enfer n'a aucune fin tandis que le purgatoire en a nécessairement une[11], l'idée de transmigration du soi s'impose, mais le plus souvent sous la forme dénaturée du réincarnationnisme. Un « moi » ne se réincarne pas ; il ne transmigre pas non plus ; c'est le Soi qui transmigre et la doctrine de la Délivrance implique une succession d'états non humains avant la naissance humaine et après la mort humaine, compte tenu du cas rappelé plus haut d'une certaine persistance du psychisme humain après la mort. Et il est

[10] Rappelons la teneur de ce verset : « Puis je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre avaient disparu, et il n'y avait plus de mer. » On peut comprendre que le ciel nouveau et la terre nouvelle constituent la réalité théocosmique, et que celle-ci exclut le monde intermédiaire de la manifestation purement psychique, lieu où actuellement se font et se défont les formes (mais non les âmes humaines).

[11] Nous avons déjà dit que beaucoup de théologies admettent, en effet, qu'il n'y a, entre l'enfer et le purgatoire, d'autre différence que celle qui vient d'être dite, mais en soulignant que l'enfer est sans espérance, contrairement au purgatoire où l'âme est soutenue par la consolation que ses tourments auront une fin. Cette opinion est ici reçue dans la mesure où nous pensons, comme dit plus haut, que l'enfer est le psychisme cosmique universel qui, actuellement, sépare le monde de la terre (la manifestation spatio-temporelle dans toute son extension) du monde du ciel (où le Christ a son trône) mais qui, en tant qu'il fait obstacle à l'union théocosmique du ciel et de la terre, est appelé à disparaître, devenant alors proprement l'*infernus locus*.

bien entendu que cette succession doit être comprise comme un enchaînement de cause à effet et non comme une suite d'états chronologiquement liés entre eux. Il est aussi entendu, d'autre part, que l'état antérieur à l'état humain ne peut être qu'absolument étranger à notre monde (état « central » ou « périphérique », qui le dira ?) et nullement un état « périphérique » (animal, végétal, etc.) de notre monde. Dans cette perspective, l'état humain n'occupe en aucune façon un rang privilégié dans l'ensemble de l'Existence universelle[12], et c'est cette considération qui nous fait dire que l'œuvre de Guénon comporte une négation de l'homme – de l'homme dont l'expression parfaite est le Verbe incarné[13]. C'est pourquoi, à ces vues commandées par l'idée de transmigration, nous opposons l'enseignement de l'Église du Christ qui nous dit qu'après la mort (la dissociation du composé humain), l'âme, la *psyché*, est dans la nécessité de traverser plus ou moins vite – et même avec la rapidité de l'éclair s'il s'agit d'une âme sainte – le psychisme cosmique « où rôdent les démons ». Il s'agit dans notre vision des choses d'une purification de l'âme individuelle, au terme de laquelle elle est enfin apte à soutenir la vision spirituelle de l'Être infini. C'est en ce sens que nous disons que la manifestation subtile de Guénon est, en réalité, ce que nous appelons le purgatoire.

7. En quoi la transmigration de l' « être » peut-elle concerner n'importe quel individu humain (qui, du reste, est une *personne*) ? Si l'être que je suis, qui se connaît comme tel « moi », est appelé à perdre son individualité et le sentiment de cette individualité, il deviendra quelqu'un d'autre, individuel ou non ; et qu'est-ce que cette modification essentielle peut bien faire à l'individu que je suis ? Que m'importe cet « autre » ? Il n'y a aucun rapport intelligible entre ce que je suis et l'être en lequel je serai changé ; ce changement d'état ne peut concerner que le Soi qui, étant la Réalité suprême, est l'Unique en qui tous les individus humains sont appelés à se changer en s'éteignant ; mais cet Unique – ou plutôt même, comme dit Guénon, ce Zéro métaphysique – ne m'intéresse pas, ne me concerne pas. Pourquoi donc m'ingénierais-je à le devenir ? Il n'y a pas plus de rapport entre ce que je suis et cet autre-que-moi qu'il n'y en a entre l'autre-que-moi, qui m'a précédé, et l'être que je suis. Or j'ignore cet autre dont on me dit que je dérive et l'être que je deviendrai m'ignorera de la même façon. Qui est « délivré », en fin de compte, par la « réalisation suprême » ? Personne. Le Soi n'est pas « moi », ni « toi », ni qui que ce soit ; il est le Tout métaphysique, c'est-à-dire Rien. Mais si l'on me dit que ce Suprême est Dieu, et que ce Dieu s'est révélé par l'incarnation christique, alors nous parlons un tout autre langage ; nous parlons un langage chrétien et non le langage de la

[12] *Les États multiples de l'être*, p. 8.

[13] Pour les musulmans, Mohammed est aussi l'homme parfait ; mais lui-même a dit et a répété que s'il était un Envoyé (*Rasûl*), il n'était qu'un homme comme les autres (et même un homme nullement affranchi du péché) quel qu'ait pu être son degré d'élévation. La perfection mohammedienne, en tout état de cause, ne peut être comparée à celle du Christ. Conçu sans péché, le Christ, incarnation du Verbe de l'Être infini, n'a pas connu le péché.

gnose guénonienne, et dans ce langage chrétien, écartant toute représentation vraiment trop humaine, nous devons dire ceci : la dissolution du composé hylémorphique, laissant l'âme sans le corps, suspend nécessairement, même dans la vision béatifique, les activités qui ne peuvent s'exercer qu'avec le concours des organes corporels. Elle les suspend, elle ne les anéantit pas, et c'est de cette façon que perdure l'individualité humaine jusqu'à la résurrection des corps. Aussi bien, l'âme seule n'est pas l'homme ; l'homme n'est ni seulement le corps, ni seulement l'âme, mais à la fois l'âme et le corps[14]. Si l'âme est immatérielle dans la mesure où elle est essentiellement intelligence (et volonté mue par cette intelligence) et si son incorruptibilité est la conséquence de son immatérialité, néanmoins ce qui était *un homme* disparaît après la mort et ne réapparaîtra qu'à la résurrection des corps.

8. Récapitulons. Les facultés qui demeurent suspendues après la mort, parce qu'alors elles ne peuvent plus s'exercer, faute d'organes corporels, sont celles des sens internes : elles constituent l'*âme sensitive* et sont ainsi appelées parce qu'elles opèrent une jonction entre les cinq sens externes (vue, ouïe, toucher, etc.) et l'intelligence proprement dite. Il faut, ici-bas, pour qu'il y ait connaissance, que les sens externes corporels aient été impressionnés par les objets qu'ils appréhendent. Ces impressions déterminent l'activité des sens internes qui, de droit, appartiennent à l'âme individuelle et sont au nombre de quatre : le *sens commun*, conscience centrale où convergent les perceptions sensorielles de natures diverses ; la *cogitative*, faculté qui forme des représentations par une sorte d'inférence : elle opère des synthèses de représentations individuelles, comme la raison proprement dite (qui, elle, appartient à l'intelligence) fait des synthèses de représentations universelles[15] ; l'*imagination*, qui recueille les images venues des sens externes et qui a le pouvoir de les combiner (imagination créatrice) ; enfin, la *mémoire sensible*, qui a pour fonction de conserver les traces des synthèses opérées par la cogitative : elle est conservatrice et reproductrice d'images. On aura remarqué que nous avons dit « mémoire sensible » ; c'est qu'il existe aussi une mémoire intellectuelle en l'absence de laquelle aucune opération de l'intelligence raisonnable ne serait possible. Il faudrait pour bien faire, esquisser une structure de l'âme humaine en résumant et en commentant saint Thomas d'Aquin ; mais nous en avons dit assez, croyons-nous, pour montrer combien la psychologie aristotélico-thomiste est plus fouillée, plus délicate, plus raffinée que celle de Guénon qui, sur ce point, se borne à suivre l'enseignement du *Sânkhya-darshana*. Il est vrai que Guénon ne manque aucune occasion d'afficher son mépris à l'égard de la psychologie – du moins de la psychologie « scientifique »

[14] *Somme théologique*, 1a, quest. 75, art. 4, *sed contra*.
[15] *Somme théologique*, 1a, quest. 78, art. 4. La cogitative est encore appelée intellect passif, à ne pas confondre avec l'intellect possible, qui appartient à l'intelligence dont ne se distingue pas la raison (*ibidem*, 1a, quest. 79, art. 2, *ad secundum*). Tout animal possède une cogitative (appelée alors *estimative*) ; aucun ne possède une intelligence raisonnable.

qui est véritablement, il faut le reconnaître, une bien pauvre chose. Un des auteurs du *Dictionnaire de la psychologie moderne*, résumant en une demi-page la psychologie de saint Thomas d'Aquin[16], termine par ces mots : « Nous sommes en présence d'une recherche rigoureuse, mais à laquelle nous ne sommes plus habitués, *parce qu'elle est fondée sur le qualitatif et non sur le quantitatif* ». On ne saurait mieux dire. Souvenons-nous que Guénon a donné à un de ses livres les plus pénétrants et dont nous approuvons l'esprit (non sans quelques réserves) – car tout n'est pas à rejeter de l'œuvre de Guénon, bien loin de là – le titre de « *Règne de la quantité* ». Dans l'avant-propos de cet ouvrage remarquable, nous pouvons lire ceci :

> « Parmi les traits caractéristiques de la mentalité moderne, nous prendrons ici tout d'abord la tendance à tout réduire au seul point de vue quantitatif, tendance si marquée dans les conceptions "scientifiques" de ces derniers siècles et qui d'ailleurs se remarque presque aussi nettement dans d'autres domaines, notamment dans celui de l'organisation sociale, si bien que (…) l'on pourrait presque définir notre époque comme étant essentiellement et avant tout le "règne de la quantité" ».

Le « règne de la quantité », c'est celui du matérialisme négateur de l'esprit.

9. Après la mort, la mémoire sensible est suspendue et non, comme le dit Guénon, dissoute ; demeure seule active la mémoire intellectuelle. Mais la mémoire sensible n'est pas abolie, répétons-le ; dans l'âme séparée, elle demeure en puissance, à l'état radical. Un théologien s'exprime en ces termes : « Après la mort, la mémoire sensible ne peut s'exercer avant la résurrection. La mémoire intellectuelle demeure. C'est une mémoire incomplète car, liée au pur intelligible, elle ne peut situer ce qu'elle retient gravé en elle (idées acquises) dans le flux empirique du passé. Mais tout ce que nous avons vécu (nos affections elles-mêmes) ne seront pas oubliées. Nous nous souviendrons de les avoir vécues, l'intelligible en nous étant incorruptible. Seule la composante sensible sera absente pour un temps. »[17] C'est donc, une fois encore, à la résurrection et à la transfiguration de la chair que nous sommes renvoyés pour comprendre ce qu'il en est, après la mort, de l'individu humain – qui est aussi une personne – en quoi cet individu humain se distingue de l'individu purement animal. Toute la sagesse chrétienne se résume en ces mots : « Mort sur la croix d'infamie pour notre salut, le Christ est ressuscité le troisième jour ». Et il est assurément étrange que lorsqu'elle nous parle de la résurrection des corps, la tradition islamique n'insiste pas sur celle du Christ. Il est vrai qu'elle est volontiers docétiste : le Christ n'est mort sur la croix qu'en apparence.

[16] Éditions Marabout, 1967, vol. I, p. 259. L'auteur est le professeur André Amar. - Souligné par moi.
[17] Extrait d'une correspondance privée.

CHAPITRE LIV : L'INDIVIDU ET LA PERSONNE

1. À l'article précédent, nous avons écrit que l'individu humain était aussi une personne ; il convient, en quelques mots – car nous n'ambitionnons pas d'épuiser le sujet – d'éclairer ce dernier point. Nous nous reporterons d'abord à la notion de personne, chez Guénon, et, à cet effet, nous rappellerons que pour notre auteur le Soi est le principe transcendant et permanent dont l'être manifesté, l'être humain par exemple, n'est qu'une modification transitoire et contingente. « Immuable en sa nature propre, le Soi développe les possibilités indéfinies qu'il comporte en soi-même. »[1] Comme nous l'avons dit tant de fois, le Soi est l'Infini métaphysique et, par conséquent, la Possibilité universelle qui lui est identique ; et puisque, en vertu de cette identité, la Possibilité universelle est infinie, nous ne comprenons pas que Guénon dise que le Soi « développe les possibilités *indéfinies* qu'il comporte » ; car, en d'autres occasions, Guénon a bien soin de nous faire comprendre que l'indéfini est une modalité du fini : « Nous disons que l'indéfini ne peut pas être infini, parce que son concept comporte toujours une certaine détermination. »[2] Si l'indéfini n'est pas l'Infini, alors le Soi, qui est l'Infini métaphysique, lequel est la Possibilité universelle, ne saurait développer un nombre *indéfini* de possibilités, mais un nombre infini. Reconnaissons que cette contradiction est corrigée, quelques lignes plus bas par cette déclaration : « *À l'égard de la manifestation*, on peut dire que le Soi développe ses possibilités dans toutes les modalités de réalisation en multitude indéfinie qui sont pour l'être intégral autant d'états différents, états dont un seul, soumis à des conditions d'existence très spéciales qui le définissent, constitue la portion ou plutôt la détermination particulière de cet être qui est l'individu humain. » En effet, pour notre auteur, à l'égard de la manifestation, la Possibilité universelle n'est autre que l'être principiel fini, lequel ne saurait

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 35. Guénon ajoute que le Soi développe les possibilités qu'il comporte par « le passage relatif de la puissance à l'acte ». (Le Soi n'est pas pur Acte d'être.)
[2] *Les Principes du calcul infinitésimal*, p. 19.

développer qu'un nombre *indéfini*, (c'est-à-dire fini) de possibilités. Quant au Soi lui-même, il est le principe de tous les états manifestés (individuels ou supra-individuels) et non manifestés ; et l'ensemble de tous ces états ne saurait être lui-même qu'infini. Le Soi demeure d'ailleurs immuable ; rien ne « sort » du Soi[3], ce qui veut dire que le développement dont on parle n'existe que pour nous et qu'il est en lui-même illusoire. Il y a dans cette manière de voir les choses comme l'écho de cette vérité que la relation de Dieu à la créature est irréelle, si réelle que soit la relation de la créature à Dieu ; mais la distance entre ce qu'enseigne Guénon et ce qu'enseigne saint Thomas est immense, puisque Guénon situe le Soi au-delà de l'Être principiel fini et que, pour saint Thomas, l'Être principiel est *infini et créateur* : c'est Dieu. Et nous savons bien que Guénon ne voit ce que nous appelons Dieu qu'en *Ishwara*, l'Être principiel fini.

2. Or Guénon déclare que le Soi, considéré par rapport à un être, est proprement la Personnalité[4]. On pourrait, il est vrai, dit-il, restreindre l'usage de ce mot au principe des états de manifestation, c'est-à-dire à *Ishwara*, qui est alors la Personnalité divine ; mais on peut l'étendre analogiquement au Soi comme principe de « tous les états de l'être », manifestés et non manifestés. Si nous comprenons bien les choses, le Soi est la Personne absolue et *Ishwara* la Personne relative, bien que divine. En toute rigueur de terme, le mot « personne » s'applique à un être ; et ainsi *Ishwara* peut être conçu comme la « personnalité divine ». Mais dirons-nous que le Soi, qui est au-delà de l'Être, est une personne ? Comment le soutenir ? Néanmoins, et en faisant appel à l'analogie, Guénon s'arroge le droit d'appliquer le mot « personne » au Soi, de la même façon qu'il s'accorde constamment la licence, quand il nous entretient du Soi, de le désigner comme l' « être » : nous avons déjà eu l'occasion d'en faire la remarque à diverses reprises, et c'est encore un point sur lequel nous ne voulons plus insister. Ce que nous devons mettre en évidence, c'est le détournement de sens que Guénon fait subir au mot « personne ». Le chapitre de *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ* où notre auteur fait la distinction fondamentale entre le « Soi » et le « moi » propose la correspondance que voici : le « moi » humain est au Soi ce que l'individualité est à la personnalité. Or le mot « personne » n'a en aucune manière la signification métaphysique que Guénon prend la liberté de lui donner. Dans ce chapitre, nous n'aurons en vue que la personne humaine, sans nous occuper du fait que les anges sont aussi des personnes et que Dieu lui-même est personnel par là qu'il est une Trinité de Personnes ; et ce que nous formons le projet de montrer à nouveau est que ce que nous appelons le « Soi », contrairement à ce qu'écrit Guénon à son sujet, est la « radicalité subjective » de tout être humain, c'est-à-dire le « lieu » de l'unité

[3] « La multiplicité ne sort pas de l'unité, pas plus que l'unité ne sort du Zéro métaphysique, ou que quelque chose ne sort du Tout universel, ou que quelque possibilité ne peut se trouver en dehors de l'Infini ou de la Possibilité totale (*Les États multiples de l'être*, p. 47). »

[4] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 37.

de Dieu et de l'âme humaine, unité dont saint Jean de la Croix et d'autres encore disent qu'elle existe en tout homme, serait-il le plus grand pécheur du monde. Ce « lieu » est le « coeur », comme nous l'avons exposé dans un autre ouvrage, précisément intitulé *L'Illumination du Cœur*, auquel nous nous permettons de renvoyer le lecteur.

3. Nous rappellerons que le thomisme a toujours entendu par le terme « personne », appliqué à l'être humain, l'achèvement de l'individualité et, tout à la fois, le fait que cette individualité exerce un acte d'être. Ce qui, dans l'être humain, exerce cet acte d'être, c'est le *suppôt*. La personne n'est pas le suppôt ; elle résulte du fait que l'individualité s'achève par le suppôt et que celui-ci exerce l'acte d'être (*ipsum esse*). En d'autres termes, la personne est, dans l'être humain, le suppôt dans la mesure où celui-ci exerce un acte d'être qui lui est propre, encore qu'il relève de l'*Ipsum Esse* divin. Dans cette mesure, mais cette mesure seulement, la personne est le suppôt (*sub-positum*, en grec *hypo-stasis*) immédiatement situé (*positum*) sous (*sub*) l'acte d'être que l'individu exerce et qui, pour cette raison (exerçant un acte d'être, un « exister » sous lequel il se trouve), est doué d'activité spirituelle. La personne est distincte du pur acte d'être et distincte de l'individu que le suppôt achève ; elle est ce qu'il y a ici-bas de plus parfait, à savoir ce qui, subsistant dans une nature intelligente, exerce en outre un acte d'être qui fait de l'être subsistant un existant doué d'activité spirituelle.

4. Avec le verbe « subsister » nous retrouvons un problème de terminologie déjà abordé. Rappelons donc ce qui suit. Comme il y a souvent confusion entre les mots « subsistance » et « subsistence », il importe de bien distinguer leurs significations respectives. Partout où il est question d'une substance première humaine (un individu hylémorphique, un composé de forme et de *materia prima*) qui, pour exister, doit d'abord subsister, c'est le mot « subsistence » qu'il faut employer, parce que ce mot désigne l'état de l'être humain avant même l'exercice de l'acte d'être : l'état de subsistence est celui de l'être qui se trouve sous l'acte d'être, à savoir l'état de suppôt. Le mot « personne » s'applique à ce suppôt en tant qu'il exerce l'acte d'être qui en fait un existant[5]. En revanche, quand il s'agit de l'Exister infini (qui ne passe pas, qui dure et se maintient éternellement), quand donc il s'agit de l'*Ipsum Esse* divin, c'est seulement le mot « subsistance » qui convient. Le verbe « subsister » a ainsi métaphysiquement deux sens différents, qui n'apparaissent que dans les deux substantifs distincts qui en dérivent. D'une part, il se rapporte à Dieu, l'Être infini, le seul être subsistant : il signifie alors « être absolument », « persister infiniment comme être parfaitement en acte », et de là se tire le substantif « subsistance ». D'autre part, le même verbe se rapporte notamment[6] à l'être

[5] Cf. le petit résumé de la page 92 de *L'Illumination du Cœur*.
[6] Parce qu'il peut aussi se rapporter à la créature angélique.

humain à l'état de suppôt. Ce qu'il y a lieu de souligner est que l'individu, en tant que suppôt, c'est-à-dire l'individu à l'état de subsistence, n'est point un simple possible ; il se situe entre la simple possibilité (d'être tel ou tel être humain) et l'existant. L'existant humain est la personne en raison du suppôt par quoi l'individu exerce l'acte d'être ; la possibilité (d'être tel ou tel être humain) est un aspect de l'Idée divine (le Verbe) ; et cette possibilité non seulement n'existe pas (sinon métaphoriquement, dans le Verbe divin), mais de plus elle ne subsiste même pas, au sens où nous disons que le suppôt subsiste.

5. Si ces vues correspondent à la réalité, alors doit être corrigé ce que dit Leibniz dans sa *Théodicée*, à savoir que « l'âme et le corps composent un même suppôt, *ou ce qu'on appelle une personne* »[7]. Il est assurément vrai que l'âme et le corps, composant la substance individuelle humaine, qui est « hylémorphique », composent aussi, par le fait même, un même suppôt ; la personne humaine, cependant, n'apparaît que pour autant que le suppôt, qui est en quelque sorte la limite achevant l'individualité, exerce un « exister », un acte d'être », un *actus essendi* – ce dont, d'ailleurs, il n'est jamais privé de faire, même après la mort[8]. Celle-ci, en effet, si elle divise le composé humain, n'abolit pas plus le suppôt qu'elle n'abolit l'individualité, laquelle, quant à l'essentiel, demeure en raison de la forme qui a été individualisée au cours de l'existence terrestre ; mais alors, évidemment, ce n'est plus l'âme et le corps qui composent le suppôt, mais l'âme seulement.

6(a). Il peut arriver, au cours de l'existence terrestre, que l'*Ipsum Esse* se révèle soudain à l'esprit humain avec une intensité foudroyante. Alors tout se passe comme si la créature existait de l'existence même de l'Être infini, ce qui revient à dire que tout se passe comme si elle n'existait plus. C'est le « dévoilement métanoétique » en régime de rigueur, dont il est parlé dans la seconde partie de *L'Illumination du Cœur*[9]. L'exister de l'être humain lui vient de Dieu, qui est l'Exister infini. Lorsque s'accomplit le « dévoilement », celui-ci s'accompagne le plus souvent, et à coup sûr là où est ignorée l'incarnation du Verbe divin, d'une extinction momentanée de l'exister de celui en qui ce dévoilement s'opère. En réalité, l'exister de l'être humain n'est pas aboli ; mais, de même que la lumière d'une bougie n'apparaît plus dans la lumière resplendissante du soleil (nous avons déjà, et maintes fois, fait usage de cette image), de même aussi l'exister de l'être humain, lorsque survient le dévoilement métanoétique, paraît être annulé par l'*Ipsum Esse* divin. Si je dis que le dévoilement dont il est ici question a lieu en « régime de rigueur », c'est qu'il peut aussi avoir lieu en « régime de clémence », ou plutôt en « régime de miséricorde » ; et dans ce cas,

[7] *Essais de Théodicée*, première partie, 59, p. 137 de l'édition Garnier-Flammarion, Paris, 1969. Souligné par moi.
[8] À la condition, toutefois, que l'être, après la mort, soit sorti du purgatoire, comme nous le dirons à la fin de ce chapitre.
[9] Plus particulièrement au chapitre XI de cette seconde partie.

une grâce divine intervient qui préserve de l'anéantissement existentiel la créature à qui l'*Ipsum Esse* est dévoilé ; mais je n'ai aucune expérience d'un tel dévoilement dans la grâce et je ne puis faire état que du dévoilement qui foudroie la créature, de sorte que, momentanément – et à jamais si Dieu lui-même n'intervenait ensuite d'une mystérieuse façon – celui à qui l'Être absolu se dévoile comme le Rigoureux cesse d'être une personne et n'est plus qu'un suppôt : il existe en mode de n'exister point, et c'est cela la simple subsistence. Jamais il ne se produit que le dévoilement rigoureux réduise ou ramène celui qui le subit à l'état de simple possible ; car si, dans la lumière de l'éternité, il apparaît à celui dont je parle qu'il n'existe pas, qu'il n'a jamais existé et qu'il n'existera jamais (et que, plus généralement, rien n'existe, n'a jamais existé, n'existera jamais) toujours est-il qu'il subsiste comme suppôt par là que son exister s'est éteint et que le monde sensible (ainsi que le « moi » psycho-physique de l'être qui subit le dévoilement) subsiste de la même façon, sans exister.

6(b). L'être humain à l'état de subsistence (nous ne voulons pas compliquer le problème en examinant au surplus le cas des créatures angéliques, ni celui des individus non humains de notre monde, animaux, végétaux, etc.) n'est pas encore un être en acte, mais il n'est déjà plus une pure possibilité d'être. Il est l'être capable d'exister par soi (et non dans un autre) et c'est là encore un des sens du mot *subsistentia* ; mais nous ne saurions dire que, s'agissant d'une créature, subsister se dit tout uniment de ce qui existe en soi-même parce que l'être qui subsiste n'existe pas encore. L'existence implique la subsistence, mais la notion de subsistence n'implique pas encore celle d'existence, bien que normalement ce qui subsiste, exerçant un acte d'être, existe aussi. La notion de subsistence implique, de la part du subsistent, l'exercice d'un acte d'être, mais cette implication ne contredit pas le fait qu'une chose est la subsistence et une autre l'existence. Jacques Maritain a fort bien compris cela :

> « L'existence est reçue par l'essence[10] comme l'acte par la puissance. Donc, c'est qu'elle tient en elle-même l'essence hors du domaine de la simple possibilité (…). L'essence ne peut être ainsi tenue hors du domaine de la simple possibilité qu'à la condition d'être portée par la subsistence à l'état de sujet ou de suppôt capable d'exercer l'existence. »[11]

7. C'est en tant que l'essence *lato sensu* (la substance) subsiste au sens qui vient d'être donné à ce verbe qu'elle exerce l'acte d'être qui la fait exister. À cet égard, l'acte créateur divin est double dans sa rigoureuse unité : d'un côté, à

[10] C'est-à-dire par ce que nous avons appelé, dans *L'Illumination du Cœur*, l'essence *lato sensu* (p. 92). L'essence *lato sensu* est *ce* qu'un individu est substantiellement, c'est-à-dire une forme intelligible (essence *stricto sensu*) individualisée par la *materia prima*, d'où viennent les accidents.
[11] *Revue thomiste*, 1954, II.

partir des possibles coextensifs au Verbe, Dieu crée des êtres qui subsistent ; de l'autre, puisqu'il est la vie même, il donne à ces êtres subsistents la vie, c'est-à-dire l'existence. Une analyse complète exigerait que soit examiné ce qu'il en est, du point de vue qui nous occupe, des créatures angéliques et des individus non humains de notre monde ; mais nous avons dit que nous entendions nous limiter à l'être humain. Dans ce cas, l'exister, qui vivifie l'être à l'état de subsistence, a sa source dans l'Esprit-Saint qui descend sur nous, prodigué par le Christ éternel, le Vivant[12]. Ce qui fait qu'un homme existe, c'est l'Arbre de vie qui relie à Dieu chacune des créatures humaines. Le lecteur se souviendra que nous l'avons déjà dit : c'est par rapport à cet Arbre de vie, l'Esprit-Saint, que l'homme occupe une position centrale et non, comme les autres individus de notre monde, une position périphérique ; et dans l'état d'innocence, Adam se trouvait *au pied* de cet Arbre et vivait par lui, à la condition qu'il n'y portât pas la main, car les ressorts divins de la vie et de la mort, du bien et du mal, étaient cachés dans l'Arbre. Or Adam porta la main sur l'Arbre et aussitôt il se connut mortel. Il faut donc que l'homme meure et cette nécessité se présente à lui comme la perte de l'existence. Toutefois, la Miséricorde divine avait arrêté, dès le commencement, que l'homme aurait un Sauveur – le Verbe incarné, cloué sur l'Arbre de la croix et qui, en mourant, fit mourir la mort elle-même. C'est pourquoi, après la mort, l'être humain, s'il est sauvé[13], continue d'exister ; mais ce n'est qu'à la résurrection des corps que son existence sera parfaite, selon que le Christ est la résurrection et la vie. Les Anciens se représentaient l'Hadès comme le lieu d'une vie diminuée menée par des ombres : cette conception ignore la radieuse splendeur de la vision béatifique ; elle est cependant conforme à cette vérité que l'âme individuelle, même ravie par cette vision, n'est pas un homme. Ce que le Christ est venu sauver, ce n'est pas seulement l'âme ; c'est l'homme tout entier.

8. Revenons à notre propos. La substance individuelle reçoit l'exister, l'*ipsum esse*, et en tant que cet *ipsum esse* est reçu, il a une source donatrice qui est Dieu. Mais cet *ipsum esse* qu'elle reçoit, la substance individuelle l'exerce selon qu'il est son bien propre ; et en tant qu'il est exercé, de sorte que la créature existe, cet exister relève de la créature : il est son bien le plus précieux aussi longtemps qu'elle ne se coupe pas de la source de toute existence[14]. Se couper de cette source, c'est aller au devant de la seconde mort et s'y perdre. « Que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux églises : le vainqueur n'aura pas à souffrir de la seconde mort. »[15] Celle-ci est une « extinction » irrémédiable de la créature qui, sans cesser d'être ce qu'elle est,

[12] *Luc*, XXIV, 5 ; *Apocalypse*, I, 18 ; *Hébreux*, VII, 25 ; etc.
[13] Sur cette restriction et sa portée, voir la section 10 de ce chapitre.
[14] Nous avons déjà fait usage de l'image que voici : la créature humaine est un miroir qui reflète la lumière du soleil. Le soleil, source de toute lumière, est Dieu ; la créature (le miroir) reçoit la lumière existencificatrice et l'exerce en la reflétant. Là-dessus, voir *L'Illumination du Cœur*, pp. 155 et suiv.
[15] *Apocalypse*, II, 11.

n'est plus qu'un « résidu essentiel » n'exerçant aucun *ipsum esse* propre, mais subsistant en mode de subsistence sous l'exister divin qui l'écrase. Ce qu'il y a lieu de bien remarquer est que la peine du dam se définit comme la privation de la vision spirituelle de l'Essence divine et que cette définition n'exclut pas – et bien au contraire inclut – le poids de la Présence divine, car Dieu est partout ; seulement, la créature damnée ne participe plus de l'Exister divin ; et le pécheur, en enfer, se trouve à jamais *loin de* Dieu et de son Christ, c'est-à-dire « séparé », coupé, écarté de la source de vie : « Alors il dira aussi à ceux qui seront à sa gauche : retirez-vous de moi, maudits, allez dans le feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ses anges. »[16] C'est ainsi que je conçois l'enfer : le poids infini de l'*Ipsum Esse*, la privation de la vision de l'Essence divine et, tout à la fois, de l'exercice d'un *ipsum esse* propre. Le damné *est*, il ne vit plus ou, du moins, il ne vit plus qu'en mode de ne plus vivre. L'extinction de l'exister individuel n'anéantit ni l'individu ni les souffrances que l'individu peut ressentir ; bien au contraire ; il n'est point de souffrance plus atroce que celle de vivre en mode de ne vivre point :

> « Lorsque l'œil du cœur s'ouvre à la réalité divine (en régime de rigueur) – ce qui revient à dire : lorsque cette réalité se manifeste dans cette haute région de l'âme qu'on appelle cœur ou esprit – ce qui est vu, c'est la non-existence absolue (je ne dis pas le *non-être* absolu) de tout ce qui n'est pas cette réalité et qui, à l'occasion de cette vision métanoétique ou supra-mentale accomplie en mode existentiel ou, si l'on veut, en mode de conscience, subsiste à la manière d'un "résidu essentiel". Et comme cette vision est réalisée en ce lieu où Dieu et l'âme sont un[17], l'esprit métanoétiquement ouvert ne se distingue pas de Dieu ; de sorte que, dans cet état, si l'âme pouvait s'exprimer, elle dirait : "Rien n'existe, n'a jamais existé, n'existera jamais – rien, si ce n'est ce JE éternel dont « je » ne me distingue pas". Voilà ce qu'elle dirait, *en régime de rigueur* du moins, le seul que je connaisse ; mais frappée de stupeur et anéantie, envahie par l'horreur sacrée, elle est muette, et comme morte. »[18]

Le même Dieu bénit et maudit. Il en est ainsi parce que le Verbe – et c'est là la science du Bien et du Mal – présente un aspect de Clémence et un aspect de Rigueur. Hâtons-nous donc de nous jeter aux pieds du Christ sauveur, qui est la Miséricorde, c'est-à-dire la Clémence couvrant la Rigueur ! Tel il fut durant sa vie terrestre, tel il fut sur la croix. Mais à la fin des temps, il reviendra en Justicier, foulant la cuve du vin de l'ardente colère du Dieu Tout-Puissant.[19]

---

[16] *Matthieu*, XXV, 41.
[17] Il s'agit de cette unité dont saint Jean de la Croix, après Ruysbroeck l'Admirable, dit qu'elle existe toujours, même dans l'âme du plus grand pécheur du monde (*L'Illumination du Cœur*, pp. 121 et 122).
[18] *L'Illumination du Cœur*, pp. 197 et 198.
[19] *Apocalypse*, XIX, 11 à 16.

9. L'individu humain est un suppôt (« placé en dessous ») par là qu'il est une essence substantielle à l'état de subsistence et qui, en raison de cet état, est capable d'exister en exerçant un acte d'être, le sien, dont la source est l'*Ipsum Esse* divin. Au sens qui est donné au mot suppôt ici, où nous n'envisageons que la créature humaine, le suppôt est une personne dans la mesure où il exerce un acte d'être. Cela étant, l'état subsistentiel de suppôt implique une relation directe à Dieu et cette relation, assurée par l'Esprit-Saint vivificateur qui descend sur nous du Christ éternel, ne se trouve pas dans les créatures non humaines de notre monde. Pour autant donc que des créatures non humaines de notre monde vivent et existent « périphériquement », le problème se pose de déterminer le mode de vie et d'existence qui est le leur. Nous ne tenterons pas de le résoudre, notre objet étant la personne humaine, et nous achèverons ce chapitre en disant ceci : « Hypostase et suppôt, c'est nécessairement la même chose »[20] et cette « même chose », c'est la *substance première*. La substance première est distincte de la *substance seconde* en ce que celle-ci n'est que la *quiddité* de l'être, exprimée par le genre et la différence spécificatrice : c'est ce que nous avons appelé ailleurs l'essence *stricto sensu*. Au contraire, la substance première inclut la *materia prima* ; elle est l'essence *lato sensu*, c'est-à-dire la substance avec les accidents individualisants. C'est le suppôt, l'hypostase ; ce n'est pas encore la personne. La substance première – s'agissant toujours de l'être humain – est une personne en tant que le suppôt exerce un acte d'être, un *ipsum esse*. L'homme est, ici-bas, la seule personne ; et c'est cet homme-là qui est nié par Guénon.

10. Nous avons écrit plus haut, section 5 de ce chapitre, en note, qu'après la mort, l'homme continuait à être un suppôt exerçant son *actus essendi*, à la condition toutefois qu'il soit sorti du purgatoire. C'est que nous pensons, à la suite de nombreux théologiens, qu'il n'y a, entre l'enfer et le purgatoire, aucune différence d'état sauf que – mais la différence est immense – l'enfer n'a pas de fin tandis que le purgatoire en a une[21]. Or s'il est vrai que le damné est privé de la jouissance d'exercer son acte d'être (il vit en mode de ne vivre point), subsistant en suppôt écrasé par l'*Ipsum Esse* divin, l'âme, en purgatoire, subit cette même privation et ce même écrasement dont elle ne sera libérée qu'au terme de sa purification, quand elle sera apte à voir face à face l'Essence divine. C'est en ce sens, me semble-t-il, qu'il faut comprendre que l'âme, en purgatoire, ne « mérite plus » et ne « satisfait plus », comme on dit, étant en dehors de la voie. Elle est donc entièrement passive ; et si elle connaît, et de terrible façon, l'irréfutable Exister divin, dont elle pâtit pour son plus grand bien, elle est privée temporairement de la vision béatifique de l'Essence divine. Sans doute, en Dieu, essence et Existence sont les deux faces d'une seule et même réalité

[20] *Contre Gentiles*, livre quatrième, XXXVIII (p. 225 du tome IV de l'édition P. Lethielleux).
[21] Saint Alphonse de Liguoré va jusqu'à dire que les âmes pécheresses sont purifiées en enfer (*Œuvres dogmatiques contre les Hérétiques*, tome VII, p. 266 de l'édition Casterman).

(l'*Ipsum Esse* divin et CE que Dieu est sont une même chose) ; cela n'empêche point que la seule connaissance métanoétique[22] de l'Exister divin soit une connaissance encore imparfaite car, en régime de rigueur, ces trois vont ensemble : la connaissance métanoétique de l'*Ipsum Esse* divin, l'extinction de *l'ipsum esse* humain et la privation de la vision de l'Essence divine. Cet état est si extraordinairement douloureux que saint Césaire, dans un de ses sermons, dit que cette peine sera plus dure que tout ce qui peut être pensé, vu ou éprouvé ici-bas. C'est que le dévoilement métanoétique de l'*Ipsum Esse* divin, et ce point mérite qu'on y revienne plus d'une fois, n'empêche nullement le suppôt humain d'*être* avec l'ensemble de ses facultés. Toutefois, après la mort, et avant la résurrection du corps, les facultés sensibles demeurent suspendues, et non point les facultés intellectuelles : et ce sont ces dernières qui pâtissent directement de l'extinction de l'acte d'être de l'âme, que cette extinction soit définitive ou non. Le « feu », dont on dit qu'il tourmente les âmes du purgatoire, et bien plus celles de l'enfer, puisque les premières savent qu'il n'aura qu'un temps, tandis que les secondes savent qu'il ne passera jamais – ce « feu » n'est-ce pas cette extinction et, ensemble, le poids infini de l'*Ipsum Esse* divin ? – ce « feu » du purgatoire a été allumé pour ceux qui sont encore imparfaits et qui ne pourraient soutenir la vision de l'Essence divine. Mais c'est « aussitôt après la séparation d'avec le corps que l'âme sainte voit Dieu face à face, ce qui est la béatitude suprême »[23]. Et, à la fin des temps, le purgatoire disparaîtra, comme le cosmos purement psychique, l'*aer caliginosus* où errent les démons. Alors Dieu et sa création, l'Époux et l'épouse, seront une seule et même réalité *théocosmique*.

[22] Connaissance *métanoétique*, parce qu'elle dépasse incomparablement la connaissance de l'existence de Dieu que la raison démonstrative peut acquérir au prix d'un studieux labeur.
[23] *Contra Gentiles*, livre quatrième, XCI.

CHAPITRE LV : LA PRIÈRE ET L'INCANTATION

1. La troisième négation de Guénon se déduit de son indifférence à l'égard de l'amour. En guise d'introduction à l'examen de cette troisième négation – les deux premières étant la négation de Dieu et la négation de l'homme sur lesquelles nous ne reviendrons plus – nous nous proposons tout d'abord de compléter ce que nous avons dit plus haut à propos de la prière et de l'incantation. Nous noterons, pour commencer, que Guénon ne s'attarde pas sur la question de l'oraison. Elle le gêne dans la mesure où il lui faut, vaille que vaille, ranger l'oraison du côté de l'exotérisme religieux. Or nous savons que l'oraison comporte une multitude de degrés, le dernier étant souvent appelé « le mariage spirituel » : l'âme est transformée en Dieu et ne fait pour ainsi dire qu'un avec lui, sans qu'il y ait « identité »[1]. L'oraison est un sujet très vaste, et nous avons d'autant moins l'intention de le traiter que Guénon le passe pour ainsi dire sous silence, insistant en revanche sur la prière dont, selon nous, la pratique prépare à la vie d'oraison. L'oraison est la voie royale qui mène à l'Être infini en trois Personnes ; mais aux yeux de notre auteur, le degré le plus haut de l'oraison relève encore et toujours de l'exotérisme. De cette façon, le compte des mystiques de l'envergure d'un saint Jean de la Croix se trouve réglé, sans qu'il soit le moins du monde nécessaire d'étudier les témoignages écrits de ces saints que Guénon ne cite jamais. Il se borne donc à opposer la prière à l'incantation, qui est une méthode d'exaltation proprement initiatique ; et c'est de la même façon qu'il oppose la religion à l'initiation et, d'une façon plus générale, l'exotérisme à l'ésotérisme. Or la prière, telle qu'il l'entend, est exclusivement une « demande » :

[1] Le Seigneur reste le Seigneur et le serviteur – ou l'ami, comme dit le Christ (*Jean*, XV, 15) – reste le serviteur (ou l'ami) (Cf. *L'Illumination du Cœur*, deuxième partie, début du chapitre IX). Dans le « mariage spirituel », l'âme est même plus que l'amie : elle est l' « épouse » et Dieu, manifesté en Jésus-Christ, l'Époux.

> « Quant à la prière, nous devons faire remarquer avant tout que, bien qu'on entende le plus souvent, dans le langage courant, ce mot dans un sens très vague et qu'on aille même parfois jusqu'à le prendre comme synonyme d'oraison dans toute sa généralité, nous pensons qu'il convient de lui garder ou de lui rendre la signification beaucoup plus spéciale et restreinte qu'il tient de son étymologie même, car ce mot "prière" signifie proprement et exclusivement "demande" et ne peut sans abus être employé pour désigner autre chose. »[2]

2. Guénon veut bien concéder qu'il n'est pas illégitime, après tout, de demander à Dieu, par la prière, la cessation de ce que l'on souffre de subir (les maux) ou l'obtention de ce que l'on souffre de ne pas avoir (les biens) ; c'est là ce que fait le croyant ordinaire. Mais que vaut cette concession dans un contexte de pensée où l'Absolu est non point Dieu, mais le Soi ? C'est donc un comportement assez médiocre, pour ne pas dire véritablement vain, que celui qui consiste à demander des biens dont on est privé, ou la fin de maux accablants (ce qui revient, en somme, à demander encore certains biens). Et puisque nous en sommes à parler de la souffrance, ne manquons pas de reproduire ce qu'en pense Guénon :

> « Il n'y a rien d'impossible à ce que la souffrance soit, dans certains cas particuliers, l'occasion ou le point de départ d'un développement de possibilités latentes, mais exactement comme n'importe quoi d'autre peut l'être dans d'autres cas ; l'occasion, disons-nous, et rien de plus ; et cela ne saurait autoriser à attribuer à la souffrance en elle-même aucune vertu spéciale et privilégiée, en dépit de toutes les déclamations accoutumées sur ce sujet. »[3]

Ces « déclamations » sont rien moins que les paroles mêmes du Christ au sujet des souffrances qu'il devait endurer[4] et, par conséquent, qu'endureront consciemment et volontairement tous ceux qui auront choisi de le suivre (car les autres aussi souffriront de quelque façon, mais sans savoir pourquoi) ; ce sont aussi les paroles que le Christ a encore dites après sa résurrection, indiquant que ses souffrances avaient été, de toute éternité, inscrites dans le dessein de Dieu[5]. La souffrance est, par excellence, le chemin du salut. Lorsqu'elle est acceptée en union avec le Christ, elle libère du péché. Mais pour admettre cela, il faut se reconnaître pécheur et adorer Celui qui nous a sortis du péché pourvu que nous nous unissions à lui ; or Guénon ignore la notion de péché à laquelle il substitue la notion d'ignorance, et il méconnaît la fonction salvatrice du Christ universel. La souffrance serait une monstruosité si nous ne savions qu'elle est le salaire du

[2] *Aperçus sur l'initiation*, p. 168.
[3] *Aperçus sur l'initiation*, p. 177.
[4] *Matthieu*, XVI, 21 ; *Marc*, VIII, 31 ; *Luc*, IX, 22 ; *Matthieu*, XVII, 12 ; *Marc*, IX, 11 ; *Luc*, XVII, 25.
[5] *Luc*, XXIV, 26 et 46 ; *Actes*, XXII, 3 et XXVI, 23.

péché et que Dieu en a fait le moyen du salut de l'homme : dès lors la souffrance, quelle qu'elle soit, au lieu d'écraser l'homme, le surélève, et ce qui était mort devient vie. Voilà le mystère sublime de la Rédemption : la souffrance et la mort deviennent les moyens mêmes de la béatitude et de la vie.

Que de choses ne faudrait-il pas dire encore ? Mais ce sont là, nous est-il dit, des « déclamations » et même des déclamations sentimentales, ce qui suffit pour que le métaphysicien les exclue de son champ de vision. Pour dire les choses courtement et fortement, Guénon nie la fonction rédemptrice universelle du Christ. Il accepte que la foi en Jésus-Christ et en son Église permette à l'homme de faire son salut ; mais comme, en même temps, il impose à son lecteur l'idée que le salut religieux n'est rien, en somme, en comparaison de la « Délivrance », il égare ceux qui le suivent et qui, séduits par son style prestigieux, abandonnent le Christ.

3. Revenons à notre propos, qui est la prière et l'incantation. Guénon ne semble pas voir (ou bien il refuse de voir) qu'à côté de la première demande (qui, en tout état de cause, est légitime), il en existe une autre – et ce n'est pas encore nécessairement l'oraison au sens technique de ce terme – par laquelle, au lieu de demander, on s'offre : acte d'abandon, de rémission et de détachement, qui n'est nullement du quiétisme ; car si le quiétisme est bien passivité, le don de soi est, lui, une forme de l'activité spirituelle. « Dieu qui nous a créés sans nous ne nous sauve pas sans nous », dit saint Augustin. Cela veut dire que, étant bien entendu que la grâce est première, une activité vigilante, qui engage la volonté, est requise de la part de celui qui prie. Le même Augustin a également écrit que « le libre-arbitre se suffit pour le mal mais, pour le bien, il ne fait rien s'il n'est aidé par la toute-puissante bonté »[6]. C'est que nous sommes infirmes et notre infirmité, dont nous devons prendre conscience, est telle que, dit le Christ : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire »[7]. Nous devons donc nous en remettre à Dieu en toutes choses et en toutes circonstances et cette rémission, qui exige un dur apprentissage, n'est aucunement passivité, comme le soutient Guénon. Sainte Thérèse, pour la citer une fois encore à ce sujet, parle de la « force d'âme » qu'exige la vie spirituelle : « L'amour de Dieu ne consiste pas à verser des larmes, à désirer ces goûts spirituels et ces douceurs qu'on désire tant d'ordinaire, mais à servir Dieu dans la justice, la force d'âme et l'humilité »[8]. Que nous sommes loin de Guénon ! Au mieux, estime-t-il, prier c'est demander « des consolations ou autres faveurs d'ordre sentimental et même quelques fois, veut-il bien ajouter, d'un ordre plus élevé »[9]. Il dit encore que la prière lie entre eux les membres d'une collectivité religieuse, ce qui est exact ; mais c'est pour souligner aussitôt, et une fois de plus, que, quel que soit le désintéressement de

[6] *De corruptione et gratia*, XI.
[7] *Jean*, XV, 5.
[8] *Vie*, chapitre XI.
[9] *Aperçus sur l'initiation*, p. 169.

la prière, ses avantages ne dépassent jamais le domaine de l'individualité, tandis que les organisations initiatiques ont expressément pour but d'aller au-delà de ce domaine.

4. Dans le chapitre des *Aperçus sur l'initiation* consacré à la prière et à l'incantation, on ne trouve nulle part la moindre allusion à l'oraison dominicale, « la prière que nous avons reçue du Sauveur » et cela est encore extrêmement significatif. Cette prière fondamentale se divise en sept articles dont les quatre premiers concernent Dieu et les trois suivants l'homme, dans sa relation à Dieu :

1. Notre père qui es aux cieux,
2. Que ton nom soit sanctifié,
3. Que ton règne vienne,
4. Que ta volonté soit faite sur la terre (ici-bas) comme (elle est déjà faite) au ciel.

---

5. Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien,
6. Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés,
7. Ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du mal.

Un seul article est vraiment une prière de demande : « Donne-nous notre pain quotidien », c'est-à-dire : « Donne-nous chaque jour ce qui est nécessaire pour que nous subsistions, jour après jour, jusqu'à ce que tu nous rappelles à Toi ». Les deux derniers articles sont sans doute aussi, en un certain sens, des prières de demande : « Pardonne-nous nos offenses » et « Délivre-nous du mal » ; mais ils se réfèrent à l'état peccamineux dans lequel nous nous trouvons. Ces considérations qui situent l'homme dans la ligne de sa dépendance vis-à-vis du créateur de toutes les choses, le mal moral excepté, sont absentes des dissertations de Guénon parce que, bien que la prière fondamentale nous vienne du Christ, Guénon refuse la notion « sentimentale » de péché et que, en outre, le Soi transcende Dieu, l'Être principiel fini. Le Christ aurait donc enseigné une prière exotérique, une prière religieuse à la masse de ses auditeurs, et il aurait réservé une doctrine secrète à quelques rares privilégiés. Mais alors que signifient les béatitudes enseignées aux foules ? Et le *beati pauperes spiritu* ? Il est très vrai que le Christ parlait à ses auditeurs « par beaucoup de paraboles ; mais à ses disciples, en particulier, il expliquait tout »[10]. Cela signifie-t-il que le Christ, en secret, exposait la doctrine de la Non-Dualité absolue ? Sa doctrine, qu'il tenait de son Père, était unique et tous étaient invités à s'y rallier, mais tous n'étaient pas également capables de sonder sa profondeur. Il faut en finir avec cette idée d'un christianisme à l'origine ésotérique. La foi du charbonnier est essentiellement la même que celle de saint Thomas d'Aquin ; il y a

[10] *Marc*, IV, 33 et 34.

néanmoins une distance entre les deux : saint Thomas est docteur de l'Église et le charbonnier ne l'est pas. La tunique du Christ est sans couture, « d'un seul tissu depuis le haut jusqu'en bas »[11].

5. Guénon relègue donc la prière dans le domaine de l'individuel religieux. Celle qu'élèvent collectivement les membres d'une société religieuse est une sorte de « force » ou d' « esprit »[12] dont bénéficie chacun dans les limites strictes de son individualité. « On peut regarder chaque collectivité comme disposant, en outre des moyens d'action purement matériels au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire relevant uniquement de l'ordre corporel, d'une force d'ordre subtil (psychique) constituée en quelque façon par les apports de tous ses membres, passés et présents, et qui, par conséquent, est d'autant plus considérable et susceptible de produire des effets d'autant plus intenses que la collectivité est plus ancienne et se compose d'un plus grand nombre de membres. »[13] : considération « quantitative » ajoute Guénon, qui implique qu'il s'agit bien du domaine individuel (corporel et psychique) ; et « chacun des membres pourra, lorsqu'il en aura besoin, utiliser à son profit une partie de cette force, et il lui suffira pour cela de mettre son individualité en harmonie avec l'ensemble de la collectivité dont il fait partie, résultat qu'il obtiendra en se conformant aux règles établies par celle-ci et appropriées aux diverses circonstances qui peuvent se présenter ». Ne dirait-on pas d'une gigantesque banque psychique, où chacun apporte ses épargnes, qui y fructifient, et dont chacun tire son dividende ? Cependant, nous devons reconnaître que Guénon affirme, dans toute organisation exotérique (religieuse ou non), l'intervention d'un élément véritablement « non humain », c'est-à-dire d'une « influence spirituelle » – nous dirions : une grâce divine, si Guénon lui-même employait ce mot : mais il ne l'emploie jamais parce que la grâce vient de Dieu, au sens chrétien du mot Dieu, et que Guénon a toujours soin de s'exprimer de manière à échapper aux « limitations » d'un vocabulaire théologique. Il nous dit que l'« influence spirituelle », qui est non humaine ou sur-humaine, *descend* dans le domaine individuel exotérique et y exerce son action par le moyen de la force collective dans laquelle elle prend son point d'appui. Il existe des sociétés exotériques traditionnelles qui ne sont point religieuses[14] : une « influence spirituelle » (ou faut-il dire « des influences spirituelles » ?) descendra sur les membres de ces sociétés de la même façon qu'elle descend sur ceux des collectivités religieuses, et toujours à la condition que les rites et les prescriptions exotériques soient scrupuleusement observés. C'est une théorie

[11] *Jean*, XIX, 23.
[12] « Bien que, note Guénon, le mot « esprit » soit assurément impropre en pareil cas, puisque, au fond, c'est seulement d'une entité psychique qu'il s'agit.»
[13] *Aperçus sur l'initiation*, p. 169.
[14] Guénon enseigne que l'antique tradition chinoise, qui remonte au légendaire *Fo-Hi*, a été revivifiée à la même époque (VI^e^ siècle avant J.-C.) par Lao-Tseu pour sa partie ésotérique, et par Confucius pour sa partie exotérique. Mais le confucianisme n'est pas religieux, il est social.

générale qui est d'application en particulier dans le cas des organisations religieuses ; mais la conclusion, dans tous les cas, est la même :

> « Les avantages qui peuvent être obtenus par la prière et par la pratique des rites d'une collectivité sociale ou religieuse (rites communs à tous ses membres sans exception, donc d'ordre purement exotérique et n'ayant évidemment aucune caractère initiatique, et en tant qu'ils ne sont pas considérés par ailleurs comme pouvant servir de base à une "réalisation" spirituelle) sont essentiellement relatifs et contingents, mais ne sont pourtant nullement négligeables pour l'individu qui, comme tel, est lui-même relatif et contingent ; celui-ci aurait donc tort de s'en priver volontairement, s'il est rattaché à quelque organisation capable de les lui procurer. »[15]

6. Ce n'est là, cependant, que se conformer, « dans un but intéressé, par là même qu'il est individuel et en dehors de toute considération proprement doctrinale, aux prescriptions extérieures d'une religion ou d'une législation traditionnelle ». La prière, toutefois, est parfaitement licite, « qu'elle soit adressée à l'entité collective (psychique) ou, par son intermédiaire, à l'influence spirituelle qui agit à travers elle ». On voit la pauvre idée que Guénon se fait de la prière dont nous avons dit qu'elle s'épanouit en oraison, selon tous les degrés que comporte la contemplation spirituelle. À cette prière ainsi réduite à un acte purement rituel et intéressé par lequel l'individu, loin de s'ouvrir à l'universalité divine, se cantonne grégairement dans sa médiocrité[16], Guénon va opposer l'incantation.

7. La prière, nous a-t-on dit (en évitant de s'attarder sur l'oraison), est une demande ; l'incantation n'en est pas une et ne veut pas en être une, bien qu'il soit écrit : « Demandez et il vous sera donné, cherchez et vous trouverez, frappez et il vous sera ouvert »[17] ; elle n'est même pas un don de soi, ce qui est une forme élevée de la prière, car cette offrande suppose que celui qui prie s'est uni au Christ qui a fait le don de sa vie et Guénon n'accorde aucune importance à ce genre de considérations. Qu'est-ce alors que l'incantation, qui n'est pas non plus une oraison, puisqu'il paraît que l'oraison ressortit à l'exotérisme religieux, tandis que l'incantation ressortit à l'ésotérisme initiatique ? La réponse est que l'incantation (et Guénon s'excuse de n'avoir pas à sa disposition, en français, un terme plus adéquat) est une « aspiration à l'universel afin d'obtenir ce que nous pourrions appeler, dans un langage d'apparence

[15] *Aperçus sur l'initiation*, p. 171.

[16] Reconnaissons que le chrétien ordinaire, vite en ordre avec sa conscience, est souvent un médiocre. Mais s'il est un médiocre, à qui la faute ? Assurément pas à cette personne qu'est l'Église ; peut-être au « personnel » de celle-ci, pour parler comme Jacques Maritain ; au siècle aussi, c'est incontestable ; enfin à l'homme lui-même, qui appartient à l'Église mais qui est superficiel, intéressé, voire superstitieux et qui, justement, est à sauver. « Allez dans le monde et prêchez l'évangile à toute la terre » (*Marc*, XVI, 15).

[17] *Matthieu*, VII, 7.

quelque peu “théologique” une “grâce” spirituelle, c’est-à-dire au fond une illumination intérieure qui naturellement pourra être plus ou moins complète selon les cas »[18]. Arrêtons-nous à cette sorte de définition. Qu’est-ce qui distingue l’oraison de l’incantation ? N’est-ce pas aussi à une illumination de son cœur que l’orant aspire ? Cette illumination par l’oraison, le mystique la cherche par la mortification et le don de soi. Mais Guénon nous dit que l’incantation, « contrairement à la prière, n’est pas une demande, et même elle ne suppose l’existence d’aucune chose extérieure (ce que toute demande suppose forcément) ». La pensée de Guénon n’est ici pas claire. Croit-il que l’orant s’adresse à un Dieu qui est « extérieur » à lui – une sorte de Père Noël dans un fauteuil de nuages ? Si éloigné qu’il soit des mystiques chrétiens, notre auteur ne peut tout de même pas ignorer qu’ils cherchent Dieu en eux, par une descente opiniâtre en eux-mêmes – l’initiative du mouvement appartenant à Dieu. Qu’est-ce qui fait alors que l’incantation n’est pas l’oraison dont, rappelons-le, le plus haut degré est le mariage spirituel, l’union intime de l’âme et de Dieu ? Avant de chercher à mieux dégager la pensée de Guénon (dont on peut déjà pressentir l’allure, puisque l’incantation vise à la réalisation de l’Identité suprême, et que le Soi est au-delà du principe divin et fini de la manifestation), il importe de remarquer que le mystique chrétien n’est pas seulement celui qui cherche Dieu à l’intérieur de soi, selon que « Dieu demeure en toutes les âmes » ; le mystique chrétien est aussi effectivement celui pour qui Dieu, en la personne humano-divine du Christ, est à l’ « extérieur » de lui. Le sublime mystère est que je suis le contenu de ce que je contiens, c’est-à-dire que ce que je contiens, à savoir Dieu dans la forteresse de mon cœur, me contient dans la connaissance qu’il a de moi : double enveloppement, qui n’est contradictoire qu’en apparence et qui assure à l’individu humain son statut de créature. Si Dieu était seulement « extérieur » à l’être que je suis, il serait certes l’Autre, mais dans une irréductible dualité ; si, au contraire, Dieu était seulement « intérieur » à moi, la dualité disparaîtrait, mais ce serait pour céder la place à un acosmisme radical, celui-là même, en fin de compte, de Guénon. Mais la vérité n’est exclusivement ni du côté de l’intériorité ni de celui de l’extériorité, car ce qui est intérieur doit être aussi extérieur, et inversement ; et l’extériorité est assurée par la réelle et continuelle présence du Christ, vrai homme et vrai Dieu, dans l’Eucharistie :

> « Si quelqu’un nie, dit le concile de Trente, que dans le sacrement de la très sainte Eucharistie soit contenu vraiment, réellement et substantiellement le corps et le sang, ainsi que l’âme *et la divinité* de Notre-Seigneur tout entier ; si, au contraire il prétend qu’il ne s’y trouve que comme un signe ou une figure, ou par sa vertu, qu’il soit anathème (session 13, canon 1). »

[18] *Aperçus sur l’initiation*, pp. 172 et 173.

Ainsi, lorsque le prêtre, ayant consacré valablement, élève l'hostie devant mes yeux, c'est le Christ qui est là, devant lequel je me courbe. Et ainsi encore, Dieu qui est intérieur à moi est aussi extérieur à moi de sorte que, par l'amour, la balance de la connaissance se trouve équilibrée.

8. L'incantation est donc une aspiration vers l'universel, le Soi, qui est totalement « intérieur », car il est bien évident qu'on ne peut saisir, par les sens externes, le Soi qu'il est à peine possible de penser. L'effet de l'incantation est le suivant :

> « Ici l'action de l'influence spirituelle est envisagée à l'état pur : l'être au lieu de chercher à la faire descendre sur lui comme il le fait dans le cas de la prière, tend au contraire à s'élever lui-même vers elle. »[19]

Je doute que tout cela ait un sens. Cette « influence spirituelle » a d'abord été comparée à une grâce, et il est clair qu'une grâce est quelque chose qui, venant de Dieu, descend sur la créature. Maintenant que nous sommes dans le domaine initiatique, l'influence spirituelle « est envisagée à l'état pur » (c'est donc que dans le domaine religieux elle ne présente pas cette pureté) et il faut tendre à s'élever vers elle. (Mais l'oraison, qui est inconcevable sans la grâce, n'est-elle pas, d'une certaine façon, une tension de tout l'être vers son Principe ?) Et comment l'incantation obtient-elle le résultat qu'on attend d'elle ? Par sa vertu propre, il n'y a rien à chercher au-delà :

> « Cette incantation, qui est définie comme une opération tout entière en principe peut cependant, dans un grand nombre de cas, être exprimée et "supportée" extérieurement par des paroles ou des gestes, constituant certains rites initiatiques, tels que le *mantra* dans la tradition hindoue ou le *dhikr* dans la tradition islamique, et que l'on doit considérer comme déterminant des vibrations rythmiques qui ont une répercussion à travers un domaine plus ou moins étendu dans la série indéfinie des états de l'être. Que le résultat obtenu effectivement soit plus ou moins complet (…), le but final à atteindre est toujours la réalisation en soi de l'Homme universel, par la communion parfaite de la totalité des états harmoniquement et conformément hiérarchisée en épanouissement intégral dans les deux sens de l'ampleur et de l'exaltation, c'est-à-dire à la fois dans l'expansion horizontale des modalités de chaque état et dans la superposition verticale des différents états. »

Le mot *dhikr* dérive d'un verbe arabe qui signifie « se souvenir, mentionner, invoquer ». La pratique du *dhikr* a son origine dans le Coran (II, 152) où Allah dit : « Souvenez-vous de Moi, je me souviendrai de vous ». Par la suite, le

[19] *Aperçus sur l'initiation*, p. 173.

dhikr est devenu un rite ésotérique destiné à opérer une concentration effective de l'esprit sur Dieu. Loin de nous la pensée de contester l'efficacité de cet exercice spirituel ! Mais loin de nous aussi ce que dit Guénon lorsqu'il nous présente le *dhikr* comme une « incantation », c'est-à-dire un moyen d'accéder finalement à l'Identité suprême, par là que ce rite repose sur « la science du rythme et de ses correspondances dans tous les ordres »[20]. Et qu'est-ce que cette concentration spirituelle, sinon une forme de l'oraison ? Et le christianisme n'a-t-il pas, pour préparer à l'oraison supérieure, les litanies des saints, le rosaire et la répétition du nom de Jésus ?

10. Du point de vue de l'initiation, le plus bas degré de la spiritualité est celui de la foule de tous ceux qui, « comme les simples croyants des religions, ne peuvent obtenir de résultats actuels que par rapport à leur individualité corporelle et dans les limites de cette portion ou de cette modalité spéciale de l'individualité, puisque leur conscience effective ne va ni plus loin ni plus haut que le domaine renfermé dans ces limites restreintes ». Ceux-là, Guénon n'hésite pas à les appeler « profanes »[21], ce qui met à une place bien singulière les hommes qui se sont consacrés à Dieu, que ce soient des moines, des prêtres ou, comme dit Guénon, de simples croyants[22]. Cependant, il veut bien admettre que parmi ces croyants, il en est un petit nombre qui acquiert quelque chose de plus que la foule des autres : ce sont certains mystiques « que l'on pourrait considérer, en ce cas, comme plus intellectuels que les autres », encore qu'ils ne sortent jamais de leur individualité, quels que soient les « prolongements » de celle-ci. Bref, si « intellectuels » que soient ces croyants ou ces mystiques, ce sont des exotéristes et peu importe le degré de sainteté que l'Église leur reconnaît, puisque l'Église elle-même est une institution exotérique.

[20] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 229.
[21] « Au bas et en dehors de la hiérarchie ainsi établie, il faut mettre la foule des profanes, c'est-à-dire, au sens où ce mot doit être pris ici, de tous ceux qui, comme les simples croyants des religions, ne peuvent obtenir de résultats actuels que par rapport à leur individualité corporelle, etc. (*Aperçus sur l'initiation*, p. 173). »
[22] Étymologiquement, le « profane » est celui qui n'est pas consacré : de *pro*, « devant », et de *fanum*, « lieu consacré, temple ». Le profane est donc celui qui n'est pas entré dans le temple et demeure sur son parvis.

CHAPITRE LVI : CONNAISSANCE ET AMOUR

1. Ni la prière strictement de demande ni l'incantation telle que Guénon nous la présente n'impliquent l'amour de Dieu. La prière de demande, c'est évident, puisque celui qui demande songe avant tout à lui-même, à ses besoins et à ceux à l'égard desquels il éprouve de l'affection : c'est évident, dis-je, parce que, lors même que quelqu'un prie pour la guérison de quelque autre (exemple donné par Guénon), il témoigne de l'amour qu'il porte à cet autre, mais non point de l'amour qu'il doit porter premièrement à Dieu. C'est en Dieu que nous devons aimer ceux qui nous sont chers, par lui et en lui, ce qui signifie tout simplement que l'amour du prochain, même quand ce prochain est un parent immédiat, ne mérite d'être pris en considération et n'a une valeur quelconque que dans la mesure où il est subordonné à l'amour que nous devons avoir pour Dieu. « Tu aimeras ton Dieu de toute la force de ton cœur, de ton âme et de ton esprit ; et tu aimeras ensuite ton prochain comme toi-même pour l'amour de Dieu. »[1] Et si un prochain, quel qu'il soit, fait obstacle à l'amour que nous devons à Dieu, nous devons nous en détacher. Or je ne vois point cet amour de Dieu dans la prière telle que Guénon l'entend. Quant à l'incantation que Guénon oppose à cette prière, elle n'est pas une expression de cet amour, le nom d'Allah serait-il répété mille fois, pour cette raison, que nous avons tant de fois dite, que Guénon ignore Dieu tel que nous le connaissons par la Révélation, comme créateur et comme Père – ce Dieu qui nous a aimés le premier en envoyant son Fils[2]. De la

[1] *Matthieu*, XXII, 37 à 39. En ces deux commandements, qui se trouvent déjà dans l'Ancien Testament (*Deutéronome*, VI, 5 et *Lévitiques*, XIX, 18) tient toute la loi les prophètes. Voir aussi *Marc*, XII, 29 à 31, et *Luc*, 26 et 27, où Jésus définit le prochain par la parabole du bon Samaritain. Le Christ enseigne en outre qu'il faut aller jusqu'à aimer ses ennemis (*Matthieu*, V, 43 à 46 et *Luc*, VI, 27). Saint Thomas d'Aquin expose qu'il est licite d'aimer plus particulièrement telle personne que telle autre (*Somme théologique*), 2a-2ae, quest. 26, art. 6).

[2] Il est aussi significatif à cet égard que certaines écoles musulmanes, mêmes soufies, refusent à l'homme le devoir d'aimer Dieu (qui est cependant à connaître). On ne saurait aimer Dieu, non point parce qu'il n'est pas aimable, mais en raison de son absolue transcendance qui abolit tout rapport affectif entre l'homme et lui. On voit ici encore que ce qui manque c'est la médiation du Christ, véritable *pontifex* (celui qui établit un pont) entre Dieu et l'homme.

lecture de l'œuvre de Guénon nous devons conclure que de deux choses l'une : ou bien Dieu n'est qu'*Ishwara*, l'Être fini, et alors il n'est pas l'Absolu ; ou bien Dieu est l'Absolu, mais c'est alors le Soi. Aussi l'incantation, telle qu'elle nous est présentée par notre auteur, nous apparaît-elle comme une gymnastique de l'esprit destinée non pas à assouplir nos raideurs en face d'un Dieu que nous devons aimer, mais à obtenir la réalisation du Soi et la Délivrance.

2. Cet amour que nous devons à Dieu, et sans lequel il est impossible de le connaître et de connaître que, comme dit saint Jean, il est très précisément l'Amour incréé, c'est la charité, la *caritas* latine qui traduit le grec *agapé* ; et saint Paul nous en a parlé en des termes si magnifiques qu'il vaut la peine de les reproduire, si connus qu'ils soient :

> « Si je parle les langues des hommes et des anges, mais que je n'ai point la charité, je suis un airain qui résonne, une cymbale qui retentit. Et si j'ai le don de prophétie et que je connaisse toutes les choses cachées et toute la science et que j'aie toute la foi au point de transporter les montagnes, mais que je n'aie point la charité, je ne suis rien. Et si je distribue tout ce que j'ai et que je livre ma personne, mais que je n'ai point la charité, cela ne me sert de rien. La charité est patiente, elle est bonne ; la charité n'est pas envieuse, elle ne se vante pas, elle ne s'enorgueillit pas ; elle ne fait rien qui ne soit honnête ; elle ne cherche pas son propre intérêt ; elle ne s'irrite pas, elle ne garde pas rancune du mal ; elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité ; elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout. La charité ne doit pas avoir de fin. »[3]

3. Ce serait manquer à cette charité que de condamner Guénon, j'entends l'homme tel qu'il fut dans le secret de son cœur ; et, d'ailleurs, nous n'avons pas la capacité de juger qui que ce soit de nos semblables. « Ne jugez point afin que vous ne soyez point jugés. »[4] Mais l'œuvre qu'un homme laisse derrière lui, nous pouvons, et nous devons même porter un jugement sur elle. Or l'œuvre de Guénon, nulle part, ne nous invite à la charité, à l'amour dont saint Paul nous fait une peinture si expressive. L'amour est absent de l'œuvre de Guénon, qui parlait toutes les langues et qui possédait la science la plus étendue. Guénon ne cesse de dénoncer le sentimentalisme qui est pour lui ce qu'il y a de proprement individuel dans l'homme. Si le sentimentalisme est un comportement infantile et niais, il a raison ; mais le sentiment est-il toujours cela ? N'a-t-il pas, naturellement, sa place dans l'homme complet, pourvu que cette tendance affective ne constitue pas un obstacle à l'exercice de la connaissance ?

[3] I *Corinthiens*, XIII, 1 à 8. Plus bas, saint Paul dit encore : « Maintenant je connais d'une manière imparfaite, mais alors (après la mort) *je connaîtrai comme je suis connu* », affirmation profonde et qui vaut tout un traité de métaphysique.
[4] *Matthieu*, VII, 1.

Il n'y a aucun sentimentalisme stupide dans la charité qui est le moteur de la connaissance et tout à la fois son terme. L'œuvre de Guénon est incontestablement mue par l'amour de la vérité, puisque nul ne se met en quête de la vérité qui n'ait été premièrement et mystérieusement attiré par elle, et que l'amour est justement cette force attractive qui commande tous nos comportements ; mais si le moteur de l'œuvre de Guénon a été l'amour de la vérité, elle a manqué d'aboutir là où il aurait fallu, je veux dire à la connaissance de l'amour. La connaissance commence par l'amour de la vérité, c'est-à-dire de Dieu, puisque Dieu est la Vérité même, selon que le Christ dit de lui-même qu'il est la voie, la vérité et la vie[5] ; et cet amour de la vérité, qui agit comme un moteur, c'est Dieu lui-même qui l'infuse en nous. Il appartient cependant à l'homme, ainsi mû par la grâce, d'obéir avec humilité aux motions de cette grâce, afin d'accéder à la connaissance de l'amour, lequel est Dieu encore ; car ce qui fait que la connaissance n'est pas vaine, c'est la charité du Christ, charité, comme dit saint Paul, qui dépasse toute conception[6]. L'homme complet ne saurait être ni un aveugle ingambe, ni un paralytique clairvoyant. Si l'aveugle est capable d'avancer vers ce qui l'attire, il ne voit pas, dans l'état de déchéance qui est le sien, le chemin qui conduit au vrai bien, et ainsi il s'égare ; et si le paralytique voit ce chemin dans la mesure où il discerne ce qui est bon et le sépare de ce qui est mauvais, il est incapable de faire un pas par lui-même ; et c'est alors que « je ne fais pas le bien que je veux mais le mal que je ne veux pas, voilà ce que je fais »[7]. Le paralytique clairvoyant est celui qui voit mais qui n'avance pas et, de ce fait, cet infirme reste sur place et se condamne à la mort au lieu de s'élancer vers la vie. Ainsi ni l'amour seulement, ou le désir de ce qui est bon, parce que, sans le secours de la vision, l'aveugle risque d'échouer n'importe où et même de se perdre dans les abîmes ; ni la clairvoyance seulement, ou la connaissance, parce que le paralytique demeure sur place ; – mais l'amour de la connaissance et la connaissance de l'amour, connaissance et amour venant alors de Dieu ; car cette connaissance amoureuse et cet amour sapiential, nous ne les possédons pas de nature : seule la grâce divine peut les donner aux aveugles et aux paralytiques que nous sommes.

4. Saint Thomas d'Aquin dit les choses autrement, et bien mieux. Définissant la charité comme une amitié de l'homme avec Dieu, il montre qu'elle n'est pas en nous naturellement et que nous ne l'acquérons point par nos propres forces, mais qu'elle est diffusée en nous par le Saint-Esprit, amour du Père et du Fils, dont la participation est la charité elle-même, produite en nous : la charité doit être diffusée dans nos cœurs pour que nous aimions Dieu par-dessus tout[8].

[5] Cela, le soufisme le sait, qui désigne Dieu, en tant qu'il se distingue de la création, par le terme *al-haqq* qui signifie à la fois la vérité et la réalité. Il faut même dire davantage. Chez (notamment) un soufi de l'envergure d'Ibn 'Arabî, l'expression *haqiqat al-haqâiq*, la « vérité des vérités » ou la « réalité des réalités » est l'*isthme* (*barzakh*) intermédiaire entre Dieu et la création. C'est le Logos – c'est notre Christ.

[6] *Ephésiens*, III, 19.

[7] *Romains*, VII, 19.

[8] *Somme théologique*, 2a-2ae, quest. 24, art. 2.

C'est ainsi que la charité ou amour est moteur premier. Mais en même temps, la charité ou amour s'achève dans la perfection du don de sagesse (sagesse *donnée*, non sagesse *acquise*). Ce *don* de sagesse est l'objet de l'avant-dernière question – la question 45 – de toutes celles qui, chez saint Thomas, sont relatives à la charité ; et cette sagesse elle-même est une connaissance supérieure tout en relevant de la *caritas* :

> « Celui qui connaît la cause la plus élevée d'une manière absolue, c'est-à-dire Dieu, on dit qu'il est sage dans la mesure où il peut, selon les règles divines, juger et ordonner toutes choses. Or c'est le Saint-Esprit qui donne à l'homme d'avoir un tel jugement : le spirituel juge toutes choses, écrit saint Paul, car l'esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines (*etiam profunda Dei* – I *Corinthiens*, II, 10). Il est donc clair que la sagesse est un don du Saint-Esprit. »

Il est clair aussi que, dans l'homme, Dieu est à l'œuvre au commencement et à la fin. La connaissance ne se meut que par le don de l'amour de la vérité, et elle s'achève par la connaissance de l'amour incréé, connaissance souveraine qui est un don, elle aussi, le don de sagesse. Entre l'*alpha* et l'*oméga* l'homme épelle l'alphabet de la connaissance, mais toujours avec le secours de Dieu.

5. L'œuvre de Guénon est strictement axée sur la connaissance, la connaissance seule. Le dédain dans lequel il tient l'amour, ravalé au rang du sentimentalisme individuel, lui a fait manquer l'essentiel. À l'âge de vingt-quatre ans[9] Guénon avait déjà conçu tout ce qu'il devait, par la suite, détailler en une suite impressionnante de livres tournant tous autour du même objet : la réalisation du Soi par l'initiation. Une telle précocité équivaut à une immobilité fatale. L'homme ne devait plus rien apprendre par la suite, il ne devait qu'enseigner ce qu'il avait appris d'un seul coup et une fois pour toutes – tout en mettant toute sa volonté à obtenir l'Identité suprême par les pratiques initiatiques dont il pensait qu'elles étaient de nature à la lui faire acquérir. C'est pourquoi – à en juger du moins par son œuvre, car je le répète, le secret de l'âme de Guénon nous échappe – la charité n'a jamais progressé en lui, à supposer qu'il en ait jamais possédé les rudiments. Nous savons qu'en amour Dieu a toujours l'initiative ; et le meilleur moyen de faire en sorte que nous soyons un objet d'élection de Dieu, c'est de le connaître par le Christ et, comme l'a fait le Christ, de nous en remettre, dans l'humilité, à la volonté du Père. Il faut donc, premièrement, connaître Jésus-Christ, en méditant sur ses œuvres et, l'ayant connu, l'aimer et le suivre jusqu'au sacrifice suprême s'il le faut. Alors nous connaîtrons le Père, car « celui qui m'a vu a vu le Père »[10]. C'est la

[9] Et même un peu plus tôt peut-être puisque *Le Démiurge*, dont nous parlerons à la fin de cet ouvrage, a été écrit en 1909.
[10] *Jean*, XIV, 9.

connaissance du Christ qui conduit à l'amour incréé. Mais, objectera-t-on, nul ne peut connaître le Christ si, d'abord, le Père ne lui a donné cette connaissance. « Mais vous, qui dites-vous que je suis ? Simon-Pierre répondit : toi, tu es le Christ, le fils du Dieu vivant. Jésus reprit la parole et lui dit : tu es heureux Simon, fils de Jonas, parce que ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux. »[11] Celui donc qui ne reconnaît pas le Christ pourra dire : « Est-ce ma faute si ce bonheur ne m'a pas été donné ? » Observons qu'il ne pose pas la question avec le sérieux qui donnerait à son objection le poids désirable ; car s'il en était autrement, il aurait déjà fait le premier pas, il serait déjà dans la voie, il porterait déjà ses yeux sur celui qui a dit qu'il était la résurrection et la vie[12]. Se demander : « Pourquoi Dieu ne m'a-t-il pas donné la foi ? » et méditer là-dessus, c'est déjà commencer à avoir la foi, c'est déjà cesser d'être le paralytique, c'est déjà être mû par l'amour divin. Quant à ceux qui négligent absolument de formuler le problème, tous les bonheurs du monde peuvent leur advenir : ils n'auront pas avancé d'un pas. Ils sont sages à leurs propres yeux, et intelligents, et il est écrit : « Je détruirai la sagesse des sages, et je réduirai à néant l'intelligence des intelligents »[13]. Ainsi donc, mon frère, toi qui dis ne pas croire, lève-toi, secoue-toi, ouvre les yeux, questionne ! Frappe à la porte, et elle s'ouvrira ! Et ne dis pas que tout cela est inutile puisque l'initiative vient de Dieu : tu seras choisi par là que tu sais déjà que l'initiative vient de Dieu. Ton objection, c'est déjà le commencement de la lumière ; car objecterais-tu si tu ne pensais déjà Dieu ? Mais si tu ne fais rien, si tu ne discutes pas avec toi-même, si tu es l'indifférent, alors aussi tu es le tiède. « Tu n'es ni froid ni chaud ; plût à Dieu que tu fusses froid ou chaud ! Ainsi, parce que tu es tiède, que tu n'es ni froid ni chaud, j'en arriverai à te vomir de ma bouche. » Voilà ce que dit le Témoin fidèle et vrai, le principe de la création de Dieu[14].

[11] *Matthieu*, XVI, 15 à 17.
[12] C'est-à-dire qu'il serait dans le cas de celui dont parle Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé ».
[13] *Isaïe*, XIX, 14, repris dans I *Corinthiens*, I, 19.
[14] *Apocalypse*, III, 14 à 16.

CHAPITRE LVII : CONCLUSION

1. Au terme de cette longue enquête et avant de conclure, nous devons dégager dans l'œuvre de René Guénon ce qui, de notre point de vue, est recevable de ce qui ne l'est pas. Nous devons le faire, cela va de soi, dans un esprit de justice, et cet esprit de justice nous impose comme premier devoir de déclarer qu'un amour sincère, profond, exclusif, anime l'œuvre dont nous avons examiné les thèmes les plus saillants : l'amour de la vérité pour elle-même, et quoi qu'il en coûte. Cet amour intellectuel a pour conséquence une intransigeance inflexible à l'égard de tout ce qui nie la vérité ou simplement la mutile ; et une indifférence parfaite à l'égard de toutes les activités profanes. Et ces positions, prises très tôt et qui n'ont jamais varié, sont exposées dans une langue que certains ont jugée terne et qui, en vérité, est admirable parce qu'elle va toujours droit à l'essentiel et dédaigne les artifices. Guénon n'est pas un poète au sens ordinaire de ce terme, c'est-à-dire qu'il n'aligne pas des mots pour faire part à autrui de ses sentiments ; mais si la poésie est aussi un moyen d'élever l'homme en le tournant vers le sacré, alors Guénon, le logicien et le métaphysicien, est un poète à sa façon, bien que sa vérité ne soit pas la nôtre. Son style saisit comme une proie quiconque est en mesure de le comprendre ; et il est difficile à celui-là d'ouvrir un de ses livres sans être contraint de le lire jusqu'au bout. Style « incantatoire » s'il en fut ; et s'il est glacé, c'est que l'auteur ignore ou veut ignorer l'amour – non point, certes, l'amour de la vérité, mais l'Amour divin dont nous disons, nous, qu'il ne fait qu'un avec cette vérité. C'est à cause de cette ignorance de l'Amour incréé que, si véridique qu'il soit dans son amour de la vérité, Guénon s'est trompé à l'endroit de cette vérité qu'il n'a pas atteinte, l'ayant identifiée avec le Non-Être, le Zéro métaphysique, elle qui est l'Être infini, le Un, le Un sans second et, tout à la fois, la Trinité des Personnes qui ne divise ni l'Essence divine ni l'*Ipsum Esse* divin.

2. Guénon a été comblé des dons les plus riches et les plus variés ; ces dons lui ont permis d'édifier une œuvre d'une implacable rigueur, au moins en apparence, et en tout cas une œuvre telle qu'aucune autre de notre temps ne saurait lui être comparée. Son unique objet est le sacré. C'est pourquoi il se dégage de certains de ses livres, et spécialement des *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, une poésie étonnante, non une poésie de mots, mais une poésie d'idées consistant en des rapprochements surprenants qui ravissent l'esprit. Nous devons regretter ici que l'enchaînement de nos exposés ne nous ait pas donné l'occasion de nous reporter autant que nous l'aurions désiré au livre que nous venons de citer et auquel, vraiment, il ne faudrait changer que peu de choses pour en faire un livre chrétien, en un temps où les symboles dont la Révélation est pleine, « ont été trop souvent rabaissés, pour l'esprit occidental, au niveau de la légende, ou défigurés par excès de rationalisme »[1]. Pour combler dans la mesure du possible la lacune que nous venons de signaler, nous dirons ici quelques mots du symbolisme, en nous référant principalement au chapitre II des *Symboles fondamentaux de la science sacrée*[2].

3. Le symbolisme occupe dans l'œuvre de Guénon une place considérable, mais il faut bien comprendre de quoi il s'agit. Tout d'abord, un symbole n'est pas une figure de style, le moyen de dire par une image (« midi, roi des étés… ») ce qu'une chose est. En un pareil cas, il n'y a pas, entre la chose dont on parle et son image une différence de niveau, tandis qu'entre le vrai symbole et la chose qu'il donne à connaître, il y a, pour ainsi dire, la différence qui sépare le dicible de l'indicible. Le symbolisme n'est rien de littéraire, rien de « profane ». Ce serait également une profonde erreur que de vouloir comprendre le symbolisme à la lumière des théories psychanalytiques, s'agirait-il même de celles de Jung. Guénon haïssait la psychanalyse, en laquelle il voyait une parodie du symbolisme sacré. Le psychanalyste descend dans le bourbier de l'âme, dans ses régions les plus basses et les plus ténébreuses, au lieu d'élever l'âme en lui proposant, par le moyen des symboles, la contemplation des réalités les plus hautes et les plus lumineuses, lesquelles, à l'ordinaire, ne lui sont pas immédiatement accessibles. « Il y a, écrit Guénon, certainement bien plus qu'une simple question de vocabulaire dans le fait, très significatif en lui-même, que la psychologie actuelle n'envisage jamais que le "subconscient" et non le "super-conscient" qui devrait logiquement en être le corrélatif ; c'est bien là, à n'en pas douter, l'expression d'une extension qui s'opère uniquement par le bas. » Les psychologues en arrivent à considérer des états comme d'autant plus profonds qu'ils sont tout simplement plus inférieurs. Or seule la spiritualité est véritablement profonde, puisque seule elle touche au principe et au centre même

[1] Lucien Méroz, *René Guénon ou la Sagesse initiatique*, Plon, Paris, 1962, p. 225.
[2] *Le Verbe et le Symbole*, p. 33. Il s'agit d'un article publié en janvier 1926 dans la revue catholique *Regnabit*, que dirigeait alors le R.P. Anizan. Sauf indications contraires, les citations renvoient à ce texte. On se rendra vite compte que Guénon, dans cet article, s'exprime de manière à ne pas choquer les lecteurs catholiques de la revue.

de l'être[3] ; et c'est pourquoi, dans les interprétations psychanalytiques du symbolisme, ou de ce qui, à tort, est donné comme tel, Guénon décèle un caractère satanique et subversif, au sens particulier qu'il donne au mot subversion. Tout cela, d'ailleurs, exigerait d'être exposé en détail, ce à quoi nous ne pouvons songer. Sur cette question de la psychanalyse et du symbolisme qui est le sien, et qui est une contrefaçon ou une parodie du véritable symbolisme, bien faite pour attirer à elles les foules, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage cité plus haut en note (*Le Règne de la quantité et les signes des temps*), non sans en avoir préalablement tiré l'extrait que voici :

> « La psychanalyse ne peut avoir pour effet que d'amener à la surface, en le rendant clairement conscient, tout le contenu de ces bas-fonds de l'être qui forment ce que l'on appelle proprement le subconscient ; cet être, d'ailleurs, est déjà psychiquement faible par hypothèse, puisque, s'il en était autrement, il n'éprouverait aucunement le besoin de recourir à un traitement de cette sorte ; il est donc d'autant moins capable de résister à cette subversion et il risque fort de sombrer irrémédiablement dans ce chaos de forces ténébreuses imprudemment déchaînées ; si cependant il parvient malgré tout à y échapper, il en gardera du moins pendant toute sa vie une empreinte qui sera en lui comme une souillure ineffaçable. »

Nous ratifions sans réserve ce dur jugement, sans nous expliquer davantage, car à propos de la psychanalyse, dont on sait combien la pratique s'est vulgarisée dans le monde occidental (aux États-Unis particulièrement, où certains établissements entretiennent, à l'intention de leur clientèle, des psychanalystes « de service »), nous devons répéter ce que nous avons dit en d'autres occasions : c'est un sujet que l'on ne peut que signaler en passant parce que, pour être convenablement traité, il exigerait d'amples développements auxquels nous devons renoncer dans un ouvrage d'ensemble comme celui-ci. Nous n'ajouterons que ceci : les auteurs catholiques qui, pour être « à la page », se sont occupés de psychanalyse, cette soi-disant psychologie « des profondeurs », seraient avisés de réfléchir sans parti pris sur ce que Guénon en dit lui-même. À cet égard, nous recommandons tout particulièrement le dernier paragraphe du chapitre du *Règne de la quantité et les signes des temps* intitulé « Les méfaits de la psychanalyse ».

4. Revenons au symbolisme. Qu'est-ce qu'un symbole au sens guénonien de ce terme ? Pour bien le comprendre, il faut être pénétré de l'idée de la correspondance qu'il y a entre les choses d'en-bas et les choses d'en haut. Ce qui, dans un ordre donné, est en bas, exprime quelque chose qui, dans un ordre analogue, est en haut. Une vérité supérieure qui échappe à la pensée discursive et purement mentale, sera saisie synthétiquement par l'esprit qui médite sur un

[3] *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, chap. XXXIV, pp. 222 et suiv.

symbole approprié, lequel n'est en aucune façon une invention humaine, mais, bien au contraire, inscrit nécessairement dans la disposition des choses telle que Dieu l'a voulue. Le symbolisme « apparaît, en premier lieu, comme tout spécialement adapté aux exigences de la nature humaine, qui n'est pas une nature purement intellectuelle, mais qui a besoin d'une base sensible pour s'élever vers les sphères supérieures ». Le cœur humain, cet organe viscéral est, par exemple, le symbole du « lieu » de l'unité de l'homme et de Dieu, dont nous avons parlé à diverses reprises. Toutefois, la prise de conscience *effective et complète* de cette unité ne peut être réalisée que par la médiation du Christ, vrai homme et vrai Dieu ; autrement, comme nous l'avons dit aussi tant de fois, la réalisation de cette unité s'accomplit bien peut-être, mais c'est alors « dans le secret » et dans le « nuage de l'inconnaissance ». C'est pourquoi le symbolisme du cœur s'appuie lui-même sur le symbolisme du Cœur sacré de Jésus. La dévotion au Cœur sacré de Jésus ayant pour objet l'union surnaturelle du Verbe et de l'homme Jésus, n'est donc pas une pratique fade et « sentimentale » (comme dirait Guénon), telle que nous la suggèrent certaines imageries naïves et parfois un peu niaises ; elle conduit, bien au contraire, à la spiritualité la plus haute, à savoir la contemplation de l'unité parfaite du Verbe et de l'homme Jésus qui rend compte, en dernière analyse, de l'unité de toute créature humaine à Dieu. Le symbole du cœur est directement donné par la réalité sensible dans laquelle nous sommes plongés, en ce sens que l'homme pressent, instinctivement en quelque sorte, que si le cerveau est l'organe de la pensée mentale, le cœur est celui de l'amour et de toute connaissance métanoétique. Ainsi, le cœur n'est pas l'image représentative de la connaissance la plus haute, mais la réalité de base qui correspond effectivement à celle-ci. Il est d'autres symboles, comme le *swastika*, le carré et le cercle combinés, le *yin-yang* extrême-oriental, etc., qui sont déjà des idéogrammes auxquels on ne peut assigner aucun « inventeur » humain et qui sont chargés de signification dont s'imprègne celui qui les contemple. D'autres symboles encore ne sont pas visuels, mais sonores, comme le monosyllabe AUM (ou OM par contraction des lettres A et U) dans la tradition hindoue, monosyllabe qui, selon Guénon, représente symboliquement « *Atmâ* et ses conditions »[4] et que, pour notre part, nous considérons comme le symbole de la Totalité théocosmique, et par conséquent aussi comme un symbole du Christ, puisque l'union en une seule personne du Verbe et de l'homme Jésus est le *germe* de cette totalité et la tête du corps mystique[5].

5. Quelle que soit sa nature, le symbole joue un rôle de « base » ou de « support ». « Pour une pure intelligence, écrit Guénon, nulle forme extérieure, nulle expression n'est requise pour comprendre la vérité, ni même pour

[4] *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, chapitre XVII.

[5] Le Sauveur est le *germe* comme on le lit dans *Isaïe*, XLV, 8. Guénon signale la correspondance entre AUM et le Verbe, « lieu des possibles », dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ*, p. 168, notes 1 et 2. Nous faisons naturellement ici les réserves qui s'imposent toutes les fois que Guénon nous parle du Verbe, puisque, au-delà de lui, il place le Soi.

communiquer à d'autres pures intelligences ce qu'elle a compris, dans la mesure où cela est communicable ; mais il n'en est pas ainsi de l'homme » et c'est pourquoi l'intelligence humaine, pour s'élever, a besoin le plus souvent des symboles. La restriction « dans la mesure où cela est communicable » entend réserver le cas où, effectivement, ce qui a été compris est incommunicable, à savoir, dit Guénon, le « secret initiatique »[6]. Quant à nous, nous estimons que ce qui est incommunicable, même par le moyen des symboles, c'est l'essence divine elle-même, vue face à face dans l'union. Nous savons que Dieu est, qu'il est une Trinité de Personnes ; CE que Dieu est, nous ne pouvons le savoir ici-bas ou bien, à supposer que nous le sussions, nous ne pourrions pas l'exprimer. Même Moïse, de son vivant, ne put voir la gloire de Dieu que « de dos »[7]. C'est dans la *Patria* seulement (pour employer une expression chère à saint Thomas d'Aquin) que chacun de nous aura, de l'Essence divine, une connaissance particulière qui lui sera propre, de sorte qu'il y aura encore incommunicabilité d'une vision cependant accordée à tous. Et puisque cette vision sera incommunicable, malgré le fait que chacun saura qu'il contemple le même Dieu que son prochain, l'état du « voyant » sera lui-même incommunicable. C'est ce que veut faire comprendre ce texte de l'*Apocalypse* (II, 17) ; « Au vainqueur, je donnerai une pierre blanche et sur la pierre est écrit un nom nouveau que personne ne connaît sinon celui qui la reçoit ». Hors donc cette Essence divine elle-même, les vérités les plus hautes, celles qui échappent de quelque façon à la pensée mentale, noétique et dianoétique – mais non à la vision métanoétique – sont communicables par le truchement des symboles, y compris le mystère de la Trinité des Personnes, bien qu'il relève, lui, de la Révélation, et dont un symbole est le triangle dont les côtés entourent l'œil de l'éternité. En vérité, tout est symbole. « Le langage lui-même n'est pas autre chose qu'un symbolisme ». La création proclame Dieu parce que, « si le Verbe est Pensée à l'intérieur et Parole à l'extérieur, et si le monde est l'effet de la Parole divine proférée à l'origine des temps, la nature entière peut être prise comme le symbole de la réalité surnaturelle ». Et, à ce propos, nous noterons que Guénon fait remarquer que ce symbolisme a été très couramment pratiqué au Moyen Âge, notamment dans l'école franciscaine et, en particulier par saint Bonaventure. Il ajoute même que l'analogie au sens thomiste de ce mot, c'est-à-dire l'analogie qui permet de remonter de la connaissance des créatures à celle du Créateur, n'est pas autre chose qu'un mode d'expression du symbolisme, mode basé sur la correspondance de l'ordre naturel avec l'ordre surnaturel. On sait en effet que saint Thomas a écrit que « ce qui est attribué à Dieu et aux créatures l'est analogiquement », ce qui, dans la pensée du grand Docteur, veut dire « ni de manière univoque, ni de manière équivoque, mais par relation ou référence à quelque chose d'unique »[8].

[6] *Aperçus sur l'Initiation*, p. 90.
[7] *Exode*, XXXIII, 17 à 23.
[8] *Contre les Gentils*, livre premier, XXXIV.

6. Nous nous bornerons, à regret, à ces quelques notes[9] ; il n'est vraiment pas possible, dans ce chapitre de conclusion, de résumer un ouvrage aussi magistral que *Les Symboles fondamentaux de la science sacrée*, qui regorge littéralement de rapprochements lumineux dont nous aurions tort, nous chrétiens, en ces temps d'universelle médiocrité, de ne pas faire notre profit. Nous devons seulement attirer l'attention du lecteur sur deux points. Le premier est que *Les Symboles fondamentaux* s'inscrivent dans une vue « gnostique » que nous ne pouvons accepter, pour des raisons qui ont été précédemment exposées et sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Le second point est que Guénon fait fréquemment allusion à la tradition primordiale, qui n'est pas autre chose pour nous que la tradition adamique ; et que, souvent, notamment à propos de la tradition atlante, il traite de la question des *yugas*. À ce propos, nous rappellerons que le *manvantara* est divisé en quatre *yugas* et que les durées de ces quatre *yugas* sont entre elles dans le rapport des nombres 4, 3, 2 et 1 de la *tétraktys* pythagoricienne. L'Atlantide est à situer dans le *yuga* qui précède immédiatement le nôtre et qui s'est achevé avec la catastrophe diluvienne. Le dernier *yuga*, appelé *kali-yuga*, s'étend sur une durée de 6 480 années ; et puisque 4 + 3 + 2 + 1 = 10, la durée du *manvantara* est de 64 800 années. Le point de départ de ce calcul est la Grande Année solaire qui est, selon les *Lois de Manou*, de 25 920 années :

$$25\,920 \times 2{,}5 = 64\,800^{10}.$$

Nous ne repoussons pas cette manière de voir, qui réduit l'ère chrétienne à la trentième partie du *manvantara*, puisque :

$$30 \times 2\,160 = 64\,800 ;$$

mais nous avons des raisons de penser que le véritable nombre de la Grande Année solaire, d'ailleurs également donné par les *Lois de Manou*, est 25 704, de sorte que celui de l'ère chrétienne est alors 2 142, ce qui conduit à l'égalité :

$$30 \times 2\,142 = 64\,260^{11}.$$

7. Nous ne pouvons, sans sortir de notre propos, analyser ce problème, ni fournir les raisons qui justifient ce qui précède ; nous reparlerons donc de tout cela, s'il plaît à Dieu, dans un autre ouvrage. Si, cependant, le lecteur veut bien admettre, sous bénéfice d'inventaire, ce qui a été brièvement résumé plus haut,

[9] Sur le symbolisme, voir aussi les chapitres XVI à XVIII des *Aperçus sur l'initiation*.
[10] La Grande Année solaire de 25 920 années ordinaires, est composée de 12 Grands Mois solaires de 2 160 années. En admettant qu'un Grand Mois solaire soit de 30 Grands Jours solaires, un tel Grand Jour compterait 72 années ordinaires.
[11] 2 142 est à 2 160 ce que 119 est à 120, avec : 119 = 7 x 17.

il devient évident que nous sommes à la fin de l'ère chrétienne, c'est-à-dire à la fin des temps. « Nous sommes présentement, écrit Guénon, dans le quatrième âge, le *kali-yuga* ou "âge sombre" et nous y sommes, dit-on, depuis déjà plus de six mille ans, c'est-à-dire depuis une époque bien antérieure à toutes celles qui sont connues de l'histoire classique. »[12] Comme Guénon conçoit le développement cyclique uniquement dans un sens descendant, ignorant parfaitement la fonction sotériologique universelle exercée par le Christ à la fin des temps, ses exposés aboutissent inéluctablement à une condamnation sans appel du monde moderne. On la trouve dans le livre que nous venons de citer en note, mais surtout dans *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. Nous compterions encore ces deux livres pour ce qu'il y a de plus positif dans l'œuvre de Guénon, s'ils avaient été écrits dans un esprit chrétien, ce qui n'est malheureusement pas le cas. Nous le répétons : Guénon ne nie nullement que le Christ soit Homme universel ; il ignore seulement qu'il est aussi le Sauveur universel. Il reste que nous devons constater que le « règne de la quantité » n'a même pas épargné le christianisme, dont le plus haut période est le XIII^{e} siècle. Le modernisme l'enserre comme un étau et semble, dans tous les domaines, avoir raison de lui : sauf exception, il n'y a plus de métaphysique chrétienne, plus de théologie chrétienne, plus d'art chrétien ; du moins, il n'y a plus rien de tout cela qui se présente à nous comme l'expression de la vie spirituelle d'un peuple effectivement relié à son Dieu. Tout le message du Christ est réduit à un moralisme et à un sentimentalisme le plus souvent insipides : il faut bien, ici, employer les mots de Guénon. Les grandes masses, déchristianisées, se nourrissent, comme elles le peuvent, de démocratisme égalitaire et d'utopies scientifiques. Mais cela même n'a-t-il pas été prévu ? « Quand le Fils de l'homme viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? »[13]

8. Le côté positif de l'œuvre de Guénon est donc fort loin d'être négligeable et cette appréciation prend toute sa valeur quand on oppose cette œuvre aux pseudo-philosophies, principalement matérialistes, qui ont, depuis la seconde moitié du siècle passé, égaré jusqu'à la folie ceux qui prétendent faire lever sur la terre des « lendemains qui chantent », alors qu'ils ne font que précipiter l'humanité vers sa fin apocalyptique. Malheureusement, l'œuvre de Guénon est gâtée par des conceptions relatives aux états multiples de l'être et à d'autres sujets que nous avons abordés tout au long de cet ouvrage. Il ne m'appartient pas, il n'appartient à personne de juger Guénon en cherchant à établir comment et pourquoi il a erré, et très tôt, puisqu'à l'âge de vingt-quatre ans cet homme était déjà en possession de tous les éléments doctrinaux qu'il devait par la suite développer. Cette réserve ne doit pas cependant nous empêcher de critiquer l'œuvre, si dure que doive être finalement cette critique. Nous parlons en chrétien. Nous sommes des gens pour qui le Christ est le premier et le dernier,

[12] *La Crise du monde moderne*, p. 15.
[13] *Luc*, XVIII, 8.

comme dit l'*Apocalypse*, l'*alpha* et l'*oméga*, le Vivant, celui qui a été mort, « et voici, je suis vivant pour les siècles des siècles et j'ai les clefs de la mort et de l'Hadès »[14]. C'est pourquoi nous devons rejeter tout ce qui, dans l'œuvre de Guénon, est incompatible avec l'enseignement du Christ. La question qui reste en suspens est bien de savoir comment et pourquoi un homme qui a dit tant de choses vraies et justes a pu se tromper sur l'essentiel ; mais nous n'avons pas la compétence qui nous permettrait d'y répondre. Comment, né chrétien, ce grand esprit a-t-il pu nier le Christ, non en tant que prophète ni en tant qu' « Homme universel », mais en tant que Verbe incarné de l'*Être infini* – et l'Incarnation est unique – et en tant que Médiateur et Sauveur de l'humanité tout entière ? Je ne sais. Je ne veux connaître que l'œuvre.

> « Tout se passe, chez Guénon, comme si la seule intelligence humaine était investie de l'effrayant pouvoir de transmuter toute chose en elle-même et de s'identifier en son sommet avec son principe créateur dont elle est pourtant séparée par l'abîme de la transcendance. Cette "réalisation métaphysique", qui croit toucher à l'Absolu comme le mystique expérimente les profondeurs de Dieu, n'est-elle pas une tragique illusion spirituelle qui se trahit par sa totale méconnaissance de l'ordre de l'amour ? »[15]

9. Il ne fait aucun doute que l'enseignement de Guénon, qui ne porte pas sur une conception « philosophique » du monde, mais sur la nécessité de se délivrer, par l'initiation, d'un monde dont le caractère illusoire est sans cesse dénoncé, que cet enseignement, disons-nous, est une *gnose*. Le mot *gnôsis* signifie « connaissance », mais connaissance dans l'acception la plus élevée de ce terme : non point n'importe quelle connaissance – connaissance de ceci ou de cela – mais la connaissance absolue, l'unique connaissance qu'il y ait lieu de prendre en considération, c'est-à-dire la connaissance salvatrice à laquelle aspire quiconque se pose sérieusement les questions : « Qui suis-je ? D'où viens-je et où vais-je ? Pourquoi suis-je au monde ? Qu'est-ce que je suis venu y faire ? » Ou encore : « D'où vient le mal, et pourquoi le mal ? Le mal ne serait-il pas tout simplement la conséquence de ma condition au sein de ce monde, condition définie par le mot ignorance ? » Le christianisme, nous le croyons fermement, apporte une réponse à chacune de ces questions et, la réponse donnée, le travail « réalisateur » ne fait que commencer. Je ne suis pas « au reposoir » par cela seulement que je sais, par la foi, ce qu'il en est du monde et de Dieu ; je ne suis jamais « au reposoir » car il me faut sans cesse travailler, en imitant le Christ, à devenir, non point Dieu, mais le fils de Dieu par adoption. À ce qu'il paraît, les réponses qui nous viennent du Christ et de son Église ne satisfont point les gnostiques bien que, dans le passé, beaucoup

[14] I, 17 et 18.
[15] Lucien Méroz, *René Guénon ou la Sagesse initiatique*, *op.cit.*, p. 56.

que l'on désigne de ce nom aient appartenu à l'Église catholique, ayant ensuite rompu avec elle, comme Valentin (entre 140 et 145 selon Henri-Charles Puech) ou Marcion de Sinope, du IIe siècle également, excommunié par son évêque. Il nous faut ici introduire une distinction importante. D'une manière très générale, la gnose est la doctrine des « gnostiques » et, selon le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande, « on appelle « gnostiques » plusieurs groupes philosophico-religieux, des deux premiers siècles du christianisme, qui ont été avec celui-ci tantôt dans un rapport d'antagonisme, tantôt dans un rapport de pénétration ». Peut-être conviendrait-il d'être plus précis. Le mot « gnose » couvre des réalités diverses et extrêmement étendues, et cela nous oblige à l'entendre principalement de deux façons. Il y a un gnosticisme chrétien préoccupé d'intégrer Jésus dans ses systèmes multiples et compliqués, et un gnosticisme indépendant du Christianisme, soit qu'il l'ignore, soit qu'il le repousse, soit encore qu'il prétende le dépasser. Plotin pratiquait une gnose tout à fait étrangère au christianisme ; Celse en pratiquait une autre, mais il était l'adversaire d'Origène. Il est vrai que dans ces deux cas nous ne sommes plus au deuxième siècle, qui est celui du gnosticisme chrétien, lequel se présente, au sein du christianisme ou dans son voisinage immédiat, comme une hérésie multiforme que le christianisme orthodoxe, celui des *deux* Testaments, dut combattre incessamment ; car, à la vérité, le gnosticisme que nous qualifions de chrétien est au fond anti-chrétien dans son essence et il naquit le jour où naquit le christianisme. Cette distinction faite entre le gnosticisme chrétien (ou antichrétien) et le gnosticisme indépendant, nous n'en ferons que fort peu usage. Il convenait cependant de l'indiquer, croyons-nous, parce que le concept « gnose » est plus étendu que le concept « gnosticisme » au sens ordinaire de ce mot, c'est-à-dire en tant que ce mot désigne les mouvements philosophico-religieux des deux premiers siècles, tandis que la gnose (*jnâna*, en sanskrit) et les gnostiques au sens large sont de tous les temps. Guénon fut un gnostique, à n'en pas douter, mais non un « gnosticiste », entendant par ce terme barbare tout sectateur du gnosticisme chrétien (ou antichrétien) tels que Basilide, Marcion ou Valentin, pour ne citer que les plus connus et les plus importants.

10. En résumé, du mot « gnose » dérivent les mots « gnosticisme » et « gnostique » ; mais il y a des gnostiques indépendants du christianisme, qui l'ignorent, soit qu'en effet ils n'en aient aucune connaissance, soit qu'ils le rejettent, et des gnostiques chrétiens, des « gnosticistes », qui en tiennent compte et qui prétendent même, à la lumière de l'hellénisme ou de la sagesse orientale, lui restituer sa signification profonde. Ces gnostiques – ces « gnosticistes » – nous les appelons chrétiens en raison de leur volonté d'inscrire le rôle « salvifique » du Christ dans leurs systèmes ; nous pourrions tout aussi bien les appeler anti-chrétiens, puisque l'Église ne les a jamais admis dans son sein : ils trahissaient l'esprit même de la Révélation, qui enseigne que le Christ est l'unique incarnation de l'unique Verbe du Principe sans principe, le

Père. Plotin, qui s'est élevé contre les « gnosticistes » dont nous parlons, n'en est pas moins un gnostique, bien que l'on voie ordinairement dans sa gnose un néo-platonisme plutôt qu'autre chose. Si la gnose est la connaissance pratiquée, à l'intérieur du christianisme (qui la repousse) ou en-dehors de lui par quiconque se consacre à la réalisation du Principe absolu (ou prétend s'y consacrer), Plotin fut en effet un gnostique (non un « gnosticiste ») qui proposait la « réalisation » de l'Un ineffable (au-delà de l'Être) sans le secours du Christ médiateur. Guénon fut aussi un tel gnostique ; mais alors que Plotin comptait trois « hypostases » et s'arrêtait à l'Un, Guénon propose plus radicalement une sagesse qui dépasse l'Un (l'Être principiel fini, *Ishwara*) et vise, au-delà du Un, le Non-Être, le Zéro métaphysique auquel il est proposé de s'identifier. Nous ne songeons donc pas à comparer Guénon à Plotin ; ce serait toute une étude à faire, au terme de laquelle, à côté de certaines ressemblances, nous relèverions des divergences relativement importantes ; mais nous devons au moins noter ceci. Plotin a décanté les systèmes « gnosticiques » qui avaient été établis avant lui et qui tous péchaient par un certain dualisme, et ainsi il a ramené la gnose à ses axes essentiels, en rejetant tout dualisme. À cet égard, Plotin annonce Shankarâchârya et son *jnâna-yoga* rigoureux. Or, chose de prime abord assez singulière, l'œuvre de Guénon n'est pas sans présenter certains traits de ressemblance avec les « gnosticistes », du moins quant aux points de départ que se donnaient ceux-ci (car quant aux systématisations complètes qui découlent de ces points de départ, c'est une autre affaire). Nous savons d'ailleurs que Guénon, en dernière analyse, élimine tout dualisme en faveur d'une Non-Dualité absolue qui se situe en-dehors du monisme panthéistique de Plotin aussi bien qu'en-dehors des dualismes « gnosticiques » ; ainsi, les analogies que nous allons signaler doivent être toujours prises compte tenu du fait que toute dualité, pour Guénon, est forcément illusoire. La question inverse pourrait se poser aussi : dans quelle mesure les dualismes « gnosticiques » du deuxième siècle (et même, ultérieurement, le manichéisme) ne cachent-ils pas, eux aussi, et sinon tous du moins certains, la doctrine plus profonde de la Non-Dualité absolue ?

11(a). Ce gnosticisme des deux premiers siècles de notre ère s'empare du christianisme et l'accommode à sa façon, en rejetant l'Ancien Testament. Le Dieu de l'Ancien Testament est un Dieu imparfait qui, pour former le monde, a utilisé une matière qu'il n'a pas créée et qui est le principe du mal. Ce Dieu des Juifs n'est qu'un démiurge bien au-delà duquel se tient le Dieu inconnaissable que, dit Marcion, le Christ est venu révéler. Pour Basilide, le Principe absolu est également l'Incompréhensible ; il est – et ici nous rejoignons Guénon – le Non-Être au-delà de l'Être qu'il produit, étant aussi la *Panspermia* dont dérivent tous les êtres. À peu de chose près, cette *Panspermia* est, chez Basilide, l'équivalent de la Possibilité universelle de Guénon ; la différence est que, pour Guénon, au-delà des états manifestés qui relèvent de l'Être, il faut encore tenir

compte des états non manifestés, qui relèvent bien de la Possibilité, mais non de l'Être fini. La suite du système de Basilide est assez compliquée et j'abrège ; mais ce qui permet de classer Basilide parmi les « gnosticistes », ce sont les emprunts qu'il fait au judéo-christianisme : Dieu produit un être, le grand *Arkhôn* (principe), qui commet le péché d'orgueil de se considérer comme l'Absolu, introduisant ainsi le mal dans le monde. Ici intervient Jésus, être divin (*éon*) chargé de la rédemption. Chez Valentin, l'origine des choses est également l'Absolu inconnaissable, l'Abîme (*Bythos*) qui est aussi le Silence (*Sigé*), bien que le Silence soit présenté comme le parèdre de l'Abîme. Encore une fois, nous retrouvons Guénon, parce que l'Abîme et le Silence de Valentin correspondent assez exactement à l'Infini métaphysique et à la Possibilité universelle. Dans le valentinianisme, nous assistons également à une chute : un *éon*, la Sagesse (*Sophia*), cède à la tentation de connaître l'Abîme, l'Absolu ; elle engendre de ce fait une fille bâtarde, concupiscence (*hachamot*), et le mal entre dans le monde dont l'*éon* Jésus sera le rédempteur. On voit tout ce qu'il y aurait à dire à propos de ce mythe qui est, en somme, une interprétation fort libre du péché originel.

11(b). Notre dessein n'est pas d'exposer et de commenter les « systèmes » gnostiques, mais de mettre en évidence la coloration gnostique, et même « gnosticique », de la pensée de Guénon. Ce n'est que de notre point de vue, ignorant et illusionné, que l'Absolu – *Brahma* ou *Atmâ*, le Soi – apparaît comme un couple, l'Infini métaphysique et la Possibilité universelle, ou l'Abîme et le Silence (qui, à un stade ultérieur, produira la Parole, le Verbe, le *Logos*). Si l'on comprend, à la suite de Guénon, que la Possibilité n'est qu'une détermination, en fin de compte illusoire elle-même, de l'Infini[16], nous sommes d'emblée en pleine Non-Dualité absolue (*Adwaita*) et par conséquent en plein « acosmisme » : la manifestation est « rigoureusement nulle » au regard du Soi. Si, au contraire, l'on maintient, à l'origine de toutes choses, deux principes distincts l'un de l'autre, les deux « Perfections », active et passive, nous sommes déjà dans le dualisme et par une pente fatale, ce dualisme sera finalement compris en termes de bien et de mal : le premier principe sera « bon » et le second « mauvais ». Si, enfin, nous acceptons la Révélation christique, il n'y a plus ni Non-Dualité absolue ni Dualité absolue, et Dieu sera connu comme une Trinité de Personnes, ainsi que l'enseignent la Révélation et la théologie. Henri-Charles Puech a écrit des pages très fortes sur le thème des deux « Dieux » du gnosticisme, le dieu créateur, démiurgique, le Jéhovah de l'Ancien Testament, pseudo-dieu ayant raté la création – c'est donc un dieu « mauvais » – et le Dieu inconnu, étranger, inconnaissable (mais il faut en arriver à le connaître) qui transcende absolument la création (ou manifestation) et ne soutient aucun rapport avec elle : c'est le Dieu vraiment « bon », celui

[16] Voir *Les États multiples de l'être*, pp. 19 à 22. « Si l'on parle corrélativement de l'Infini et de la Possibilité, ce n'est pas pour établir entre ces deux termes une distinction qui ne saurait exister réellement », etc.

auquel l'homme qui patauge dans le bourbier du devenir doit aspirer, en s'abstenant complètement de toute activité, notamment procréatrice, car n'importe quelle activité, ici-bas, nourrit le mouvement de la roue du devenir. Mais on voit que ce refus d'une vie qui fait horreur, ou bien aboutit, comme chez certains gnostiques, à une indifférence au nom de laquelle on se vautrera dans une immoralité complète, puisque rien n'a d'importance ; ou bien réalise sa perfection lorsque ceci est *vu* et *vécu*, et non point seulement *pensé*, que ce monde est purement et simplement une illusion. C'est alors qu'est accomplie la Délivrance, l'Identité suprême. Le gnosticisme est difficile à cerner parce qu'il ne va pas jusqu'au bout de l'expérience du Soi. Guénon a été jusqu'à poser la nécessité de cette expérience complète et définitive, et il l'a fait très tôt comme l'indique le premier texte qu'il ait écrit, à l'âge de vingt-trois ans (en 1909) et intitulé *Le Démiurge*. Là, il traite du Bien et du Mal (*Si Deus est, unde malum ? si non est, unde bonum* ?), du Principe créateur de la manifestation (plus tard identifié à l'Être fini, *Ishwara*) et de la possibilité qui est donnée à l'homme par la connaissance, la gnose dit-il nettement (et, ajoutera-t-il plus tard, par l'initiation), de « s'affranchir du domaine du Démiurge »[17].

12(a). Il est d'usage, nous l'avons rappelé plus haut, de considérer Plotin comme le premier des néo-platoniciens. Mais qu'est le néo-platonisme, si ce n'est une gnose qui, finalement, se perd dans une sombre théurgie tout imprégnée de magie ? Au sens large, toute gnose se ramène à la doctrine selon laquelle le « spirituel » est celui qui sait « qu'il préexistait à son apparition dans le monde, le temps, le devenir » :

> « Il (le Spirituel) existait et ne cesse ni ne cessera d'exister, au-delà du temps, intemporellement, dans le Plérôme, dans l'*Aïôn*, qui est éternité et perpétuité. Le Plérôme est le lieu où son être subsiste depuis toujours et à jamais, définitivement accompli, a tout ensemble son *arkhê* et son *télos*, où le principe et la fin de son être se rejoignent, s'y confondant, ne faisant qu'un l'un avec l'autre (…). Expliquant pourquoi, dans l'*Apocalypse*, le Verbe est appelé l'*alpha* et l'*oméga*, l'*arkhê* et le *télos*, Clément d'Alexandrie (…) souligne que le seul être dont la fin soit identique au principe est le Logos, le Fils, c'est-à-dire le Christ (…) : "c'est pourquoi le Verbe est appelé *Alpha* et *Oméga*, lui de qui seul la fin devient principe et aboutit de nouveau au principe d'en haut sans jamais en être distant". C'est donc un privilège ontologique jusque-là réservé à Jésus que les auteurs de nos deux Évangiles apocryphes (l'Évangile selon Thomas et l'Évangile selon Philippe) ont transféré au "spirituel", à tous les "Élus".

[17] *Le Démiurge* a été repris dans *Mélanges*, recueil posthume d'articles divers de Guénon (NRF, « Les Essais, CXXIV », 1976).

> Avec eux, un grand pas est franchi : nos passons du christianisme à la gnose. »[18]

Ce qui « subsiste depuis toujours dans l'*Aïôn* », c'est, dit la gnose, ce qui, dans un être, est à la fois *arkhê* et *télos*, principe et fin. De quelque manière que la gnose ait appelé ce « noyau d'éternité », qui est principe et fin, et quels que soient ses enseignements, ce noyau ne correspond évidemment pas au « moi » plongé dans le « bourbier » du devenir et forcément individuel et temporel. L'Évangile apocryphe de Thomas, étudié par Henri-Charles Puech dans le second volume de l'ouvrage rappelé plus haut – Évangile qui est, en fait, un texte gnostique – se ramène à une théorie de l' « Ange » et du « Spirituel », celui-là étant l' « image » (*eïkôn*) éternelle de celui-ci : le salut est obtenu lorsque le « spirituel » rencontre son « Ange » qui d'ailleurs vient au-devant de lui et que l'un et l'autre s'unissent dans un « mariage spirituel » (*pneumatikos gamos*)[19].

Nous n'avons pas à nous attarder sur cette conception du salut, intéressante en soi, certes, mais en dehors de notre propos. La leçon finale de Plotin est qu'il faut se dégager du « bourbier » et, par un acte de l'intelligence et de la volonté qui produit l'extase, réaliser l'Un ineffable, principe, qui est aussi fin, que tout homme *est* au fond de lui-même bien qu'à vrai dire cet Un, Dieu, ne soit même pas l'être dans sa plus grande indétermination : pour Plotin, l'être implique essentiellement une pluralité et l'Un est tellement Un qu'il n'a aucune pensée ni conscience, selon que tout acte d'intelligence suppose essentiellement la dualité du sujet connaissant et de l'objet connu[20]. Lorsque nous arrivons à Guénon, l'Absolu n'est même plus l'Un, puisqu'il est le Non-Être et le Zéro métaphysique, et le salut devient « Délivrance » par la dissipation totale de l'ignorance : la connaissance (*gnôsis*) est donc toujours primordiale, et son effet dernier est de réaliser l'Identité suprême, le Soi. À ces diverses conceptions gnostiques, nous opposons la Révélation, car le *Christ seul*, comme dit Clément d'Alexandrie[21], *est le Commencement et la Fin* ; et si, avant la venue du Christ, ou après cette venue, certains (ainsi Plotin, nous le verrons encore) ont effectivement réalisé le « retour » à l'Absolu, cela ne peut être expliqué que par le Christ, quand même le Christ serait inconnu, ou même méconnu de bonne foi : dans ces deux cas, le Christ agit « dans le secret » et voilà comment nous

[18] Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, NRF, Paris, 1978, volume II, pp. 107 et 108.
[19] Si c'était ici le lieu de le faire, nous montrerions qu'un certain soufisme, principalement chi'ite, celui-là même que, avec prédilection, a étudié Henry Corbin, se rapproche fort de cette gnose.
[20] « Ce qui a conscience de soi, ce qui se pense soi-même, est au second rang ; si un être a conscience, c'est pour s'unir à lui-même par cet acte ; s'il apprend à se connaître, c'est qu'il se trouvait ignorant de lui-même ; à cause du défaut de sa propre nature, il ne s'achève que par la pensée. Il faut donc enlever la pensée au Premier ; la lui attribuer, c'est lui enlever sa réalité et lui prêter un défaut (Troisième *Ennéade*, IX, 9). » Dans la cinquième *Ennéade*, VI, Plotin démontre par dix arguments qu'au-delà de la Pensée, il est nécessaire de poser un Principe dont la simplicité et la perfection excluent cette pensée.
[21] *Stromate*, IV, chap. XXV, 157.

comprenons l'erreur de l'Évangile de Thomas : l' « Ange », qui vient à la rencontre du « moi », tandis que le « moi » s'élève vers lui, c'est le Christ en qui tout homme trouve son Modèle éternel ; et ainsi, l'Ange n'est pas l'« image » du « moi » individuel ; c'est celui-ci qui est une certaine image du Verbe à nous révélé par l'Incarnation ; et, effectivement, doit être accompli un « mariage spirituel » entre cette image et son éternel Modèle christique. Nous voyons alors où est l'erreur de Plotin lorsqu'il dit que « ce qui a conscience de soi, ce qui se pense soi-même, est au second rang » ; car le Christ est le Verbe incarné, et lui seul est cela ; et le Verbe est, dans l'unité de l'Esprit-Saint, ce que le Principe sans principe, le Père, connaît éternellement quand il SE connaît, et il est aussi la Parole qui dit cette connaissance.

12(b). Aux yeux de beaucoup, et notamment d'Étienne Gilson que nous citons[22], les doctrines gnostiques « représentent assez bien la matière confuse dont Plotin devait être le démiurge. En les métamorphosant en philosophie, il leur a conféré forme, ordre et intelligibilité ». Autrement dit, Plotin organisa le chaos des spéculations « gnosticiques » et en tira un « système » que l'on peut discuter et refuser mais qui, en tout cas, a le mérite d'être cohérent. Les gnostiques du siècle précédent tenaient à incorporer Jésus dans leurs conceptions philosophico-religieuses ; ils tentaient de concilier la connaissance et la foi. Plotin, dont le maître, Ammonius Saccas, était peut-être un chrétien renégat (l'hypothèse en a été faite), écarte résolument la foi en Jésus-Christ médiateur et sauveur et ne retient que la connaissance, tandis qu'Origène, son condisciple à l'école d'Ammonius[23], axe tout aussi résolument sa connaissance sur la foi en Jésus-Christ. Dans l'œuvre de Guénon, le Christ, sans être cependant rejeté, ne tient qu'une place véritablement insignifiante. Aussi, et en dépit des rapprochements que nous avons esquissés entre notre auteur et certains « gnosticistes » (Basilide, Valentin), Guénon, pas plus que Plotin, n'est en vérité un « gnosticiste » et l'un et l'autre sont des gnostiques au sens exact de ce terme, je veux dire des esprits exclusivement voués à la connaissance comme seul moyen de salut ou de « Délivrance »[24].

12(c). Dans son livre *En quête de la Gnose* auquel nous renvoyons le lecteur désireux d'approfondir le problème du gnosticisme, malgré la position phénoménologiquement neutre adoptée par l'auteur[25], Henri-Charles Puech

[22] *La Philosophie au moyen âge*, *op.cit.*, p. 39.

[23] Plotin était plus jeune de vingt ans qu'Origène. Malgré ce que rapporte Porphyre dans sa *Vie de Plotin* (3 et 14), il n'est pas absolument certain que se connurent ces deux grands esprits, les plus grands sans doute de l'hellénisme finissant. La question est discutée (cf. Jean Daniélou, *Origène*, La Table ronde, Paris, 1948, pp. 89 et suiv.).

[24] Aux dires de Porphyre (*Vie*, 23), Plotin réalisa la connaissance de Dieu « en acte et non en puissance » quatre fois, « pendant que je fus avec lui » (c'est-à-dire entre 263 et 268). Cette connaissance est celle de l'*Ipsum Esse* divin : connaissance métanoétique en régime de clémence, union extatique, dont nous avons tant de fois parlé, propre à la mystique « naturelle ».

[25] Nous voulons dire par là que l'auteur se plie strictement à la discipline qui consiste à aller « aux choses mêmes » – ici les documents écrits – sans faire intervenir une opinion qui ne découlerait pas de la seule étude

rappelle la définition du gnosticisme proposée, en 1886, par Adolf von Harnack : « La grande différence (entre le christianisme catholique et le christianisme gnostique) consiste essentiellement en ce que les conceptions gnostiques représentent une sécularisation portée à son plus haut point, une hellénisation radicale du christianisme, avec rejet de l'Ancien Testament ; le système catholique une hellénisation qui s'est faite graduellement et en conservant l'Ancien Testament. » Mais comme l'a fait remarquer Hans Lietzmann[26], ce n'est pas assez dire que de parler d'hellénisme : la gnose est une *régression vers ses origines orientales, une ré-orientation extrême du christianisme*. Quelles qu'aient été au demeurant les intentions des gnostiques des deux premiers siècles de notre ère (et il n'y a aucune raison de les considérer comme mauvaises), le gnosticisme se présente « objectivement » à nous sous l'aspect d'une offensive menée avec l'énergie du désespoir par Quelqu'un déterminé à détruire, mais en vain, le christianisme « par le dedans » et à adultérer le message du Christ en le noyant dans des conceptions d'origine orientale. Et cela commence tôt puisque l'*Apocalypse* (II, 8) nous parle des Nicolaïtes et les *Actes des Apôtres* (VIII, 9 à 24) de Simon le Magicien qui voulut *acheter* le pouvoir miraculeux des Apôtres ; et cela se poursuivit longtemps, malgré les combats acharnés menés par Tertullien, saint Irénée et d'autres encore ; car, au-delà des grands gnostiques du temps d'Hadrien, le gnosticisme sévit durant plusieurs siècles en Espagne, en Mésopotamie, en Arménie, en Égypte, et réapparut plus tard, en Europe même, avec les Bogomiles, les Cathares et autres hérétiques[27] ; et Guénon, finalement, est un hérétique du même genre. On lui a fait ce reproche, à quoi il répondit que l'on ne peut être hérétique qu'au sein de sa propre tradition : or Guénon n'était plus chrétien ; il était musulman. Soit. Mais ne doit-on pas dire alors que Guénon avait renié le christianisme de son enfance ?

12(d). Au III^e^ siècle, après les excès des « gnosticistes » du siècle précédent, Origène et Plotin sont exemplaires. Nous avons vu que Plotin a été le « démiurge » qui a ordonné le chaos gnosticique. C'est un gnostique, un néo-platonicien gnostique. Quant à Origène, nous ne pouvons mieux faire que de citer les dernières lignes de l'ouvrage que Jean Daniélou lui a consacré :

> « Origène est quelqu'un qui a rencontré le Christ, et c'est cette expérience religieuse, cette familiarité avec le Christ ressuscité qui est toute sa vie. On a remarqué que ce grand spéculatif a, quand il parle du Christ, une

comparative de ces documents. Quelles que soient ses convictions personnelles, H.-C. Puech entend faire œuvre « objective » de savant, non point de métaphysicien ou de théologien.

[26] Sur tout ceci, cf. *En quête de la Gnose*, vol. I, pp. 143 et 144. Notons au passage l'expression de « système catholique »…

[27] Il faudrait citer encore Mani qui est, lui aussi, un représentant de la gnose, et dont l'hérésie cathare est la lointaine postérité. On sait que les « Parfaits » du manichéisme devaient renoncer au plaisir, au travail et au mariage, c'est-à-dire rejeter complètement le monde parce qu'il voile l'Absolu. Le dualisme manichéen cache une doctrine de la Non-Dualité absolue. On sait que Mani (240-274) avait voyagé en Inde.

tendresse qui rappelle un saint Bernard, un saint François, un saint Ignace. Il est d'abord, sur le plan de l'existence, un témoin du Christ. Et c'est parce que le Christ est pour lui la réalité souveraine qu'il en fait, en second lieu, le centre de son œuvre. »

Le gnosticisme des deux premiers siècles de notre ère mêlait la foi et la gnose ; après lui, deux positions antagonistes s'affermissent. Elles sont représentées par Origène et Plotin. « Ces deux plus grands génies de la fin de l'hellénisme », comme dit encore le cardinal Daniélou, représentent les deux grands courants de la spiritualité depuis l'Incarnation du Verbe : le christianisme qui repousse la gnose « païenne »[28] et la gnose « païenne » qui repousse le christianisme. Car il ne faut pas s'y tromper, cette gnose est vivace dans le soufisme, l'ésotérisme musulman – et c'est pourquoi Guénon s'est fait musulman. J'ai conscience, mieux que personne, de l'insuffisance de ces brèves indications. Le sujet est immense, mais je ne puis le traiter plus avant.

13. Le Christ est l'Homme Dieu ; et comme il n'y a que lui qui le soit, c'est par lui seul, et non par des rites initiatiques relevant de l'ésotérisme métaphysique, qu'il est possible à l'homme, pourvu qu'il y consente, d'accéder, en devenant frère du Christ par adoption, à la dignité suprême de fils de Dieu. C'est là le degré de réalisation le plus élevé auquel l'homme puisse prétendre en appelant sur lui la grâce ; mais il ne faut pas oublier que ce degré comporte des modalités diverses puisque, comme nous le lisons dans l'Évangile de saint Jean (XIV, 2) « il y a plusieurs demeures dans la maison du Père ». Je conçois la béatitude éternelle non point du tout comme un état où l'homme (pas seulement l'âme humaine) est figé dans une contemplation immobile de l'Être infini, mais bien plutôt comme une vie, comme une ascension sans fin dans la connaissance et dans l'amour de l'Être infini, justement parce qu'Il est infini et que jamais la créature ne peut épuiser, en un seul regard, l'Essence inexprimable de cet Être. Si haut que monte le mystique dans sa contemplation, il y a toujours (et il y aura toujours) une distance qui fait que quelque chose de Dieu lui échappe encore. S'il n'en était pas ainsi, l'homme cesserait d'être une créature et serait identique à Dieu (or nous refusons l'Identité suprême, qui est un leurre) ; mais il en est ainsi, et l'homme sera rassasié par là même qu'il ne le sera jamais absolument et qu'il pourra toujours l'être davantage. On ne démontre pas la suréminence absolue du Christ médiateur et sauveur ; c'est par un acte de foi fondé sur la Révélation – et, comme l'écrit saint Thomas d'Aquin, « croire est un acte de l'intelligence que la volonté pousse à donner son assentiment »[29] – que cette suréminence est connue ; et lorsque celle-ci est ici-bas comme dans l'obscurité lumineuse de la foi, ceci est également connu que les hommes de tous les temps

[28] Le mot « gnose » est encore couramment employé par Clément d'Alexandrie, mais dans un sens tout à fait chrétien. Au reste, tout au long du premier *Stromate*, Clément ne cesse de conseiller l'étude de la philosophie comme introduction à cette gnose vraiment chrétienne.
[29] *Somme théologique*, 2a-2ae, quest. 4, art. 5, *respondeo*.

doivent passer par le Christ, qui est la Porte[30], pour obtenir la vie éternelle. « Si tu confesses de bouche que Jésus est le Seigneur et si tu crois de cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. »[31] En croyant ces choses incroyables, nous tenons le premier maillon d'une chaîne de certitudes dont la dernière est que l'Église fondée par le Christ est son épouse, et que cette épouse, en matière de foi, est infaillible.

14. Voilà sur quoi repose le livre qui trouve ici sa conclusion. C'est parce que je crois au Christ crucifié pour notre salut et ressuscité le troisième jour – *credo quia absurdum !* – que je ne puis recevoir le message de Guénon, en dépit des vérités qu'il contient et des pages éblouissantes qu'on y trouve quelques fois. C'est le Christ ou c'est la gnose. C'est le Christ ou c'est Guénon. Rien de plus, rien de moins. Sur quoi, nous sommes fatalement conduits à cette conviction que, puisque Guénon n'est pas inconditionnellement avec le Christ, il est contre lui. Il n'y a pas de moyen terme : « Qui n'est point avec moi est contre moi et qui n'amasse point avec moi, dissipe.[32] » Et il ne faut pas objecter Bouddha ou Mohammed. Ils ne sont point des égaux du Christ, puisque le Christ est unique ; ils ne se sont jamais déclarés Fils unique du Dieu vivant. « Le grand prêtre l'interrogea et lui dit : Es-tu le fils du Béni ? Jésus dit : Je le suis ; et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu et venant avec les nuées du ciel. »[33] Nous disons du Bouddha et de Mohammed qu'ils sont des « éveillés », des « envoyés », des « missionnés » – des lieu-tenants du Christ, le premier « avant », le second « après » et, celui-ci, dans un dessein dont l'économie ne nous apparaîtra dans toute sa netteté qu'à la fin des temps ; mais nous disons aussi que le Christ est le seul, l'unique, et que les autres n'existent qu'en fonction de lui.

15(a). Nous avons cité des textes de Guénon où il parle du Verbe en des termes qu'un chrétien ne renierait pas. C'est que ces textes (et, au total, ils sont relativement nombreux) étaient destinés à une revue catholique, la revue *Regnabit* et que, dans une telle publication, Guénon ne pouvait entreprendre de livrer le fond de sa pensée. En collaborant dans un esprit catholique à une revue catholique, Guénon demeurait sincère avec lui-même ; il ne menait pas un double jeu, comme on l'en a accusé ; simplement, dans une revue « exotérique » puisque, pour Guénon, le catholicisme est un exotérisme, il s'exprimait en exotériste, quitte, ailleurs, à tenir le langage de l'ésotérisme et à ramener le Verbe au niveau de l'Être principiel fini. Or nous devons en convenir nettement : lorsque Guénon parle le langage de l'ésotérisme, sans concession aucune à l'exotérisme (qu'il ne nie d'ailleurs pas, mais qu'il maintient à ce qui lui semble être sa juste place), tout se passe pour nous, qui ne voyons pas dans le christianisme une face exotérique et une face ésotérique, comme si Guénon

[30] *Jean*, X, 7 à 9. « Moi, je suis la porte. Si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé. »
[31] *Romains*, X, 9.
[32] *Matthieu*, XII, 30.
[33] *Marc*, XIV, 61 et 62.

était l'adversaire du Christ. Guénon aurait été profondément scandalisé par une telle assertion et nous prévoyons même très bien les réactions tout aussi scandalisées des « guénoniens » actuels qui diront – mais nous avons montré le contraire – que nous n'avons pas compris Guénon. Dans le fond, ajouteront-ils, cela est bien naturel dans le chef d'un exotériste catholique : l'ésotériste comprend l'exotériste, mais l'inverse ne saurait jamais être vrai[34]. Nous passons outre et nous maintenons que Guénon est l'adversaire du Christ dans la mesure où le Christ n'est pas pour lui « le premier et le dernier, et le vivant », celui dont le nom n'est surpassé par aucun autre, l'Unique Fils de l'Unique Père. L'œuvre donc de Guénon est, dans cette optique, une négation du Christ et de son Église, quand bien même, dans cette œuvre, le Christ est de loin en loin salué comme Homme universel. Et parce que Guénon est l'adversaire du Christ auquel il se heurte, l'obstacle auquel il se heurte aussi est l'Église que le Christ a fondée sur Simon, surnommé *Képhas*, c'est-à-dire « pierre ». Ce n'est pas que Simon-Pierre soit identiquement le rocher spirituel d'où coule la vie, comme jadis l'eau du rocher frappé par Moïse ; mais il est le représentant, le vicaire de la Pierre sur laquelle tout repose ou par laquelle tout se tient. Saint Paul dit : « Nos pères (…) ont tous bu le même breuvage spirituel ; ils buvaient à un rocher spirituel qui les suivait, et ce rocher était le Christ »[35] ; thème que l'on retrouve chez saint Luc, dans les *Actes des Apôtres* (IV, 11) : « Lui (le Christ) est la pierre que vous avez souverainement méprisée en bâtissant, qui est devenue la principale de l'angle (…) et il n'y a de salut en aucun autre, ajoute le texte, car il n'est sous le ciel aucun autre nom qui ait été donné parmi les hommes, par lequel nous dussions être sauvés .» Ainsi le Christ est la Pierre sur laquelle repose l'Église, et Pierre, à la tête de l'Église, est le vicaire du Christ.

15(b). Le message évangélique est à prendre dans sa totalité ou, dans sa totalité, doit être repoussé. Il n'y a pas ici du vrai à retenir et là du faux dont il convient de se débarrasser – en vue, notamment, ce qui est une scélératesse, d'accorder le christianisme à la mentalité moderne ou de le purger de ses éléments qui scandalisent la gnose. Je songe au refus du gnosticisme d'accepter les souffrances du Christ comme moyen de rédemption universelle. N'est-ce pas là, puisque le Christ est Dieu, quelque chose qui fait que l'intelligence se révulse ? C'est pourquoi certains gnostiques chrétiens, sinon tous, soutenaient que sur la croix il n'y avait qu'une apparence du Christ – et le docétisme est sorti de là[36]. Guénon, certes, ne nie nulle part que le Christ ait pâti sur la croix ; il accorde même, avec une certaine condescendance, que la souffrance peut être, à l'occasion, un moyen de « réalisation » ; mais c'est un moyen comme un autre et nullement privilégié[37], de sorte que les souffrances de Jésus, annoncées par lui-même comme une nécessité incluse dans le dessein de Dieu, n'ont pas le

[34] *Initiation et réalisation spirituelle*, p. 59.
[35] I *Corinthiens*, X, 1 à 4.
[36] L'islamisme, relevons-le avec tristesse, est docétiste.
[37] *Aperçus sur l'initiation*, p. 177.

caractère que nous leur accordons : elles ne sont point ce par quoi le Christ a vaincu la mort. Ainsi Guénon se présente bien à nous comme un adversaire du Christ. Voici l'essentiel à retenir, quelque chagrin qu'on en puisse avoir. Et puisque Guénon est un adversaire du Christ, il en est un aussi de l'Église du Christ. Non qu'il l'attaque jamais ; il la défendrait au contraire, et il l'a fait, parce qu'elle est une institution exotérique et par conséquent respectable. Mais tout en la défendant à sa façon, il la dépouille de ce qui fait sa gloire : l'*Ekklesia* est l'Assemblée des fidèles réunis dans le Christ, et l'une de ses fonctions les plus importantes est d'annoncer le Règne, le Royaume de Dieu. Elle est déjà ce Règne et ce Royaume, puisque « là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, Je suis au milieu d'eux »[38].

Juin 1981 – septembre 1983.

[38] *Matthieu*, XVIII, 20.

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres de René Guénon avec mention de l'édition dont il a été fait usage dans le présent livre

A. ŒUVRES PUBLIÉES DU VIVANT DE GUÉNON

Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues. Éditions Véga, collection « L'Anneau d'or », Paris, 1939 (première édition : 1921).

Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion. Éditions traditionnelles, Paris, 1965. Édition augmentée de textes ultérieurs (première édition : 1921).

L'erreur spirite. Marcel Rivière éditeur, Paris, 1923, première édition.

Orient et Occident. Éditions Véga, collection «L'Anneau d'or », Paris, 1947 (première édition : 1924).

L'Homme et son devenir selon le Vêdantâ. Éditions traditionnelles, Paris, 1941 (première édition : 1925).

L'Ésotérisme de Dante. Éditions traditionnelles, Paris, 1949 (première édition : 1925).

Le Roi du monde. Éditions traditionnelles, Paris, 1950 (première édition : 1927).

La Crise du monde moderne. NRF, Paris, 1946 (première édition : 1927).

Autorité spirituelle et pouvoir temporel. Éditions Véga, collection « L'Anneau d'or », Paris, 1947 (première édition : 1929).

Saint Bernard. Éditions traditionnelles, Paris, 1951 (première édition : 1929).

Le Symbolisme de la croix. Éditions Véga, collection « L'Anneau d'or », Paris, 1950 (première édition : 1931).

Les États multiples de l'être. Éditions Véga, collection « L'Anneau d'or », Paris, 1947 (première édition : 1932).

La Métaphysique orientale. Éditions traditionnelles, Paris, 1945 (première édition : 1939).

Le Règne de la quantité et les signes des temps. NRF, collection « Tradition », 1, Paris, 1945, septième édition.

Les Principes du calcul infinitésimal. NRF, collection « Tradition », 2, 1946, deuxième édition.

Aperçus sur l'initiation. Éditions traditionnelles, Paris, 1946.

La Grande Triade. Éditions « Revue de la Table Ronde », 1946.

B. ŒUVRES POSTHUMES, CONSTITUÉES PAR DES RECUEILS D'ARTICLES PARUS DANS DIVERSES REVUES, PRINCIPALEMENT DANS LES *ÉTUDES TRADITIONNELLES*

Initiation et réalisation spirituelle. Avant-propos de Jean Reyor. Éditions traditionnelles, Paris, 1952.

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

Symboles fondamentaux de la science sacrée. Recueil posthume établi et présenté par Michel Vâlsan. NRF, collection « Tradition », Paris, 1962.

Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage. Éditions traditionnelles, Paris, 1964. Deux volumes, comprenant également un certain nombre d'articles de René Guénon, mais parus sous des signatures diverses ou même sans signature.

Études sur l'Hindouisme. Éditions traditionnelles, Paris, 1966.

Formes traditionnelles et cycles cosmiques. Avant-propos de Roger Maridort. NRF, Paris, 1970.

Comptes rendus. Éditions traditionnelles, Paris, 1973. Ouvrage constitué par la reproduction de comptes rendus de René Guénon parus dans le *Voile d'Isis* et les *Études traditionnelles*.

Mélanges. Avant-propos de Roger Maridort. NRF, collection « Les essais » (CXCIV), Paris, 1976. C'est dans ce dernier livre que l'on trouvera la republication du *Démiurge*, paru dans le premier numéro de la revue *La Gnose*, daté de novembre 1909.

2. Livres ou articles consacrés à René Guénon

La recension que nous présentons au lecteur ne prétend pas être exhaustive. Elle ne comprend que les livres et articles dont il a été fait usage lors de la rédaction de *Au cœur de René Guénon. Le Christ et la Gnose*.

René Guénon : numéro spécial des *Études traditionnelles*, Paris, 1951 (cahier collectif).

Chacornac, Paul : *La Vie simple de René Guénon*. Éditions traditionnelles, Paris, 1958.

Sérant, Paul : *René Guénon*. Édition La Colombe, Paris, 1958.

Noële Maurice-Denis Boulet : *L'ésotériste René Guénon*. Numéros 77 à 80 de *La Pensée catholique*, éditions du Cèdre, Paris, 1962.

Méroz, Lucien : *René Guénon ou la sagesse initiatique*. Édition Plon, Paris, 1962.

René Guénon, l'homme et son message. *Planète*, numéro d'avril 1970, Paris (cahier collectif).

Tourniac, Jean : *Propos sur René Guénon*. Dervy-livre, Paris, 1973.

Laurant, Jean-Pierre : *Le sens caché dans l'œuvre de René Guénon*. Édition L'Âge d'Homme, Lausanne, 1975.

René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle. Actes du colloque international de Cérisy-la-Salle (13-20 juillet 1973). Éditions du Baucens, Braine-le-Comte, 1977.

Robin, Jean : *René Guénon, témoin de la tradition*. Éditions de la Maisnie, Paris, 1978.

Andruzac, Christophe : *René Guénon, la contemplation métaphysique et l'expérience mystique*. Dervy-livre, Paris, 1980.

James, Marie-France : *Ésotérisme et christianisme ; autour de René Guénon*. Préface de Jacques-Albert Cuttat. Nouvelles éditions latines, Paris, 1981. On trouvera dans ce dernier ouvrage un index chronologique très fouillé de la vie et de l'œuvre de Guénon.

3. Œuvres d'auteurs divers

Abd-el-Kader, Emir : *Écrits spirituels*, présentés et traduits de l'arabe par Michel Chodkiewicz. Éditions du Seuil, 1982.

Allard l'Olivier, André : *L'Illumination du Cœur*. Éditions traditionnelles, Paris, 1977.

Aristote :

- *De l'Âme*, texte établi par A. Jannone ; traduction et notes de E. Barbotin. Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1966.
- *Du Ciel*, texte établi et traduit par Paul Moraux. Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1965.
- *Éthique à Nicomaque*, texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Librairie Garnier frères, Paris.
- *Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot. Libraire philosophique J. Vrin, Paris, 1964.
- *Physique*, texte traduit par Henri Carteron. Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1926.

Augustin (saint) : *La Cité de Dieu*. Bordas, « Les grands maîtres », 1949.

Berthier (R.P.), J., M.S. : *Abrégé de théologie dogmatique et morale*, 6ème édition française revue et corrigée. Librairie catholique Emmanuel Vitte, Lyon-Paris.

La Bhagavad Gîta (le Chant du Seigneur), traduit du sanskrit par Anne Kamansky. Édition J.B. Janin, « Les textes essentiels », 1947.

Bible de Jérusalem. Les Éditions du Cerf, Paris, 1977.

Bréhier, Émile : *Histoire de la philosophie*, tome premier : « L'Antiquité et le Moyen Âge ». Alcan, Paris, 1934.

Burckhardt, Titus : *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*. Collection « Soufisme », Alger Messerschmitt - Lyon P. Derain, 1955.

Cahiers du Sud - Approches de l'Inde, textes et études publiés sous la direction de Jacques Masui, 1949.

*Châ*ndogya-*Upanisad*, traduite et annotée par Émile Senart. Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1930.

Coomaraswamy, Ananda K. : *Hindouisme et bouddhisme*, traduit de l'anglais par René Allar et Pierre Ponsoye. Collection « Tradition », 5, Gallimard, Paris, 1949.

Corbin, Henry : *Face de Dieu, face de l'homme – Herméneutique et soufisme*. Collection « Idées et recherches », Flammarion, Paris, 1983.

Davy, M.-M. : *Initiation à la symbolique romane (XIIe s.)*, nouvelle édition de l'*Essai sur la symbolique romane*. Collection « Homo sapiens », Flammarion éditeur, Paris, 1964.

Dandoy, G., s.j. : *L'Ontologie du Vêdantâ, essai sur l'acosmisme de l'Advaita*. Traduit de l'anglais par L.-M. Gauthier, Desclée De Brouwer et Cie, éditeurs, 1932.

Descartes, René : *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux. Collection « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 1952.

Dictionnaire de la psychologie moderne. Marabout service n° 112/113. Éd. Gérard et Cie, Verviers, 1969.

Dufour, Xavier-Léon, s.j. : *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Éditions du Seuil, Paris, 1975.

Eckhart (Maître) : *Telle était sœur Katrei…*, traité et sermons traduits par A. Mayrisch Saint-Hubert. Collection « Documents spirituels » n° 9, éditions des Cahiers du Sud, Paris, 1954.

Emmerich, Anne-Catherine : *Visions sur la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de la très sainte Vierge*, traduction par M. Charles d'Ebeling, 13ème éd., Librairie P. Téqui, éditeur, Paris, 1951.

Fabre d'Olivet : *La Langue hébraïque restituée*. Dorbon-Aîné, Paris, 1815.

Forest, Aimé : *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, 2ème édition. Collection « Études de philosophie médiévale », Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1956.

François de Sales (saint) : *Œuvres*. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 1969.

Gardet, Louis : *L'Islam - Religion et communauté*. Desclée De Brouwer, 1970, collection « Foi vivante » n° 127.

Gilson, Étienne :

- *La Philosophie au Moyen Âge - Des origines patristiques à la fin du XIVème siècle.* Deuxième édition revue et augmentée ; collection « Bibliothèque historique », Payot, Paris, 1947.
- *Le Thomisme – Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Cinquième édition, collection « Études de philosophie médiévale », Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1947.

Granet, Marcel : *La Pensée chinoise*. Collection « L'Évolution de l'humanité », La Renaissance du livre, Paris, 1934.

Hallâj, Hocéïn Mansûr : *Dîwân*, traduit et présenté par Louis Massignon. Éditions des Cahiers du Sud, collection « Documents spirituels » n° 10, 1955.

Ibn 'Arabî, Muhyi-d-Dîn :

- *La Sagesse des prophètes*, traduction et notes par T. Burckhardt. « Spiritualités vivantes », série Islam, Éditions Albin Michel, Paris, 1955.
- *Le Traité de l'unité* (dit de), traduction et notes par Abdul-Hâdi. Éditions Orientales, Paris, 1977.

Initiation théologique par un groupe de théologiens, 4 volumes. Les Éditions du Cerf, Paris, 1955.

Jean de la Croix (saint) : *Les Œuvres spirituelles*. Édition nouvelle par le père Lucien-Marie de Saint Joseph, Desclée De Brouwer, MCMXLV.

Lalande, André : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publication de la société française de philosophie, 10ème édition, revue et augmentée. Presses universitaires de France, Paris, 1968.

Leibniz, Gottfried Wilhelm : *Essais de Théodicée*, chronologie et introduction par J. Brunschwig. Garnier-Flammarion, Paris, 1969.

Le Masson, R. : *Philosophie des nombres*, avant-propos de Jacques Maritain. Desclée De Brouwer et Cie, éditeurs, Paris, 1932 (Questions disputées).

Lois de Manou, Mânava-Dharma-Sâstra, traduites du sanskrit et accompagnées de notes explicatives par A. Loiseleur-Deslongchamps. Librairie Garnier frères, Paris.

L'Hindouisme, préface d'Olivier Lacombe, textes recueillis et présentés par Anne-Marie Esnoul avec le concours de divers spécialistes, collection « Le Trésor spirituel de l'humanité », Éditions Fayard/Denoël, 1972.

Mândûkyôpanisad, avec les *Karikas* de Gaudapada et les Commentaires de Çamkaracarya, traduction de Marcel Sauton. Adyar, Paris, 1952.

Maritain, Jacques : *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, nouvelle édition revue et augmentée. Cinquième édition, Desclée De Brouwer, Paris.

Martin-Dubost, Paul : *Çankara et le Vêdantâ.* Collection « Maîtres spirituels », n° 39, Éditions du Seuil, Paris, 1973.

Mellor, Alec : *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie et des Francs-Maçons*. Collection « Sciences secrètes », Éditions Pierre Belfond, Paris, 1971.

Ossendowski, Ferdinand : *Bêtes, hommes et dieux*, traduit de l'anglais par Robert Renard. Librairie Plon, Paris, 1952.

Pascal, Blaise : *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 1954.

Patanjali : *Aphorismes sur le Yoga* : cf. Vivekânanda (Swâmi).

Platon : *Œuvres complètes*, 2 volumes, traduction nouvelle et notes par Léon Robin. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 1950.

Puech, Henri-Charles : *En quête de la Gnose*, 2 volumes. « Bibliothèque des sciences humaines », Gallimard, Paris, 1978.

Ravignant, Patrick et Mariel, Pierre : *Les Maîtres spirituels contemporains*. Bibliothèque de l'irrationnel, Paris, 1972.

Ruysbroeck l'Admirable : *L'Ornement des Noces spirituelles*, d'après la traduction des Bénédictins de l'Abbaye de Saint-Paul de Wisques. Collection « Mystiques des Pays-Bas », Éditions universitaires, Les Presses de Belgique, Bruxelles.

Saint Jean de la Croix, docteur de l'Église, par plusieurs auteurs. Éditions de l'Abeille, Lyon.

Saint-Yves d'Alveydre : *Mission de l'Inde en Europe, mission de l'Europe en Asie*. Dorbon-Aîné, Paris, 1949.

Shrî Aurobindo :

- *L'Isha Upanishad*, traduit de l'anglais. Collection « Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine », Adrien Maisonneuve, Paris - Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1944.
- *La Kena Upanishad*, traduction française de C. Rao, R. Daumal et J. Herbert. Collection « Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine », Adrien Maisonneuve, Paris - Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1944.

de Vaux de Foletier, François : *Mille ans d'histoire des Tsiganes*. Collection « Les grandes études historiques », Fayard, 1970.

Verdunoy (Chanoine) : *Bible Latine-française*, 3 volumes. Publications « Lumière », Dijon, 1934.

Vivekânanda (Swâmi) : *Raja-Yoga ou la conquête de la nature intérieure*, avec le texte des aphorismes de Patanjali et le commentaire de Vivekânanda, troisième édition revue et augmentée, traduit de l'anglais par Jean Herbert. Collection « Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine », Adrien Maisonneuve, Paris - Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1939.

Vulliaud, Paul : *La Kabbale juive. Histoire et doctrine*, 2 volumes. Émile Nourry, éditeur, Paris, 1923.

Warrain, Francis : *La Théodicée de la Kabbale*, suivie de *La Nature éternelle* d'après Jacob Boehme. Éditions Véga, Paris, 1949.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉSENTATION....3
Annexe 1 : Article paru dans le journal « Le Soir » du 01/04/1985....11
Annexe 2 : Article paru dans le journal « Le Soir » du 14/09/1977....13
Annexe 3 : Poème en prose paru dans la revue Audace en 1969 et repris dans le recueil de poésie intitulé La Connaissance du soir....15
AVANT-PROPOS....21
CHAPITRE PREMIER : ORIENT ET OCCIDENT....47
CHAPITRE II : LE MÂNVANTARA....54
CHAPITRE III : LA TRIPLE FONCTION CHRISTIQUE....60
CHAPITRE IV : LES ÉCRITURES HINDOUES....70
CHAPITRE V : LA DOCTRINE DE LA NON-DUALITÉ....75
CHAPITRE VI : MÉTAPHYSIQUE ET RÉVÉLATION....83
CHAPITRE VII : LE MYSTÈRE DE LA CRÉATION....91
CHAPITRE VIII : CRÉATION ET MANIFESTATION....103
CHAPITRE IX : L'INFINI ET LA POSSIBILITÉ....110
CHAPITRE X : L'ÊTRE PRINCIPIEL, CAUSE DE LA MANIFESTATION....126
CHAPITRE XI : L'ÊTRE ET LE NON-ÊTRE....138
CHAPITRE XII : LES TROIS MONDES ET LA TRANSMIGRATION DU « SOI »....147
CHAPITRE XIII : LES TROIS MONDES ET BUDDHI....158
CHAPITRE XIV : EXISTENCE ET CONSCIENCE....174
CHAPITRE XV : RESUMÉ DES CHAPITRES PRÉCÉDENTS....182
CHAPITRE XVI : L'ÊTRE PRINCIPIEL COMME « SAT, CHIT, ÂNANDA »....191
CHAPITRE XVII : DOUBLE NOTION DE « RÉALISATION »....197
CHAPITRE XVIII : LE SYMBOLISME DE LA CROIX....210
CHAPITRE XIX : HOMME ÉDÉNIQUE ET HOMME UNIVERSEL....221
CHAPITRE XX : POLARISATION DE L'ÊTRE PRINCIPIEL....228
CHAPITRE XXI : « JE SUIS LA PORTE »....236
CHAPITRE XXII : SÂNKHYA, YOGA ET VÊDANTÂ....242
CHAPITRE XXIII : LE « SOI » HUMAIN....252
CHAPITRE XXIV : LA « SUBSTANCE » SELON GUÉNON....260
CHAPITRE XXV : L' « ESSENCE » SELON GUÉNON....269
CHAPITRE XXVI : SUPRÊME ET NON SUPRÊME....277

CHAPITRE XXVII : LES PRODUCTIONS DE PRAKRITI.....285
CHAPITRE XXVIII : LES TROIS GUNAS.....289
CHAPITRE XXIX : LES TROIS GUNAS ET LES ARCHÉTYPES CRÉATIONNELS....292
CHAPITRE XXX : LES TROIS GUNAS ET LA MATERIA PRIMA.....300
CHAPITRE XXXI : SYMBOLISME NUMÉRIQUE DES TROIS GUNAS MATÉRIELS306
CHAPITRE XXXII : LES CINQ ÉLÉMENTS.....314
CHAPITRE XXXIII : LES CINQ ÉLÉMENTS ET LES CARRÉS MAGIQUES EXTRÊME-ORIENTAUX.....320
CHAPITRE XXXIV : CONCEPTION GUÉNONIENNE DES CINQ ÉLÉMENTS.....328
CHAPITRE XXXV : AMBIGUÏTÉ DE BUDDHI.....336
CHAPITRE XXXVI : ADDENDUM AU CHAPITRE PRÉCÉDENT.....345
CHAPITRE XXXVII : LA TRIMÛRTI.....351
CHAPITRE XXXVIII : CONSCIENCE ET ACTE D'ÊTRE.....361
CHAPITRE XXXIX : ILLUSION ET RÉALITE.....371
CHAPITRE XL : LES ENVELOPPES DU SOI.....379
CHAPITRE XLI : JÎVATMÂ ET ATMÂ.....385
CHAPITRE XLII : LA VOIE DES ANCÊTRES ET LA VOIE DES DIEUX.....398
CHAPITRE XLIII : AMBIGUÏTÉS DIVERSES.....410
CHAPITRE XLIV : LES QUATRE ÉTATS DU « SOI ».....423
CHAPITRE XLV : TRANSMIGRATION ET RÉINCARNATION.....432
CHAPITRE XLVI : LES CYCLES D'EXISTENCE.....441
CHAPITRE XLVII : NOTES COMPLÉMENTAIRES AU SYMBOLISME DE LA CROIX 456
CHAPITRE XLVIII : MYSTICISME ET INITIATION.....464
CHAPITRE XLIX : EXOTÉRISME RELIGIEUX ET ÉSOTÉRISME INITIATIQUE.....479
CHAPITRE L : LE PROCESSUS INITIATIQUE.....486
CHAPITRE LI : L'INITIATION EN OCCIDENT CHRÉTIEN.....495
CHAPITRE LII : LES TROIS FRONTS DU COMBAT DE GUÉNON.....506
CHAPITRE LIII : NÉGATION DE DIEU, NÉGATION DE L'HOMME.....519
CHAPITRE LIV : L'INDIVIDU ET LA PERSONNE.....527
CHAPITRE LV : LA PRIÈRE ET L'INCANTATION.....536
CHAPITRE LVI : CONNAISSANCE ET AMOUR.....545
CHAPITRE LVII : CONCLUSION.....550
BIBLIOGRAPHIE.....569
TABLE DES MATIÈRES.....578