

René Guénon: Sources traditionnelles et contextes contemporains

Patrick Laude

L'oeuvre de René Guénon présente le paradoxe d'être à la fois centrée sur des concepts et réalités envisagés dans une dimension purement principielle et donc intemporelle tout en apparaissant sous certains rapports tributaire d'un climat historique qui détermine certaines de ses accentuations et de ses modes d'expression. Certes, ces deux caractéristiques de l'oeuvre ne sauraient être situées sur le même plan, et ce serait au fond manquer l'essentiel de la perspective de Guénon que de prétendre en réduire la substance à des conditionnements et à des contingences historiques. Cela dit, on ne peut non plus dissimuler que cette oeuvre fut en partie le produit d'une "coïncidence", celle qui associe une vision intellectuelle *sub specie aeternitatis* et une ambiance ou un contexte historique caractérisé par des courants idéologiques et spirituels bien définis. Nous voudrions ici tenter de faire la part des choses en analysant la façon dont un certain nombre de déterminations historiques du tournant du dix-neuvième siècle et du début du vingtième ont pu contribuer à façonner les modalités, et parfois même jusqu'à la substance, des idées guénoniennes. Ce faisant, nous tenterons aussi de mettre en évidence certaines leçons de l'oeuvre qui nous paraissent particulièrement pertinentes dans le monde d'aujourd'hui.

Nous proposons de considérer la question des relations entre le contenu doctrinal du message et certaines des ramifications de sa conjoncture historique, nous nous pencherons au premier chef sur les relations de Guénon avec les trois traditions spirituelles qui constituent l'armature référentielle de sa doctrine, à savoir l'hindouisme, le taoïsme et l'islam. Nous voudrions nous interroger en particulier sur les raisons historiques pour lesquelles Guénon s'attacha principalement à ce ternaire dans le contexte intellectuel du premier quart du vingtième siècle.

Analogiquement, passant au ternaire des réalités traditionnelles qui furent quelque peu dévalorisées par Guénon, nommément la religion, le mysticisme et la magie, nous nous efforcerons de mettre en lumière les raisons conjoncturelles qui conduisirent le métaphysicien traditionnel à exclure ces trois vocables de son lexique doctrinal.

Enfin, nous nous poserons la question de savoir dans quelle mesure la situation historique de Guénon, et les conditionnements liés à ses expériences culturelles et personnelles, ont pu contribuer à intensifier son insistance sur l'anonymat, le secret, et la dévalorisation presque systématique de tout ce qui touche à la sphère de l'individuel.

Il est significatif que les trois traditions qui constituent les points d'ancrage principaux de la pensée ésotérique de Guénon correspondent globalement aux trois dimensions fondamentales de son apport intellectuel. La fonction centrale de l'hindouisme, du taoïsme et de l'islam dans l'oeuvre de Guénon peut ainsi être rapportée aux trois lignes de force de sa perspective, à savoir la métaphysique pure, le symbolisme et l'ésotérisme.²²⁷ Tout à la fois, ces trois apports sont à situer dans le contexte historique et intellectuel de l'Europe chrétienne de la fin du dix-neuvième siècle. Ils constituent en effet d'une certaine façon des réponses à des carences. Il est vrai que, d'un autre point de vue, ces apports sont rendus possibles par la "révolution copernicienne" de l'Orientalisme²²⁸ qui, bien que vilipendée par Guénon en raison de sa perspective purement "positiviste" et "scientifique" au sens moderne, n'en a pas moins contribué à susciter un climat culturel et intellectuel favorable à l'accueil des doctrines orientales, en même temps d'ailleurs qu'un accès direct à certains textes fondamentaux.

L'hindouisme, et plus particulièrement l'Advaita Vedanta, l'école de la non-dualité, fournit à Guénon les concepts de ce qu'il désigne génériquement par le terme de "métaphysique orientale", laquelle coïncide pour lui "circonstantiellement" avec la métaphysique pure.²²⁹ Les deux dimensions fondamentales—et connexes—en sont d'une

²²⁷ Nous reprenons ici globalement la distinction établie par Schuon entre les quatre grands apports de l'oeuvre de Guénon, à savoir "doctrine métaphysique, principes traditionnels, symbolisme, critique du monde moderne." "L'esprit d'une oeuvre", *Etudes Traditionnelles* 293-4-5. La rubrique "principes traditionnels" inclut, selon Schuon, "la distinction entre les deux aspects fondamentaux de celle-ci, à savoir l'exotérisme et l'ésotérisme." (*Ibid.*) Elle recoupe donc *grosso modo* notre seconde rubrique.

²²⁸ Cf. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, 1950.

²²⁹ "J'ai pris comme sujet de cet exposé la métaphysique orientale; peut-être aurait-il mieux valu dire simplement la métaphysique sans épithète, car, en vérité, la métaphysique pure, étant par essence en dehors

part la définition du Principe suprême comme Non-Etre --non pas au sens d'une privation d'être ni d'un néant mais au sens d'une réalité qui transcende toute détermination et toute opposition, et d'autre part—et en conséquence—le concept de la non-dualité puisque toutes réalités sont en définitive essentiellement identifiables au Non-Etre qui est la Réalité en un sens suréminent.²³⁰ L'école akbarienne de la *wahdât al-wujûd* (unicité de l'existence) et la doctrine védantique de l'*Atman* constituent deux expressions fondamentales de cette doctrine non-dualiste. La première insiste sur l'unité essentielle de tout le réel du point-de-vue de l'Unique, tandis que la seconde met l'accent sur l'immanence *a priori* subjective de l'Absolu, immanence qui se situe en réalité au-delà du plan de l'opposition ordinaire sujet-objet.²³¹ Remarquons d'ailleurs que ce terme de Non-Etre est en fait moins solidaire d'expressions védantiques que de la notion taoïste de *Wu-Ji* —le caractère chinois *wu* se référant à la négation.²³² Quoiqu'il en soit de l'origine et des limites de sa terminologie, cette doctrine “orientale” de la non-dualité —principalement “fournie” à Guénon par l'oeuvre de Shankara, que Guénon n'hésite pas à identifier à la perspective métaphysique comme telle, n'était guère “disponible” dans le contexte théologique et apologétique de l'Eglise catholique du tournant du siècle. L'essentiel de la spiritualité catholique de l'époque se caractérise en effet par une accentuation dévotionnelle qui ignore ou rejette le plan intellectif, ce plan qui transcende la polarité Seigneur-serviteur à la manière de l'intellect “incrée et incréable” de Meister Eckhart. D'autre part, les intellectuels catholiques de l'époque ne sont généralement guère

et au delà de toutes les formes et de toutes les contingences, m'est ni orientale ni occidentale, elle est universelle. (...) S'il en est ainsi, pourquoi parler plus spécialement de métaphysique orientale? C'est que, dans les conditions intellectuelles où se trouve actuellement le monde occidental, la métaphysique y est chose oubliée, ignorée en général, perdue à peu près entièrement, tandis que, en Orient, elle est toujours l'objet d'une connaissance effective.” *La Métaphysique orientale*, Paris, 1976, p.5.

²³⁰ Schuon ne reprend pas sur ce point la terminologie guénonienne. Ce terme lui paraît inapproprié dans la mesure où il place l'accent sur la "négativité" de l'Absolu, alors que cette dernière n'a de sens que par rapport aux limitations de la relativité, et non en soi.

²³¹ C'est la “Conscience-sans-objet” dont parle le philosophe advaitin contemporain Franklin Merrell-Wolf. Cf. l'édition française de l'oeuvre de Merrell-Wolff, *Une expérience spirituelle*, Paris: Le Relié, 1997.

²³² “Pour désigner ce qui est ainsi en dehors et au delà de l'Etre, nous sommes obligé, à défaut de tout autre terme, de l'appeler Non-Etre; et cette expression négative, qui, pour nous, n'est à aucun degré synonyme de ‘néant’ comme elle paraît l'être dans le langage de certains philosophes, outre qu'elle est directement inspirée de la terminologie de la doctrine métaphysique extrême-orientale, est suffisamment justifiée par la nécessité d'employer une dénomination quelconque pour pouvoir en parler, jointe à la remarque, déjà faite par nous plus haut, que les idées les plus universelles, étant les plus indéterminées, ne peuvent s'exprimer, dans la mesure où elles sont exprimables, que par des termes qui sont en effet de forme négative, ainsi que nous l'avons vu en ce qui concerne l'Infini.” *Les Etats Multiples de l'Etre*, Paris: Véga, 1980, pp.26-7.

réceptifs à la perspective non-dualiste qui a pu se faire jour, dans la tradition chrétienne, dans la mystique de l'Essence (celle d'un Tauler et d'un Silesius), ou la mystique dite "abstraite" (Benoît de Canfield) ou encore "quétiste" du XVII^{ème} siècle (Jeanne Guyon). On le voit bien à travers l'exemple de deux des figures qui auraient pourtant été en mesure –de par leur expérience de l'Asie- de présenter une vision "sympathique" des métaphysiques orientales, à savoir Claudel et Massignon. Le premier interprète l'expérience bouddhique de la non-dualité comme une fermeture satanique de l'ego sur lui-même.²³³ La méditation bouddhique représente pour lui l'illusion d'une indépendance intérieure dégagée de tout besoin de la grâce. Les deux mots de "Néant" et de "jouissance" sont les clefs de l'interprétation claudélienne de la sagesse bouddhique et, plus généralement, asiatique. Claudel reprend sur ce point le point-de-vue schopenhauerien qui n'envisageait le Nirvana que sous son aspect de négation des formes et des désirs; mais il y a ajouté un élément de "plaisir" qui, surenchérissant sur l'aspect de négation du principe diabolique—"l'esprit qui toujours nie"—y conjoint une sorte de béatitude infernale qui affirme la limite individuelle contre Dieu. Ce faisant, Claudel "subvertit" d'une certaine façon le sens de l'extinction bouddhique de l'ego et de sa soif par un renversement paradoxal de sa valeur et de sa finalité. En outre, le mépris définitif de Claudel à l'égard des sagesse asiatiques éclate parfois au grand jour avec une franchise sans vergogne.²³⁴ Dans le même registre, mais de façon moins exclusive et moins négative, Massignon ne peut envisager positivement la spiritualité indienne que sous le rapport de la *bhakti*, la dévotion à la figure d'Ishvara, l'Etre Suprême que les Advaitins ne considèrent au fond que comme le sommet divin de la relativité universelle.

235

²³³ Cf. "La méthode est que le Sage, ayant fait évanouir successivement de son esprit l'idée de la forme, et de l'espace pur, et l'idée même de l'idée, arrive enfin au Néant, et, *ensuite*, entre dans le Nirvana. Et les gens se sont étonnés de ce mot. Pour moi j'y trouve à l'idée de Néant ajoutée celle de *jouissance*. Et c'est là le mystère dernier et Satanique, le silence de la créature retranchée dans son refus intégral, la quiétude iunctueuse de l'âme assise sur sa différence essentielle." [Juin 1898], *Connaissance de l'Est*. Poésie: Gallimard, p.105.

²³⁴ Comme dans cet extrait d'un article du *Figaro littéraire*: "J'ai longtemps habité l'Asie, mais je n'ai pas la vocation de l'Asie. Elle représentait pour moi cet 'ailleurs' à quoi mon métier de consul et de diplomate me donnait droit. Je n'avais pas de lumières à en attendre ni de questions à lui poser. J'étais chrétien et j'en savais plus qu'elle." Cité par Gabriel Boctor, cf. Xavier Accard, *L'Ermite de Duqqi*, Archè: Milano, 2001, pp.186-7.

²³⁵ "India has always cast a spell over me. God hides himself in a way. We have to find him. Iswara hides in us. We are his shrine." "gandhian outlook and techniques", 1953, *Opera Minora III*, p.375.

La nature supra-ontologique de la Réalité non-duelle rejetée ou ignorée par les intellectuels et théologiens catholiques du temps ne peut en outre être assentie, saisie ou réalisée que par des moyens qui transcendent l'ordre rationnel. C'est la raison pour laquelle Guénon met l'accent sur le fait que le symbole constitue l'outil épistémologique le plus approprié en vue de la perception des réalités transcendantes.²³⁶ Sous ce rapport essentiel, la tradition chinoise, et particulièrement sa composante taoïste, a pu fournir à Guénon un cadre ou un modèle de référence qui lui permit de démarquer clairement l'appréhension intellectuelle et métaphysique de son reflet rationnel, et de l'opposer en outre à sa subversion rationaliste. Le fait que la métaphysique taoïste s'exprime pour l'essentiel soit dans les termes d'apologues didactiques comme chez Tchouang-tseu ou Lie-tseu, soit sous forme d'énoncés symboliques de nature non-argumentative comme chez Lao-tseu, constitue en soi la preuve que l'énoncé de type philosophique occidental ne correspond qu'à un des modes, et au fond l'un des plus indirects, de l'expression de la nature des choses. Dans ce domaine, on sait que l'apport de Matgioi-Pouvoirville fut originellement déterminant. Albert Pourvoirville²³⁷ mit en effet à profit spirituel ses séjours répétés – en tant que soldat et administrateur – dans l'Indochine française pour s'instruire aux sources orales de sociétés secrètes taoïstes par l'intermédiaire de la figure du Tongsang (“docteur”) Thai-Phuoc Nguyen The Duc Luat et de celle de son fils Xuât Doi Nguyen Van Cang qu'il associera à sa traduction du Tao Te Ching d'abord parue en 1894, puis reprise dans *La Voie rationnelle* en 1907. Guénon retrouvera chez Matgioi certaines de ses intuitions fondamentales, à commencer par celle de l'indépendance de la Religion vis-à-vis des religions, et celle de la primauté de l'enseignement oral et symbolique. C'est dans *La Grande Triade*²³⁸ que Guénon a sans doute donné la pleine mesure de sa capacité à exposer les principes métaphysiques dans la langue symbolique

²³⁶ “Le symbolisme est le moyen le mieux adapté à l'enseignement des vérités d'ordre supérieur, religieuses et métaphysiques, c'est-à-dire de tout ce que repousse ou négligée l'esprit moderne; il est tout le contraire de ce qui convient au rationalisme, et tous ses adversaires se comportent, certains sans le savoir, en véritables rationalistes. Pour nous, nous pensons que, si le symbolisme est aujourd'hui incompris, c'est une raison de plus pour y insister, en exposant aussi complètement que possible la signification réelle des symboles traditionnels, en leur restituant toute leur portée intellectuelle, au lieu d'en faire simplement le thème de quelques exhortations sentimentales pour lesquelles, du reste, l'usage du symbolisme est chose fort inutile.” *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, 1962, p.31.

²³⁷ Sur Pourvoirville voir les deux ouvrages de Jean-Pierre Laurant, *Le sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, Lausanne: L'Age d'Homme, 1975, et *Matgioi, un aventurier taoïste*, Paris: Dervy-Livres, 1982.

²³⁸ Paris: Gallimard, 1957.

de “la tradition extrême-orientale”, dont les principes fondamentaux, comme il le rappelle, “se trouvent constamment dans tout ce qu’on connaît de la tradition chinoise depuis l’époque la plus reculée à laquelle il soit possible de remonter.”²³⁹ Les cinq premiers chapitres de cet ouvrage²⁴⁰ constituent ainsi une véritable somme métaphysique et cosmologique qui s’étend depuis la distinction fondamentale entre Sur-Etre (*Wou-Ki*, selon la translittération de Guénon) et Etre (*Tai-Ki*) jusqu’à la procession cosmogonique. Le symbolisme est ainsi restauré dans sa plus haute dignité, et l’explicitation magistrale de Guénon suggère, sans les épuiser, les potentialités de l’idéogramme comme support de méditation spirituelle. Dans le climat de profusion philosophique et littéraire qui marque la fin du XIXème siècle et le début du XXème il était important de restaurer le sens de la richesse métaphysique et de l’efficacité spirituelle de l’expression symbolique. Cela était d’autant plus nécessaire que l’évolutionisme biologique et historique situait cette dernière dans une période “pré-logique” correspondant à une phase primitive du développement de l’intelligence humaine. C’est là globalement l’état “théologique” envisagé par Auguste Comte. Le fait est, pourtant, que la majeure partie de l’intelligensia chrétienne du temps partageait largement cette vision, en ce sens du moins que le modèle fortement rationnel du néo-thomisme pouvait donner lieu à une dépréciation *de facto* des modes non-conceptuels d’expression, et cela souvent de concert avec ce que Frithjof Schuon a pu désigner comme le “civilisationnisme,” c’est à dire l’exaltation du modèle rationaliste et progressiste revêtu par la civilisation occidentale depuis la Renaissance. Il convenait donc de mettre l’accent sur un mode d’intelligence qui ne fût pas exclusivement lié aux contingences cérébrales. C’était là l’occasion de mettre en exergue le caractère “ontologique” de l’intelligence, l’enracinement du connaître dans l’être et, en définitive, l’unité fondamentale de ces deux pôles. Il convient cependant d’ajouter que cette approche “symboliste”, qui constitue peut-être le cœur de l’oeuvre de Guénon, se trouvait en consonance avec certaines des orientations latérales du renouveau catholique. On pense notamment à l’attrait du symbolisme chrétien chez un Huysmans,²⁴¹ et surtout à

²³⁹ *La Grande Triade*, p.14.

²⁴⁰ A savoir “Ternaire et Trinité”, “Différents genres de ternaires”, “Ciel et Terre”, “‘Yin’ et ‘Yang’”, et “La Double Spirale.” Pp.17-54.

²⁴¹ Cf. Michel Viègnes, *Le milieu et l’individu dans la trilogie de Joris-Karl Huysmans*, Paris, 1986.

l'oeuvre importante de Charbonneau-Lassay.²⁴² D'autre part, le traitement rigoureux --et pourrait-on dire méthodique et systématique-- du symbolisme doit être situé dans un contexte de réaction contre certains aspects de l'intuitionisme spiritualiste et du symbolisme littéraire et artistique de la fin du siècle. Si l'oeuvre philosophique de Bergson coïncide, pour ainsi dire, avec certaines orientations de la poésie, de la peinture, et même de la musique des décennies qui précèdent la Première Guerre mondiale, c'est dans la mesure où elle révèle des affinités avec les valeurs diffuses de la subjectivité psychique. C'est ainsi que le dynamisme intuitionniste et le symbolisme artistique participent d'une même distance vis-à-vis de toute limite, de toute définition conceptuelle, de toute objectivité ontologique. Or, c'est en partie par réaction contre ce "symbolisme" diffus et psychique que la "science des symboles" produite par Guénon entend expliciter l'enracinement objectif et ontologique du symbolisme. Elle les soustrait au domaine de l'imaginaire poétique et idiosyncratique pour en restaurer la nature d'idiome universel et "objectif."

Pour ce qui est de l'importance de l'islam et du soufisme dans l'oeuvre de Guénon, il est paradoxal qu'elle ne soit au fond que secondaire,²⁴³ du moins sous le rapport de la fréquence des références islamiques dans l'oeuvre. Ce paradoxe s'explique en partie par la proximité "abrahamique" qui associe l'islam et le christianisme, proximité qui a pu constituer, pour Guénon, un inconvénient "méthodologique" dans l'exposition de la métaphysique et du symbolisme à l'usage d'un lectorat occidental. Il reste cependant que l'islam a bien constitué le "cadre" au sein duquel s'est "installé" celui qui deviendra au Caire le Cheikh Abd-al-Wahid Yahya. Si l'islam est en un sens trop "proche" pour ne pas alimenter des préventions ou des ambiguïtés susceptibles de "brouiller" le message traditionnel de Guénon auprès de certains, il n'en demeure pas moins que l'islam de Guénon apparaît aussi à bien des égards comme un "contre-poison" à l'ambiance religieuse de l'Europe de l'époque. Face à l'agressive laïcisation de la France de la Troisième République, à la disjonction extrême du religieux et du socio-politique qui constitue dans une certaine mesure une conséquence lointaine et "invertie" de la doctrine

²⁴² Charbonneau-Lassay, Louis, *Le Bestiaire du Christ: La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ*, reprint de l'édition de 1940, Archè: Milano, 1990.

²⁴³ "Et, de fait, il parla très peu de l'islam avant son installation au Caire, ce qui, aujourd'hui, apparaît comme paradoxal au regard de l'importance de cette religion dans les milieux 'guénoniens'." Accart, Xavier, *L'Ermite de Duqqi*, Archè: Milano, 2001, p.306.

des deux glaives et de son enracinement dans la distinction christique entre Dieu et César, l'islam traditionnel présente l'image d'une intégration des deux sphères temporelles et spirituelles.²⁴⁴ Face à la disjonction toujours grandissante entre "science" et "religion", "spiritualité" et "intellectualité" l'islam présente en outre le modèle d'un univers religieux à l'intérieur duquel les dimensions intellectuelle et scientifique sont susceptibles d'une intégration harmonieuse. Mais c'est surtout l'existence d'une "structure" ésotérique théoriquement assez nettement délimitée—Schuon montrera plus tard, et à bon escient, que les choses sont en fait beaucoup plus compliquées²⁴⁵—qui fournit à Guénon l'exemple par excellence de ce qu'est—ou devrait être—en réalité l'ésotérisme.²⁴⁶ Cette scission entre l'ésotérique et l'exotérique est corrélative à la vision guénonienne d'une élite spirituelle qui serait aisément distinguée du corps collectif et passif de la tradition. C'est dans l'islam que Guénon retrouve ce modèle qui lui permet de démarquer soigneusement ce qui relève de l'intellectif de ce qui ne relève que du dévotionnel. Ayant ainsi tiré un usage méthodologique maximal de la distinction islamique entre *shari'ah* et *tariqah*, Guénon pourra l'adapter universellement à tout contexte traditionnel en se référant à la distinction fondamentale entre ésotérisme et exotérisme. Que cette distinction normative et axiologique ne puisse être appliquée sans nuances à la majorité, sinon à la totalité, des traditions spirituelles est cependant un fait peu contestable. Le christianisme n'a pas d'exotérisme au sens guénonien du terme²⁴⁷, pas plus d'ailleurs que l'hindouisme, dont la profondeur et la diversité échappent à toute réduction binaire. Cependant, la distinction générale entre un exotérisme et un ésotérisme demeure sans aucun doute applicable à tout univers de signification traditionnelle, et ce dans la mesure où telle donnée révélée ou traditionnelle demeure susceptible d'une appréhension formelle relativement extérieure ainsi que d'une interprétation et d'une pénétration spirituelle à la fois essentialisantes et intériorisantes.²⁴⁸

²⁴⁴ Guénon ne s'est cependant jamais nourri d'illusions concernant les chances de "restauration" d'un Islam traditionnel au sens politico-religieux du califat.

²⁴⁵ Voir notamment *Le soufisme voilé et quintessence*, Paris: Dervy-Livres, 1980.

²⁴⁶ Remarquons que Guénon n'a guère fait usage de formulations soufies de la métaphysique. Les références à Ibn 'Arabî sont au total assez rares dans son oeuvre. C'est avec Michel Valsân et son héritage intellectuel que la dimension akbarienne de la filiation guénonienne se précisera et se renforcera. Il en fut sans doute ainsi en vertu d'une sorte d'impératif formel dès lors que la rigueur technique de l'esprit guénonien aura investi les limites protectrices d'un univers traditionnel.

²⁴⁷ Cf. Jean Borella, *Esotérisme guénonien et Mystère chrétien*, Paris: Delphica / L'Age d'Homme, 1997.

²⁴⁸ C'est le *taw'il* ésotérique cher à Henry Corbin.

*

La fonction de Guénon est une fonction de discernement et de séparation. Toute sa force intellectuelle est attribuable à cette fonction, mais il est également vrai que la plupart de ses limitations et de ses erreurs de détail découlent, comme l'a bien montré Frithjof Schuon,²⁴⁹ une sorte d'unilatéralité dans l'expression de cette fonction. Il convient d'ajouter que l'histoire joue dans ce contexte un rôle cardinal. Les déterminations historiques du climat religieux, philosophique et spirituel de l'Europe de la Belle Époque contribuent à infléchir non seulement le contenu conceptuel, mais aussi le mode d'exposition de la pensée de Guénon. La vie et l'oeuvre de Guénon se développent dans un climat historique qui se caractérise, entre autres éléments déterminants, par des phénomènes spirituels à la fois vigoureux et ambigus. Ces divers phénomènes peuvent être très schématiquement rangés dans la catégorie de “spiritualisme” ou plutôt de “néo-spiritualisme”, concept dont Guénon fournira une critique très acérée dans son *Règne de la quantité*. Ce “spiritualisme” nous paraît revêtir trois visages principaux: celui de l'intuitionnisme psychologique et—plus radicalement—de la psychanalyse qui tend à “dissoudre” la carapace matérialiste du XIXème siècle positiviste, celui du néo-spiritualisme à prétentions occultistes et ésotériques qui foisonne dans les “églises”, les “loges” et les sociétés secrètes, celle enfin du “renouveau catholique” dont les affinités mystiques et symbolistes laissent parfois envisager des renouements fructueux avec la tradition chrétienne du Moyen-Age. Il convient d'ajouter que ces trois visages du “spiritualisme” doivent être lus sur fond de deux conditions historiques et culturelles fondamentales: 1) l'appauvrissement spirituel de l'Eglise catholique dont les modalités de rayonnement tendent à se confiner dans les domaines de l'apologétique rationalisante et—au mieux—de la dévotion populaire—sans toujours éviter l'écueil de l'embourgeoisement conformiste et d'un moralisme de nature exclusivement sociale, 2) l'affirmation agressive de l'anticléricalisme et de la laïcité dans un climat de “guerre civile” culturelle et religieuse. Les ambiguïtés de l'oeuvre de Guénon tiennent pour l'essentiel à ce que celle-ci se situe à la confluence de ces diverses déterminations tout en leur apportant un démenti ou un correctif cinglant.

²⁴⁹ “Quelques critiques”, *Dossier H René Guénon*, conçu et réalisé par Pierre-Marie Sigaud, L'Age d'Homme, 1984, pp.56-80.

Il en est ainsi, entre autres exemples possibles, en ce qui concerne les trois questions de la religion, du mysticisme et de la magie.

On peut s'étonner du caractère tranchant et définitif du refus guénonien de désigner l'hindouisme ou le taoïsme par le terme de "religion." Ce refus n'est pas sans évoquer les résistances d'un assez grand nombre de nos contemporains concernant l'usage de ce même terme appliqué au bouddhisme.²⁵⁰ Il s'agit, dans tous ces cas, de parer à des identifications abusives ou limitatives de ces univers spirituels. Dans la mesure où il se sent tenu de restituer le sens profond de la tradition dans un contexte où la réalité du religieux se trouve réduite de fait à "l'enregistrement des dogmes"²⁵¹, à la participation plus ou moins extérieure et "inconsciente" à des rites, et à la conformité à un code moral qui n'est la plupart du temps que l'excroissance superficielle d'un ordre social qui n'est que très indirectement informé par un modèle christique lointain, Guénon se considère contraint de rejeter le terme de religion. Pour Guénon, le terme de "religion" demeure tant identifié au monothéisme abrahamique dans la pensée et l'imaginaire occidental que son usage au-delà de ce cadre ne peut qu'être fort problématique.²⁵² Par contraste, Schuon mettra plutôt l'accent sur l'étymologie du terme, à savoir sur l'idée d'un lien intérieur (au sens de la *devequt* des Kabbalistes) entre l'homme et Dieu. Ce lien est solidaire d'une exigence de sincérité intérieure qui se traduit par l'intégralité de la participation de l'homme aux Mystères. Guénon considère pour sa part le terme sous un rapport plus exclusivement historique et extrinsèque; il l'associe du reste aux trois dimensions intellectuelle, morale et sociale. Cette tripartition recoupe en un sens les trois éléments constitutifs que Guénon attribue à la religion, à savoir le dogme, la morale et le

²⁵⁰ Les réticences contemporaines—de la part de bouddhistes et de non-bouddhistes—vis-à-vis de l'usage du terme "religion" en matière de bouddhisme tiennent pour l'essentiel au souci—non dénué de logique—de clairement démarquer ce dernier de toute définition théiste et "ontologique". Il n'empêche que cette tendance peut donner lieu à des abus, réduisant des pans entiers de spiritualité au niveau d'une simple psychologie, alors même que la tendance fondamentale du bouddhisme consiste à transcender le plan des oppositions dans lesquelles la *psyché* se débat. De même, le caractère a-métaphysique et non-dévotionnel du bouddhisme originel ne peut autoriser à ignorer que ses doctrines et disciplines visent un "état" dont la "réalité" n'a rien de relatif.

²⁵¹ Selon l'expression de Frithjof Schuon.

²⁵² La polysémie du terme est déjà impliquée par le transfert de signification qui s'opère au moment du passage de la tradition gréco-romaine à la tradition chrétienne. "On pourrait dire que le Christianisme, ou, si l'on préfère, la tradition judéo-chrétienne, en adoptant, avec la langue latine, ce mot de 'religion' qui lui est emprunté, lui a imposé une signification presque entièrement nouvelle." *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris: Véga, 1976, p.76.

culte.²⁵³ Il convient cependant d'ajouter que le dogme, bien qu'intellectuel, peut être envisagé d'un point-de-vue pratiquement moral, tandis que le culte peut être en fait considéré des trois points de vue mentionnés. Il est support de méditation intellectuelle pour l'ésotériste, adjuvant moral pour le croyant au sens large et structure cérémonielle pour le corps social.²⁵⁴ La réserve guénonienne résulte donc en partie des limites historiques et culturelles de l'usage du terme religion, et en partie de l'appauvrissement de fait de la notion. Cet appauvrissement se révèle le plus nettement pour Guénon dans le cas du protestantisme, lequel absorbe le doctrinal et le rituel dans le moral.²⁵⁵ A la limite, le "Protestantisme libéral" passe même en-deça de ce seuil minimal d'appauvrissement du religieux en excluant pratiquement le dogme et le rite.²⁵⁶ De fait, la typologie tripartite du religieux interdit à Guénon d'appliquer le terme de "religion" aux traditions hindoue et chinoise. Mais peut-être était-ce là de la part du métaphysicien une sorte de concession aux limites de fait de la contingence historique –en même temps qu'une compréhension trop purement "sociale" de la moralité, alors que le terme de "religion" lui-même, et les plus hautes réalités représentatives de son concept, portent haut et clair la bannière de ce qui fait l'essence du rapport de l'homme à Dieu.

La question du mysticisme ressortit à une problématique analogue. La position de Guénon est une fois encore tributaire d'un souci de discernement conceptuel, mais aussi de simplifications abusives, si ce n'est même d'un défaut d'information. Le mysticisme est exclusivement envisagé par lui comme une voie "passive" et dénuée de dimension intellectuelle et de méthode. Le soupçon de "passivité" n'est certes pas totalement injustifié dans la mesure où le mysticisme se trouve identifié au climat spirituel du christianisme, climat dans lequel l'accent est mis sur la grâce, et ce en vertu de l'"exception" divine de l'Incarnation et de tout ce qu'elle peut impliquer par rapport à l'économie spirituelle de la Rédemption. *A contrario*, Guénon fait fond sur l'importance

²⁵³ Ibid., pp.82-4.

²⁵⁴ Le mot "liturgie" possède du reste cette nette connotation sociale dans son acception étymologique en langue grecque. La "liturgie" est, en ce sens, une sorte de "service public."

²⁵⁵ Il est intéressant de noter que l'accent mis par Schuon sur la dimension de "lien" intérieur à Dieu en matière de religion explique en grande partie sa position plus nuancée à l'égard du protestantisme. Pour lui en effet le protestantisme authentique comporte un aspect quasi-"mystique" de par son insistance sur la foi et la prière.

²⁵⁶ "A la limite, qu'a presque atteinte actuellement un certain "Protestantisme libéral", ce qui reste n'est plus du tout une religion, n'en ayant gardé qu'une seule des parties essentielles, mais c'est tout simplement une sorte de pensée philosophique spéciale." Ibid., p.83.

des “moyens” et des méthodes initiatiques, surtout telle qu’elle ressort de l’économie spirituelle du soufisme. L’usage de ces méthodes, à commencer par le *dhikr*, lui paraît solidaire d’une perspective mettant l’accent sur l’activité et l’initiative humaine, en quelque sorte. Il le conçoit d’ailleurs d’une manière beaucoup plus exclusivement technique que ne le font généralement les maîtres du soufisme. Il est ainsi significatif, et à certains égards paradoxal compte-tenu des connotations “magiques” du terme—de constater qu’il choisit de traduire *dhikr* par “incantation”²⁵⁷, de préférence au terme “prière” ou même “invocation.” Le mot “incantation”, qui s’apparente sémantiquement au latin *carmen*, a le mérite de connoter une réalité purement méthodique ou technique, voire même pointée sur l’ “efficacité”, qui ne laisse nulle place à une interprétation dévotionnelle, ni même généralement religieuse, de la pratique spirituelle, pas plus d’ailleurs—et par là-même— qu’à une focalisation sur les limites et les besoins de l’individualité. On a fait remarquer que l’exclusivisme de Guénon en telle matière est exagéré. On a aussi indiqué qu’il résultait en partie d’une ignorance du domaine de la mystique chrétienne, surtout de la tradition rhénane et “abstraite.”²⁵⁸ Le mysticisme peut définir, de façon certes imparfaite mais intellectuellement satisfaisante, l’ensemble des doctrines et des disciplines qui relèvent d’un mode supra-rationnel d’union ou d’unité avec le suprême Principe, que celui-ci soit envisagé d’un point de vue théiste ou non-théiste.²⁵⁹ Il est vrai que le concept de mystique a pris en Occident chrétien, et ce surtout depuis ce que Louis Cagnet a pu désigner comme “Le crépuscule des mystiques” —c’est-à-dire la fin du XVII^e siècle marquée par la “querelle du quiétisme”—, une tournure presque exclusivement dévotionnelle.

La question de la magie est particulièrement intéressante et problématique à la fois dans la mesure où elle se situe dans un contexte contemporain qui se caractérise,

²⁵⁷ *Aperçus sur l’initiation*, Paris: Editions Traditionnelles, 1976, pp.165-171.

²⁵⁸ “Un des rares points sur lequel je ne suis pas d’accord avec Guénon, c’est qu’il fait une différence radicale entre la réalisation mystique et la réalisation initiatique. Je crois que son information n’était pas aussi étendue sur ce sujet que sur d’autres: je ne l’ai jamais vu citer les grands mystiques. C’est un des points qui, à mon avis, peut être source d’erreur.” Marina Scriabine, *René Guénon et l’actualité de la pensée traditionnelle*, Actes du Colloque International de Crisy-la-Salle, 13-20 juillet 1973, Editions du Baucens, 1977, p.157.

²⁵⁹ Martin Lings, pour sa part, n’hésite pas le moins du monde à faire usage des termes “mystique” et “mysticisme” pour se référer au soufisme. Le terme lui paraît suffisamment indicatif d’une primauté de l’intériorité spirituelle. “(...) Les mystiques —et le soufisme est une sorte de mysticisme—sont, par définition, concernés avant tout par les ‘mystères du Royaume des cieux’.” *Qu’est-ce que le soufisme?* Paris: Le Seuil, 1977, p.11.

comme l'indique Guénon lui-même par "des idées extrêmement vagues et confuses" en la matière.²⁶⁰ En outre, et parallèlement, la formation "ésotérique" de Guénon le conduisit à se mêler, lors des "sept ans d'occultisme" (1905-1912) dont parle Jean-Pierre Laurant dans son *Le sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, à des milieux "pseudo-ésotériques" dont certains furent incontestablement marqués –si ce n'est définis– par la magie. La prise en compte de la magie par Guénon doit être soigneusement située dans le contexte d'un néo-spiritualisme dont un des caractères dominants est constitué par l'attrait des phénomènes extra-physiques et l'absence de critères concernant le discernement du niveau et de l'origine de ces phénomènes. Il convient tout d'abord de remarquer que le phénoménisme néo-spiritualiste s'abreuve en quelque sorte à deux sources de nature fort différente l'une de l'autre, une certaine sensibilité chrétienne dévoyée d'une part, et une forme de "scientisme" spiritualiste d'autre part. D'un côté, il est peu douteux que certaines prédispositions de l'économie spirituelle du christianisme ont influé sur la façon dont les Européens du temps ont pu envisager le domaine spirituel. Il y a d'abord, rançon d'une carence intellectuelle et spirituelle, l'insistance sur l'économie du miracle –aussi différent que celui-ci puisse être des phénomènes magiques. Certes, à un certain niveau, cette insistance peut relever d'un archétype chrétien, mais elle constitue aussi à certains égards une tentative de réponse au matérialisme sur son propre terrain, celui des "phénomènes" sensibles précisément. Les illusions d'une convergence entre science moderne et spiritualité, illusions propres notamment à l'occultisme, contribuèrent aussi, au tournant du vingtième siècle, à une compréhension phénoméniste, sinon même matérialiste des choses de l'esprit.²⁶¹ Toujours est-il que Guénon a cru bon de consacrer une série d'ouvrages et un assez grand nombre d'articles à ce qu'il désigne comme le néo-spiritualisme. Ce fut en particulier l'objet de *Le Théosophisme, Histoire d'une Pseudo-Religion* (1921) et de *L'Erreur Spirite* (1923). Comme nous le rappelions plus haut, l'expérience personnelle de Guénon fut largement marquée par ces milieux. Jean-Pierre Laurant n'hésite pas à affirmer que "par le truchement de relations personnelles et

²⁶⁰ "Tantrisme et magie", *Etudes sur l'hindouisme*, Paris: Editions Traditionnelles, 1979, p.83.

²⁶¹ Jean-Pierre Laurant peut ainsi parler de "l'influence occultiste qui cherchait à réconcilier science et spiritualité." *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*, Actes du Colloque International de Crisy-la-Salle, 13-20 juillet 1973, Editions du Baucens, 1977, p.29.

même amicales, il s'imprégna de la mentalité de l'ensemble du milieu.²⁶² En ce sens, la "magie" –au sens très large du terme, c'est-à-dire les disciplines et pratiques qui se réfèrent à l' "invisible" ou au "supra-matériel"—pourra ainsi avoir joué un double rôle, celui d' "ouvrir" la voie hors de la carapace matérialiste du monde scientifique, et celui de fournir l'occasion de l'exercice d'un discernement qui sera à la base du rejet guénonien de la "confusion du psychique et du spirituel." De fait, c'est surtout le second aspect qui domine dans l'oeuvre du métaphysicien: Guénon a avant tout en vue le caractère distrayant de l'indéfini du domaine intermédiaire ou subtil. Ce qui l'intéresse avant tout c'est de s'attacher à dissiper les illusions de ceux qui confondent trop aisément réalisation spirituelle et développement de pouvoirs psychiques. Un tel souci est *a priori* historiquement "motivé" par le fait que "la magie présente des dangers spécialement graves pour les Occidentaux modernes."²⁶³ Ces dangers sont pratiquement proportionnés à l'absence de discernement métaphysique, et à l'enfermement dans le cercle de feu des phénomènes psychiques que cette absence rend possible.²⁶⁴ Guénon ne se penche guère sur la question des bénéfiques et de la légitimité de la magie blanche. Cette science traditionnelle joue un rôle important non seulement dans les traditions chamaniques et dans le taoïsme, mais aussi dans l'islam où elle se trouve intégrée, souvent par contact avec un terreau psycho-spirituel pré-islamique.²⁶⁵ Guénon reconnaît pleinement la validité de la magie en tant que "science traditionnelle" mais il en marque nettement la place inférieure dans la hiérarchie des disciplines traditionnelles:

(...)Si une telle science peut, comme toute autre, être légitimée par son rattachement aux principes supérieurs dont tout dépend, suivant la conception générale des sciences traditionnelles, elle ne se placera pourtant alors qu'au dernier rang des applications secondaires et contingentes, parmi celles qui sont le

²⁶² Ibid., p.31.

²⁶³ *Aperçus sur l'initiation*, Paris: Editions Traditionnelles, 1976, p.19.

²⁶⁴ "Cultiver la magie pour elle-même, aussi bien d'ailleurs que prendre pour but l'étude ou la production de 'phénomènes' de n'importe quel genre, c'est s'enfermer dans l'illusion au lieu de tendre à s'en libérer." "Tantrisme et magie", *Etudes sur l'hindouisme*, Paris: Editions Traditionnelles, 1979, p.85.

²⁶⁵ Schuon rappelle que la magie blanche a son rôle à jouer dans l'économie du chamanisme: "(...) les Chamanes sont aussi, et même *a fortiori*, d'experts magiciens au sens ordinaire du mot; leur science opère avec des forces d'ordre psychique ou animique, individualisée ou non; elle ne fait pas intervenir comme la magie cosmique les analogies entre le microcosme et le macrocosme, ou entre les différentes réverbérations naturelles d'une même 'idée.' Dans la magie 'blanche,' qui est normalement celle des chamanes, les forces mises en action, de même que le but de l'opération, sont soit bénéfiques, soit simplement neutres." *Regards sur les mondes anciens*, P.103

plus éloignées des principes, donc qui doivent être regardées comme les plus inférieures de toutes.²⁶⁶

On doit cependant prendre acte d'une ambiguïté "cosmique" et "historique" de la fonction de la magie.²⁶⁷ Guénon a présenté les termes de cette ambiguïté, qui est en même temps une sorte de paradoxe eschatologique— lorsqu'il a mis l'accent sur le fait que la magie, comme toute autre science traditionnelle relativement inférieure, peut constituer un support de réalisation spirituelle, et qu'il en est même d'autant plus de la sorte que la marche du cycle marque un éloignement de l'intellectualité.²⁶⁸ Le paradoxe, et l'ambiguïté, réside en ce que cette "extériorisation" des "supports" —et il convient de garder présent à l'esprit que le psychique est une sorte d'extériorisation du spirituel—est aussi le principe, ou plutôt l'occasion, du plus grand nombre d'erreurs, d'illusions et de dévoiements.²⁶⁹

*

On a peu souvent remarqué les références assez fréquente de René Guénon au domaine initiatique des "gens du blâme" ou *malâmatiyyah*. Le caractère effacé et simple de la vie de René Guénon, ce qu'on peut deviner dans son oeuvre de son peu de goût pour les manifestations mystiques et les types de comportement spectaculaires, pourrait à première vue ne guère le prédisposer à s'intéresser à ces spirituels musulmans qui visent à s'attirer le blâme de la communauté croyante, et même des milieux soufis "bien-pensants." En fait, ce serait manquer certains des caractères fondamentaux de l'inspiration *malâmatiyyah*, à savoir l'anonymat, le masque "ordinaire" et surtout peut-être la distance qu'ils cultivent volontiers entre la subjectivité divine de l'Esprit et

²⁶⁶ *Aperçus sur l'initiation*, Paris, 1976, p.19.

²⁶⁷ Il est intéressant de noter que Schuon fait assez souvent usage du terme de "magie"—entre guillemets—pour se référer à l'ambiguïté productrice de *Mâyâ*. Le principe de manifestation est une "magie" divine. Mais cette "magie" est en définitive réintégrante.

²⁶⁸ "(...) De tels 'supports' [en vue de la réalisation spirituelle], d'une façon générale, doivent devenir de plus en plus contingents à mesure que s'accomplit la 'descente' cyclique, afin de demeurer adaptés aux possibilités humaines de chaque époque. Le développement des sciences traditionnelles inférieures n'est donc en somme qu'un cas particulier de cette 'matérialisation' nécessaire des 'supports' dont nous avons parlé." *Etudes sur l'hindouisme*, p.84.

²⁶⁹ "Mais, en même temps, il va de soi que les dangers de déviation deviennent d'autant plus grands qu'on va plus loin dans ce sens [celui de l'extériorisation et de la matérialisation], et c'est pourquoi une science telle que la magie est manifestement parmi celles qui donnent lieu le plus facilement à toute sorte de déformations et d'usages illégitimes." *Etudes sur l'hindouisme*, p.84.

l'individualité humaine de la *nafs*, ou de l'âme concupiscente.²⁷⁰ Dans sa *Risâlat* sur les *malâmî*, Sulamî (d.1021) énumère ainsi quatre niveaux de conscience désignés par les termes *nafs* (âme), *qalb* (coeur), *sirr* (secret) and *rûh* (esprit).²⁷¹ Ces quatre niveaux sont rangés hiérarchiquement du plus haut (esprit) au plus bas (âme). Nonobstant le fait que l'unité du sujet humain n'est pas remise en cause par cette quadripartition, la psychologie spirituelle *malâmatî* tend à suraccentuer la discontinuité entre ces divers niveaux. Cette discontinuité nous permet de comprendre qu'un niveau inférieur ne puisse légitimement s'identifier à un niveau supérieur car ce faisant il réduit –ilusoirement-- ce dernier à ses propres limitations. En d'autres termes, la continuité entre les diverses strates de la subjectivité –continuité sans laquelle la notion même d'identité subjective serait ruinée—ne peut être envisagée que du point-de-vue du niveau le plus élevé –ou le plus profond--, et non l'inverse. La finalité spirituelle de la psychologie *malâmatî* consiste à prévenir la possibilité d'une appropriation d'une réalité spirituelle supérieure par une strate inférieure.²⁷² Or l'insistance sur la discontinuité dont il s'agit semble bien correspondre à des composantes fondamentales de la personnalité et de l'oeuvre de Guénon, et ce sont souvent des aspects corrélatifs qui se trouvent mis en exergue dans ses livres, notamment en matière de spirituels atypiques du soufisme et du taoïsme. Dans son chapitre "Le masque 'populaire'"²⁷³ Guénon souligne ainsi le caractère extérieurement "ordinaire" et anonyme du statut social des spirituels de haute station intérieure.²⁷⁴ Ce statut "ordinaire" ne doit de toute évidence point être interprété dans les termes des valeurs bourgeoises de la classe moyenne ni encore moins au sens de la "vie ordinaire"

²⁷⁰ Cf. Roger Deladrière, "Les premiers malâmatîyyah" in *Melâmis-Bayrâmis: Etudes sur trois mouvements mystiques musulmans*, edit. Nathalie Clayer, Alexandre Popovic and Thierry Zarcone, Les Editions Isis: Istanbul, p.10.

²⁷¹ Cf. Roger Deladrière, "Les premiers malâmatîyyah" in *Melâmis-Bayrâmis: Etudes sur trois mouvements mystiques musulmans*, edit. Nathalie Clayer, Alexandre Popovic and Thierry Zarcone, Les Editions Isis: Istanbul, p.10.

²⁷² Le mysticisme islamique présente du reste une diversité de classifications des niveaux de conscience dont toutes ne sont pas en accord avec celle de Sulamî'. Selon Ibn 'Ajîba, *al-rûh* est le lieu des épiphanies de la Royauté (*al-malakût*) tandis qu' *al-sirr* renvoie au plan supérieur de la Toute-Puissance (*al-jabarût*.) La dernière renvoie à l'infinitude divine tandis que la première relève du domaine des archétypes intelligibles (*asrâr al-ma'ânî*). On peut également faire remarquer que la gnose Shî'ite identifie quant à elle *malakût* au domaine animique ou intermédiaire et *jabarût* à la réalité angélique ou archétypique. Cf. Henry Corbin, London, 1986, *Temple and contemplation*, p.192.

²⁷³ *Initiation et réalisation spirituelle*, Paris: Editions Traditionnelles, 1978, p.214.

²⁷⁴ "On peut remarquer que c'est là, en somme, l'application la plus stricte et la plus complète du précepte rosicrucien ordonnant d'adopter toujours le langage et le costume des gens parmi lesquels on vit et de se conformer en tout à leurs façons d'agir." p.214

contemporaine vilipendée par Guénon dans son *Règne de la quantité*. La “classe moyenne”, ou ce qui constitue plus ou moins ce que l'on désigne comme “bourgeoisie” en l'opposant à la fois aux classes populaires et à l'aristocratie, est en effet pour Guénon la catégorie sociale la plus imperméable aux intuitions de l'Esprit. A l'image de la raison qui ne peut percevoir directement les réalités de l'Esprit du fait de son caractère indirect et, pour ainsi dire, horizontal, les “classes moyennes”—qui constituent du reste les seules classes existantes dans le monde occidental moderne puisque le peuple, l'aristocratie et le clergé ont pour ainsi dire disparu en tant que “castes” sociales—situent leur existence sur un plan strictement terrestre et utilitaire qui n'est même plus susceptible de fournir un support passif—comme c'était jadis le cas du peuple—aux manifestations spirituelles. Quant à la “vie ordinaire”, Guénon en a magistralement explicité la nature et la fonction lorsqu'il l'a décrite comme une sorte de “création” ou de “suggestion” psychique collective visant à rendre parfaitement inconcevables et inopérantes le domaine spirituel à proprement parler.²⁷⁵ Ce qui nous intéresse ici, c'est toutefois moins de définir ce qui constitue l' “ordinaire”, que de signaler son rapport avec l'anonymat dans l'oeuvre et dans la vie de Guénon.²⁷⁶

A cet égard, Guénon a su parfaitement mettre en pratique le principe *malâmatiyyah* qu'il rappelle dans un de ses ouvrages et que nous mentionnions plus haut:

(...) Les initiés, et spécialement ceux des ordres les plus élevés, se dissimulent volontiers parmi le peuple, faisant en sorte de ne s'en distinguer en rien extérieurement.²⁷⁷

Plus loin, Guénon évoque un aspect fondamental de la voie *malâmatiyyah* qui évoque des échos concernant sa propre personne:

(Ils) se font une règle de prendre un extérieur d'autant plus ordinaire et commun, voire même grossier, que leur état intérieur est plus parfait et d'une

²⁷⁵ “L'illusion de la ‘vie ordinaire’ “ in *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris: Gallimard, 1945, p.139.

²⁷⁶ Le titre de l'ouvrage de Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, aussi réducteur qu'on puisse le considérer à certains égards —compte-tenu du caractère “extraordinaire” de la fonction de Guénon—met à sa manière l'accent sur un aspect tout-à-fait caractéristique de la “vocation” guénonienne.

²⁷⁷ Ibid.

spiritualité plus élevée, et de ne jamais rien laisser paraître de cette spiritualité dans leurs relations avec les autres hommes.²⁷⁸

On ne peut s'empêcher de penser, ici, à tout ce que l'on sait du caractère “ordinaire” et “effacé” –mais certes non “grossier”- de la personnalité extérieure de René Guénon lui-même, telle qu'elle ressort par exemple des témoignages de Frithjof Schuon ou de Jean-Louis Michon.²⁷⁹ La totale indifférence à l'égard de la dimension personnelle que l'on peut considérer comme un des caractères dominants de la perspective de Guénon nous semble participer de cette orientation, ou de cette accentuation, générale. Dans ses notes rassemblées et publiées dans *L'ermite de Duqqi*, Jean-Louis Michon met ainsi l'accent sur la simplicité et le caractère familier et “ordinaire” de la personne et de l'existence quotidienne de Guénon, paisible père de famille de la banlieue cairote.²⁸⁰ Frithjof Schuon peut quant à lui parler de “l'impression d'effacement et de simplicité qu'il nous fit lors de toutes nos rencontres”; et il ajoute, en une formule qui exprime mieux que toute autre le principe *malâmî* d' “étanchéité” entre la personnalité individuelle et la réalité spirituelle: “L'homme semblait ignorer son génie, comme celui-ci, inversement, semblait ignorer l'homme.”²⁸¹ Cette formule offre ainsi un parallèle tout-à-fait révélateur avec les lignes suivantes, lesquelles sont consacrées par Guénon aux *Malâmatiyah*:

(Ils) se font une règle (...) de ne jamais rien laisser paraître de cette spiritualité (qui est la leur) dans leurs relations avec les autres hommes (...) On pourrait dire que, par cette extrême différence de l'intérieur et de l'extérieur, ils mettent entre ces deux côtés de leur être le maximum d' “intervalle”, s'il est permis de s'exprimer ainsi.²⁸²

²⁷⁸ Ibid., p.218

²⁷⁹ “Par contraste avec la rigueur catégorique de ses écrits, avec la sévérité d'une plume qui pourfendait sans concession les erreurs modernes, les déviations de l'occultisme et du spiritisme, les dangers de la contre-initiation, l'humilité rayonnante de sa personne était d'autant plus frappante.” Jean-Louis Michon, in *L'ermite de Duqqi*, p.255. Version anglaise: “In the Intimacy of Shaykh ‘Abd al-Wahid Yahia”, *Sophia*, Volume 3, number 2, Winter 1997.

²⁸⁰ “In the Intimacy of Shaykh Abdul Wahid—René Guénon—in Cairo 1947-1949.” *Sophia*, Volume 3, Number 2, 1997, Pp.6-16.

²⁸¹ *Etudes Traditionnelles*, 293-4-5.

²⁸² *Initiation et réalisation spirituelle*, p.218. On pense ici aux réflexions de Schuon et de Bammate selon lesquelles Guénon ne parlait que de choses “banales.”

Comme nous l'avons vu, la voie *malâmatiyah*²⁸³ est en effet fondée sur le principe d'une stratification des niveaux de la subjectivité selon laquelle les "couches" inférieures demeurent en quelque sorte "inconscientes" des couches supérieures. Chez Guénon cette distinction entre les niveaux de la subjectivité, très fortement marquée, est sans doute moins l'expression d'un souci méthodique, comme elle l'est chez les *malâmi*, qu'une accentuation doctrinale en rapport avec la disproportion entre l'universel et l'individuel. Un des corrélats fondamentaux de cette disproportion est le sens du secret et de l'anonymat. En ce qui concerne la dimension individuelle, Schuon a fait remarquer l'absence d'intérêt manifesté par Guénon pour tout ce qui touche à l'humain et à l'individuel.²⁸⁴ Nonobstant ce quasi-rejet de l'individuel comme tel, Guénon en tant que personne nous paraît paradoxalement "chez lui" dans la sphère des sentiments humains et de la vie de famille. Il vécut de fait comme une sorte de "retraité"²⁸⁵ et de père de famille "tranquille", d'une familiarité toute simple et commune dans le cercle de ses affections immédiates. Le paradoxe révèle pourtant ses limites si l'on considère que le souci fondamental de Guénon semble avoir été d'établir une claire démarcation entre l'universel spirituel et le psychique individuel. Vivre en père de famille musulman du quartier tranquille de Duqqi revenait pour Guénon à trouver un "cadre" qui lui permette de réaliser sa nature profonde. C'est dans ce contexte, nous semble-t-il, que l'on doit situer la réflexion de Schuon selon laquelle le gnostique ne cherche pas tant une "voie" qu'un "cadre." Schuon entend principalement ce "cadre" dans le sens d'un contexte traditionnel, mais on peut sans doute élargir le sens de cette expression jusqu'à lui faire embrasser la sphère de tout ce qui contribue à l'équilibre et à l'intégration de la portion

²⁸³ Qu'on ne se méprenne point sur notre intention: il ne s'agit pas de prétendre que Guénon était lui-même *malâmi*—ce qui relèverait d'ailleurs en définitive d'un secret entre lui et Dieu— mais simplement d'éclairer certains aspects de la "vocation" guénonienne. Il n'est d'ailleurs pas illégitime de relever certaines concordances entre la "voie" guénonienne et celle des *malâmi*. La figure d'Ivan Aguéli, son caractère à l'occasion "extravagant" et "anmien", présente ainsi une "signature" *malâmi* qui a pu marquer le soufisme de Guénon. Thierry Zarcone nous rappelle ainsi que "comme Ivan Aguéli qui l'avait rattaché au soufisme, Guénon, jusqu'à son arrivée au Caire, n'adopta pas un mode de vie conforme aux prescriptions de la religion du Prophète." *L'ermite de Duqqi*, p.269.

²⁸⁴ "(Guénon) had an inborn distaste for everything that is human and 'individual'" Frithjof Schuon, "A Note on René Guénon", *Studies in Comparative Religion*, vol. 17, number 1&2.

²⁸⁵ "Lorsque je me suis trouvé chez lui, ce qui frappait en premier lieu, c'est l'impression d'être chez quelque retraité » (Nadjmoud-Dine Bammate, *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*, Actes du Colloque International de Cerisy-la-Salle, 13-20 juillet 1973, Archè Milano, 1980, p.91).

individuelle de l'être. Il est d'ailleurs significatif que l'usage spirituel de la disproportion *malâmâtiyah* entre esprit intérieur et âme extérieure se trouve plutôt interprétée par Guénon comme "ce qui leur (les initiés *Malâmâtiyah*) permet de comprendre en eux-mêmes la plus grande somme de possibilités de tout ordre, et qui, au terme de leur réalisation, doit logiquement aboutir à la véritable 'totalisation' de l'être."²⁸⁶ Il est donc fort révélateur de noter que ce qui pourrait *a priori* apparaître comme une "exclusion" de l'individuel de la sphère spirituelle constitue en fait *a posteriori* une intégration maximale de l'être jusques et y compris ses modalités les plus extérieures.²⁸⁷

Mais il est un autre aspect de la dimension *malâmâtiyah* explicitée par Guénon, à savoir celui de la nécessité du secret. Dans ce même registre, et toujours en rapport avec la personnalité de Guénon, Schuon mentionne que le vrai gnostique ne connaît ni l'ambition ni l'ostentation mais qu'il a au contraire tendance à dissimuler sa nature réelle derrière le déguisement ou le masque de sa *persona*,²⁸⁸ et ce d'autant plus qu'il est bien conscient du "jeu cosmique." C'est là sans aucun doute une des clefs de l'"impersonnelle personnalité" de Guénon, comme si le métaphysicien se dissimulait derrière une vie toute simple. Relevons du reste, dans l'intéressante étude de Xavier Accart consacrée aux relations entre Guénon et Massignon ("Feu et Diamant"), la remarque selon quoi "avec le temps, il semble même que sa conversation, qui lors de sa période parisienne revenait sans cesse à la métaphysique (selon le témoignage du Dr. Grangier) devint de plus en plus simple."²⁸⁹

Les deux aspects que nous venons de relever, intégration maximale et "dissimulation gnostique",²⁹⁰ nous paraissent solidaires, chez Guénon, d'un contexte historique déterminé, en même temps qu'ils témoignent d'une situation générale du spirituel dans le monde contemporain. Il s'agissait pour Guénon de se protéger contre

²⁸⁶ Ibid., p.218. Guénon ajoute qu'il ne s'agit là que d'une modalité possible, et probablement relativement exceptionnelle, d'intégration totalisante.

²⁸⁸ C'est une des fonctions du "voile" par lequel "on veut paraître 'moins qu'on n'est' puisqu'on désire 'disparaître'." Frithjof Schuon, *Le jeu des masques*, L'Age d'Homme: Lausanne-Paris, 1992, p.45.

²⁸⁹ *L'Ermite de Duqqi, René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, Archè Milano, 2001, p. 295.

²⁹⁰ Ces deux aspects ont été judicieusement relevés par Xavier Accart dans son introduction à *L'Ermite de Duqqi, René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens* (Archè: Milano, 2001): "René Guénon devenu le cheikh Abd al-Wahid Yahya allait enfin pouvoir mener, loin de l'agressivité des sphères intellectuelle et 'occulte' parisiennes, une vie traditionnelle unifiée et réaliser partiellement son désir d'anonymat 'mystique.'" (p.13)

tout culte de l'individualité de génie, et de l'originalité,²⁹¹ culte qui caractérise l'Europe moderne depuis la Renaissance, tant dans le domaine de la pensée que dans celui des arts. Il conviendrait certes aussi de faire la part d'un souci tout "occultiste" du secret et du "mystère" sinon même celle d'une méfiance psychologique –voire d'un brin de sentiment de persécution–contractée dans le "monde de coulisses" de la société.²⁹² Il s'agissait aussi sans doute plus généralement pour Guénon de montrer la voie –"*malâmatî*" par nécessité sinon par vocation— du "jeu des masques" dont Frithjof Schuon a fourni les principes métaphysiques et spirituels, et peut être aussi de "témoigner" par présence²⁹³ –et donc de "sauver" et de "réintégrer"- l'extériorité contemporaine par une assomption de ses zones les plus contingentes.²⁹⁴

²⁹¹ Paradoxalement, mais il n'est pas de bien qui ne mène à quelque mal par zèle ou par sublimisme, le caractère impersonnel du ton et de l'oeuvre de Guénon peut donner lieu à une sorte de "culte" du métaphysicien français promu par certains au statut d'une bouche des dieux, et ce en vertu même de l'effacement "impersonnel" de son approche.

²⁹² Schuon a relevé ce trait psychologique sans trop y insister. Nous lui empruntons aussi l'expression de "monde de coulisses" de la société qu'il utilise, fort significativement, dans le contexte de la folie réelle ou apparente. *Regards sur les mondes anciens*, Paris: Editions Traditionnelles, 1976, note 3, p.12.

²⁹³ C'est là d'ailleurs un des rôles des *afrad*, les "solitaires" du Soufisme, auxquels Guénon se rattache très probablement.

²⁹⁴ Nous vivons dans un monde où les extrêmes se touchent, un monde de possibilités d'impossibilité –si l'on peut dire—où la lumière se doit parfois de briller jusqu'au sein de la contingence la plus accessoire, voire "virtuelle."