René Guénon

Mélanges

Le Corpus minskois de René Guénon
guenon.ru
1976

Année de publication : 1976.

Le texte sur le site, avec la traduction russe en regard :
https://guenon.ru/fr/1976_MEL.html

Édition électronique. Le Corpus minskois de René Guénon
Fichier généré le 13.10.2026.

Table des matières

Avant-propos 5

Première partie: métaphysique et cosmologie 9
Chapitre premier - Le Démiurge 11
Chapitre II - Monothéisme et angélologie 27
Chapitre III - Esprit et intellect 33
Chapitre IV - Les Idées éternelles 39
Chapitre V - Silence et solitude 43
Chapitre VI - « Connais-toi toi-même » 49
Chapitre VII - Remarques sur la production des nombres . . . 59

Deuxième partie: sciences et arts traditionnels 69
Chapitre premier - L'initiation et les métiers 71
Chapitre II - Remarques sur la notation mathématique 79
Chapitre III - Les arts et leur conception traditionnelle 101
Chapitre IV - Les conditions de l'existence corporelle 109

Troisième partie: de quelques erreurs modernes 133
Chapitre premier - Du prétendu « empirisme » des anciens 135
Chapitre II - La diffusion de la connaissance et l'esprit moderne 141
Chapitre III - La superstition de la « valeur » 147
Chapitre IV - Le sens des proportions 155
Chapitre V - Les origines du Mormonisme 161
Chapitre VI - La Gnose et les écoles spiritualistes 175
Chapitre VII - À propos d'une mission dans l'Asie centrale . 211
Chapitre VIII - La science profane devant les doctrines traditionnelles 221

Avant-propos

Pour permettre d'y accéder dans un livre et d'éviter ainsi aux lecteurs des recherches dans des numéros de revues épuisés depuis longtemps, nous avons réuni sous le titre de Mélanges *un certain nombre d'articles de René Guénon et de Palingénius, son pseudonyme à l'époque de* La Gnose*, revue fondée par lui en 1909. Nous avons divisé l'ensemble de ces articles en trois parties :* Métaphysique et Cosmologie — Sciences et Arts traditionnels — De quelques erreurs modernes*. Du chapitre I de la Première Partie,* « Le Démiurge »*, qui est, croyons-nous, le premier texte qu'il donna à imprimer en 1909 à l'âge de 23 ans, jusqu'à* « La science profane devant les doctrines traditionnelles »*, d'avril-mai 1950, il s'est écoulé plus de 40 ans. Dans cet intervalle de près d'un demi-siècle, on ne peut dire que les positions intellectuelles de Guénon aient changé beaucoup, surtout en ce qui concerne les critiques contre le monde moderne.*

Sur le plan de l'exposé théorique de la Doctrine traditionnelle, il est probable qu'il eût présenté « Le Démiurge » *d'une autre manière sur certains points, mais sans en changer la signification profonde, puisque son point de vue métaphysique est toujours resté le même.*

« Monothéisme et angélologie », de 1946, *explique l'erreur polythéiste comme une dégénérescence de formes traditionnelles due à l'incompréhension des véritables rapports des attributs divers avec le Principe Suprême. Guénon reprend là, mais sous une forme plus accessible à des Occidentaux, une argumentation de Shrî Shankaracharya dans son commentaire de la* Mandûkyaupanishad*. On notera que, déjà dans* « Le Démiurge »*, les citations shankaryennes étaient nombreuses.*

« Esprit et intellect » (1947) *précise que le sens des mots est fonction des différents ordres de réalité pour lesquels on les utilise.*

L'Intellect ou Buddhi *est de nature essentiellement supra-individuelle puisqu'il n'est pas autre chose que l'expression même d'*Âtmâ *dans la manifestation. Si donc on prend le mot* Esprit *au sens d'*Intellect*, on doit le concevoir comme un Principe d'ordre universel, la première production de* Prakriti.

« Les Idées éternelles » (1947), *contrairement à l'opinion de certains, ne doivent nullement être envisagées comme de simples virtualités par rapport aux êtres manifestés dont elles sont les* « archétypes » *principiels ; en effet,* « il ne peut rien y avoir de virtuel dans le Principe, mais, bien au contraire, la permanente actualité de toutes choses dans un " éternel présent ", actualité qui constitue précisément l'unique fondement réel de toute existence ». *Voir les choses différemment équivaut à* « couper les racines des plantes ». « Ce qui est virtuel, ce n'est point notre réalité dans le Principe mais la conscience que nous pouvons en avoir » *pendant la manifestation.*

Le chapitre VI : « Connais-toi toi-même » *est la traduction française, revue et corrigée par Guénon, d'un article en arabe qu'il avait donné en 1931 à la revue* El-Ma'rifah*. Rappelons que Guénon est parti pour Le Caire en mars 1930 mais que son* « rattachement » *au* « Taçawwuf » *remontait à 1912.*

Les « Remarques sur la notation mathématique et sur la production des nombres » *ont été écrites à l'époque de* La Gnose, 1910*. Les premières ont été reprises et développées dans* Les Principes du calcul infinitésimal édités en 1946 à la N.R.F. dans la collection « Tradition ».

Les « Remarques sur la production des nombres » *écrites en été 1930 font suite au* « Démiurge ». *On y décèle l'influence du* Pythagorisme *et de la* Kabbale *(voir* « Formes traditionnelles et cycles cosmiques », IIIe partie, p. 60 à 110).

« L'Initiation et les métiers » *est un article moins ancien puisqu'il a paru dans* Le Voile d'Isis *en avril 1934. L'auteur y explique pourquoi l'initiation est devenue nécessaire à mesure que l'humanité s'éloignait de plus en plus de l'état* primordial*. Comme dans* « Les arts et leur conception traditionnelle » *Guénon expose les raisons de la dégénérescence des métiers et des arts par suite de la*

« chute » *ou de la marche descendante du cycle actuel. Il indique toutefois la possibilité d'une initiation de* « petits mystères » *basée sur le métier de constructeur qui subsiste encore valablement en Occident. (Cf. à ce sujet* « Aperçus sur l'initiation »*.)*

Il est dommage que Guénon n'ait pas eu le temps de terminer « Les conditions de l'existence corporelle » *commencé en janvier et février 1912, c'est-à-dire dans les deux derniers numéros de* La Gnose*. Malgré donc que le texte que nous redonnons ici ne concerne qu'Âkâsha *et* Vâyu *et que les trois autres éléments :* Feu — Eau — Terre (Téjas — Apa — Prithvî) *n'aient pas été traités, nous avons pensé que la partie rédigée intéresserait suffisamment le public auquel il était destiné et qu'il était préférable de le faire figurer avec les autres chapitres de* Mélanges.

« La Gnose et les écoles spiritualistes » *nous font revenir à notre point de départ, c'est-à-dire à l'époque du* « Démiurge » — *novembre 1909. C'est une prise de position définitive car, écrit Guénon,* « un Principe universel ne peut pas s'inférer de faits particuliers… La connaissance, c'est en nous-même seulement que nous pourrons en trouver les principes et non point dans les objets extérieurs ».

Une série d'articles, reproduits à partir de la page 176 de Mélanges*, précisera les critiques adressées aux écoles dites spiritualistes, c'est-à-dire les occultistes, les théosophistes et les spirites, critiques qui seront renouvelées et développées dans* « L'Erreur spirite » *et* « Le Théosophisme » *quelques années plus tard.*

Enfin, le dernier chapitre « La science profane devant les doctrines traditionnelles »*, qui date d'avril 1950, réaffirme, vis-à-vis des* « scientifiques » *cette fois, les mêmes prises de position qu'à l'époque de* La Gnose.

> « C'est le point de vue profane qui est illégitime comme tel puisqu'il envisage les choses sans les rattacher à aucun principe transcendant et comme si elles étaient indépendantes de tout principe. La science moderne tout entière n'a aucun droit à être considérée comme une véritable connaissance, puisque, même s'il lui arrive d'énoncer des choses qui soient vraies, la

façon dont elle les présente n'en est pas moins illégitime, et elle est en tout cas incapable de donner la raison de leur vérité, qui ne peut résulter que dans leur dépendance à l'égard des principes… »

« Les applications pratiques auxquelles cette science peut donner lieu sont tout à fait indépendantes de la valeur de la science comme telle… et les savants eux-mêmes reconnaissent qu'ils utilisent des forces dont ils ignorent complètement la nature ; cette ignorance est sans doute pour beaucoup dans le caractère dangereux que ces applications présentent trop souvent… »

Il serait difficile de nier aujourd'hui, après un quart de siècle, la justesse des derniers avertissements de Guénon.

Elle n'empêchera certes pas la destinée du cycle humain de s'accomplir mais elle permettra peut-être à certains de mieux comprendre l'époque où nous vivons et la toujours présente actualité de l'œuvre de celui que Shri Ramana Maharshi appelait « The great Sûfi ».

Roger Maridort

Première partie: métaphysique et cosmologie

Chapitre premier - Le Démiurge[1]

I

Il est un certain nombre de problèmes qui ont constamment préoccupé les hommes, mais il n'en est peut-être pas qui ait semblé généralement plus difficile à résoudre que celui de l'origine du Mal, auquel se sont heurtés comme à un obstacle infranchissable la plupart des philosophes et surtout les théologiens : « *Si Deus est, unde Malum ? Si non est, unde Bonum ?* » Ce dilemme est en effet insoluble pour ceux qui considèrent la Création comme l'œuvre directe de Dieu, et qui, par suite, sont obligés de le rendre également responsable du Bien et du Mal. On dira sans doute que cette responsabilité est atténuée dans une certaine mesure par la liberté des créatures ; mais, si les créatures peuvent choisir entre le Bien et le Mal, c'est que l'un et l'autre existent déjà, au moins en principe, et, si elles sont susceptibles de se décider parfois en faveur du Mal au lieu d'être toujours inclinées au Bien, c'est qu'elles sont imparfaites ; comment donc Dieu, s'il est parfait, a-t-il pu créer des êtres imparfaits ?

Il est évident que le Parfait ne peut pas engendrer l'imparfait, car, si cela était possible, le Parfait devrait contenir en lui-même l'imparfait à l'état principiel, et alors il ne serait plus le Parfait. L'imparfait ne peut donc pas procéder du Parfait par voie d'émanation ; il ne pourrait alors que résulter de la création « *ex nihilo* » ; mais comment admettre que quelque chose puisse venir de rien, ou, en d'autres termes, qu'il puisse exister quelque chose qui n'ait point de principe ? D'ailleurs, admettre la création « *ex nihilo* », ce serait admettre par là même l'anéantissement final des êtres créés, car ce qui a eu un commencement doit aussi

[1] Nous reproduisons ici le premier texte, croyons-nous, qui ait été, sinon rédigé, du moins publié par René Guénon. Il a paru dans le premier numéro de la revue *La Gnose*, daté de novembre 1909.

avoir une fin, et rien n'est plus illogique que de parler d'immortalité dans une telle hypothèse ; mais la création ainsi entendue n'est qu'une absurdité, puisqu'elle est contraire au principe de causalité, qu'il est impossible à tout homme raisonnable de nier sincèrement, et nous pouvons dire avec Lucrèce : « *Ex nihilo nihil, ad nihilum nil posse reverti.* »

Il ne peut rien y avoir qui n'ait un principe ; mais quel est ce principe ? et n'y a-t-il en réalité qu'un Principe unique de toutes choses ? Si l'on envisage l'Univers total, il est bien évident qu'il contient toutes choses, car toutes les parties sont contenues dans le Tout ; d'autre part, le Tout est nécessairement illimité, car, s'il avait une limite, ce qui serait au-delà de cette limite ne serait pas compris dans le Tout, et cette supposition est absurde. Ce qui n'a pas de limite peut être appelé l'Infini, et, comme il contient tout, cet Infini est le principe de toutes choses. D'ailleurs, l'Infini est nécessairement un, car deux Infinis qui ne seraient pas identiques s'excluraient l'un l'autre ; il résulte donc de là qu'il n'y a qu'un Principe unique de toutes choses, et ce Principe est le Parfait, car l'Infini ne peut être tel que s'il est le Parfait.

Ainsi, le Parfait est le Principe suprême, la Cause première ; il contient toutes choses en puissance, et il a produit toutes choses ; mais alors, puisqu'il n'y a qu'un Principe unique, que deviennent toutes les oppositions que l'on envisage habituellement dans l'Univers : l'Être et le Non-Être, l'Esprit et la Matière, le Bien et le Mal ? Nous nous retrouvons donc ici en présence de la question posée dès le début, et nous pouvons maintenant la formuler ainsi d'une façon plus générale : comment l'Unité a-t-elle pu produire la Dualité ?

Certains ont cru devoir admettre deux principes distincts, opposés l'un à l'autre ; mais cette hypothèse est écartée par ce que nous avons dit précédemment. En effet, ces deux principes ne peuvent pas être infinis tous deux, car alors ils s'excluraient ou se confondraient ; si un seul était infini, il serait le principe de l'autre ; enfin, si tous deux étaient finis, ils ne seraient pas de véritables principes, car dire que ce qui est fini peut exister par soi-même, c'est dire que quelque chose peut venir de rien, puisque

tout ce qui est fini a un commencement, logiquement, sinon chronologiquement. Dans ce dernier cas, par conséquent, l'un et l'autre, étant finis, doivent procéder d'un principe commun, qui est infini, et nous sommes ainsi ramené à la considération d'un Principe unique. D'ailleurs, beaucoup de doctrines que l'on regarde habituellement comme dualistes ne sont telles qu'en apparence ; dans le Manichéisme comme dans la religion de Zoroastre, le dualisme n'était qu'une doctrine purement exotérique, recouvrant la véritable doctrine ésotérique de l'Unité : Ormuzd et Ahriman sont engendrés tous deux par Zervané-Akérêné, et ils doivent se confondre en lui à la fin des temps.

La Dualité est donc nécessairement produite par l'Unité, puisqu'elle ne peut pas exister par elle-même ; mais comment peut-elle être produite ? Pour le comprendre, nous devons en premier lieu envisager la Dualité sous son aspect le moins particularisé, qui est l'opposition de l'Être et du Non-Être ; d'ailleurs, puisque l'un et l'autre sont forcément contenus dans la Perfection totale, il est évident tout d'abord que cette opposition ne peut être qu'apparente. Il vaudrait donc mieux parler seulement de distinction ; mais en quoi consiste cette distinction ? existe-t-elle en réalité indépendamment de nous, ou n'est-elle simplement que le résultat de notre façon de considérer les choses ?

Si par Non-Être on n'entend que le pur néant, il est inutile d'en parler, car que peut-on dire de ce qui n'est rien ? Mais il en est tout autrement si l'on envisage le Non-Être comme possibilité d'être ; l'Être est la manifestation du Non-Être ainsi entendu, et il est contenu à l'état potentiel dans ce Non-Être. Le rapport du Non-Être à l'Être est alors le rapport du non-manifesté au manifesté, et l'on peut dire que le non-manifesté est supérieur au manifesté dont il est le principe, puisqu'il contient en puissance tout le manifesté, plus ce qui n'est pas, n'a jamais été et ne sera jamais manifesté. En même temps, on voit qu'il est impossible de parler ici d'une distinction réelle, puisque le manifesté est contenu en principe dans le non-manifesté ; cependant, nous ne pouvons pas concevoir le non-manifesté directement, mais seulement à tra-

vers le manifesté ; cette distinction existe donc pour nous, mais elle n'existe que pour nous.

S'il en est ainsi pour la Dualité sous l'aspect de la distinction de l'Être et du Non-Être, il doit en être de même, à plus forte raison, pour tous les autres aspects de la Dualité. On voit déjà par là combien est illusoire la distinction de l'Esprit et de la Matière, sur laquelle on a pourtant, surtout dans les temps modernes, édifié un si grand nombre de systèmes philosophiques, comme sur une base inébranlable ; si cette distinction disparaît, de tous ces systèmes il ne reste plus rien. De plus, nous pouvons remarquer en passant que la Dualité ne peut pas exister sans le Ternaire, car si le Principe suprême, en se différenciant, donne naissance à deux éléments, qui d'ailleurs ne sont distincts qu'en tant que nous les considérons comme tels, ces deux éléments et leur Principe commun forment un Ternaire, de sorte qu'en réalité c'est le Ternaire et non le Binaire qui est immédiatement produit par la première différenciation de l'Unité primordiale.

Revenons maintenant à la distinction du Bien et du Mal, qui n'est, elle aussi, qu'un aspect particulier de la Dualité. Lorsqu'on oppose le Bien au Mal, on fait généralement consister le Bien dans la Perfection, ou du moins, à un degré inférieur, dans une tendance à la Perfection, et alors le Mal n'est pas autre chose que l'imparfait ; mais comment l'imparfait pourrait-il s'opposer au Parfait ? Nous avons vu que le Parfait est le Principe de toutes choses, et que, d'autre part, il ne peut pas produire l'imparfait, d'où il résulte qu'en réalité l'imparfait n'existe pas, ou que du moins il ne peut exister que comme élément constitutif de la Perfection totale ; mais alors il ne peut pas être réellement imparfait, et ce que nous appelons imperfection n'est que relativité. Ainsi, ce que nous appelons erreur n'est que vérité relative, car toutes les erreurs doivent être comprises dans la Vérité totale, sans quoi celle-ci, étant limitée par quelque chose qui serait en dehors d'elle, ne serait pas parfaite, ce qui équivaut à dire qu'elle ne serait pas la Vérité. Les erreurs, ou plutôt les vérités relatives, ne sont que des fragments de la Vérité totale ; c'est donc la fragmentation qui produit la relativité, et, par suite, on pourrait dire

qu'elle est la cause du Mal, si relativité était réellement synonyme d'imperfection ; mais le Mal n'est tel que si on le distingue du Bien.

Si on appelle Bien le Parfait, le relatif n'en est point réellement distinct, puisqu'il y est contenu en principe ; donc, au point de vue universel, le Mal n'existe pas. Il existera seulement si l'on envisage toutes choses sous un aspect fragmentaire et analytique, en les séparant de leur Principe commun, au lieu de les considérer synthétiquement comme contenues dans ce Principe, qui est la Perfection. C'est ainsi qu'est créé l'imparfait ; en distinguant le Mal du Bien, on les crée tous deux par cette distinction même, car le Bien et le Mal ne sont tels que si on les oppose l'un à l'autre, et, s'il n'y a point de Mal, il n'y a pas lieu non plus de parler de Bien au sens ordinaire de ce mot, mais seulement de Perfection. C'est donc la fatale illusion du Dualisme qui réalise le Bien et le Mal, et qui, considérant les choses sous un point de vue particularisé, substitue la Multiplicité à l'Unité, et enferme ainsi les êtres sur lesquels elle exerce son pouvoir dans le domaine de la confusion et de la division ; ce domaine, c'est l'Empire du Démiurge.

II

Ce que nous avons dit au sujet de la distinction du Bien et du Mal permet de comprendre le symbole de la Chute originelle, du moins dans la mesure où ces choses peuvent être exprimées. La fragmentation de la Vérité totale, ou du Verbe, car c'est la même chose au fond, fragmentation qui produit la relativité, est identique à la segmentation de l'Adam Kadmon, dont les parcelles séparées constituent l'Adam Protoplastes, c'est-à-dire le premier formateur ; la cause de cette segmentation, c'est Nahash, l'Égoïsme ou le désir de l'existence individuelle. Ce Nahash n'est point une cause extérieure à l'homme, mais il est en lui, d'abord à l'état potentiel, et il ne lui devient extérieur que dans la mesure où l'homme lui-même l'extériorise ; cet instinct de séparativité, par sa nature qui est de provoquer la division, pousse l'homme à goûter le fruit de l'Arbre de la Science du Bien et du Mal, c'est-à-dire à créer la distinction même du Bien et du Mal. Alors, les

yeux de l'homme s'ouvrent, parce que ce qui lui était intérieur est devenu extérieur, par suite de la séparation qui s'est produite entre les êtres ; ceux-ci sont maintenant revêtus de formes, qui limitent et définissent leur existence individuelle, et ainsi l'homme a été le premier formateur. Mais lui aussi se trouve désormais soumis aux conditions de cette existence individuelle, et il est revêtu également d'une forme, ou, suivant l'expression biblique, d'une tunique de peau ; il est enfermé dans le domaine du Bien et du Mal, dans l'Empire du Démiurge.

On voit par cet exposé, d'ailleurs très abrégé et très incomplet, qu'en réalité le Démiurge n'est point une puissance extérieure à l'homme ; il n'est en principe que la volonté de l'homme en tant qu'elle réalise la distinction du Bien et du Mal. Mais ensuite l'homme, limité en tant qu'être individuel par cette volonté qui est la sienne propre, la considère comme quelque chose d'extérieur à lui, et ainsi elle devient distincte de lui ; bien plus, comme elle s'oppose aux efforts qu'il fait pour sortir du domaine où il s'est lui-même enfermé, il la regarde comme une puissance hostile, et il l'appelle Shathan ou l'Adversaire. Remarquons d'ailleurs que cet Adversaire, que nous avons créé nous-mêmes et que nous créons à chaque instant, car ceci ne doit point être considéré comme ayant eu lieu en un temps déterminé, que cet Adversaire, disons-nous, n'est point mauvais en lui-même, mais qu'il est seulement l'ensemble de tout ce qui nous est contraire.

À un point de vue plus général, le Démiurge, devenu une puissance distincte et envisagé comme tel, est le Prince de ce Monde dont il est parlé dans l'Évangile de Jean ; ici encore, il n'est à proprement parler ni bon ni mauvais, ou plutôt il est l'un et l'autre, puisqu'il contient en lui-même le Bien et le Mal. On considère son domaine comme le Monde inférieur, s'opposant au Monde supérieur ou à l'Univers principiel dont il a été séparé, mais il faut avoir soin de remarquer que cette séparation n'est jamais absolument réelle ; elle n'est réelle que dans la mesure où nous la réalisons, car ce Monde inférieur est contenu à l'état potentiel dans l'Univers principiel, et il est évident qu'aucune partie ne peut réellement sortir du Tout. C'est d'ailleurs ce qui empêche

que la chute se continue indéfiniment ; mais ceci n'est qu'une expression toute symbolique, et la profondeur de la chute mesure simplement le degré auquel la séparation est réalisée. Avec cette restriction, le Démiurge s'oppose à l'Adam Kadmon ou à l'Humanité principielle, manifestation du Verbe, mais seulement comme un reflet, car il n'est point une émanation, et il n'existe pas par lui-même ; c'est ce qui est représenté par la figure des deux vieillards du Zohar, et aussi par les deux triangles opposés du Sceau de Salomon.

Nous sommes donc amené à considérer le Démiurge comme un reflet ténébreux et inversé de l'Être, car il ne peut pas être autre chose en réalité. Il n'est donc pas un être ; mais, d'après ce que nous avons dit précédemment, il peut être envisagé comme la collectivité des êtres dans la mesure où ils sont distincts, ou, si l'on préfère, en tant qu'ils ont une existence individuelle. Nous sommes des êtres distincts en tant que nous créons nous-mêmes la distinction, qui n'existe que dans la mesure où nous la créons ; en tant que nous créons cette distinction, nous sommes des éléments du Démiurge, et, en tant qu'êtres distincts, nous appartenons au domaine de ce même Démiurge, qui est ce qu'on appelle la Création.

Tous les éléments de la Création, c'est-à-dire les créatures, sont donc contenus dans le Démiurge lui-même, et en effet il ne peut les tirer que de lui-même, puisque la création *ex nihilo* est impossible. Considéré comme Créateur, le Démiurge produit d'abord la division, et il n'en est point réellement distinct, puisqu'il n'existe qu'autant que la division elle-même existe ; puis, comme la division est la source de l'existence individuelle, et que celle-ci est définie par la forme, le Démiurge doit être envisagé comme formateur et alors il est identique à l'Adam Protoplastes, ainsi que nous l'avons vu. On peut encore dire que le Démiurge crée la Matière, en entendant par ce mot le chaos primordial qui est le réservoir commun de toutes les formes ; puis il organise cette Matière chaotique et ténébreuse où règne la confusion, en en faisant sortir les formes multiples dont l'ensemble constitue la Création.

Doit-on dire maintenant que cette Création soit imparfaite ? on ne peut assurément pas la considérer comme parfaite ; mais, si l'on se place au point de vue universel, elle n'est qu'un des éléments constitutifs de la Perfection totale. Elle n'est imparfaite que si on la considère analytiquement comme séparée de son Principe, et c'est d'ailleurs dans la même mesure qu'elle est le domaine du Démiurge ; mais, si l'imparfait n'est qu'un élément du Parfait, il n'est pas vraiment imparfait, et il résulte de là qu'en réalité le Démiurge et son domaine n'existent pas au point de vue universel, pas plus que la distinction du Bien et du Mal. Il en résulte également que, au même point de vue, la Matière n'existe pas : l'apparence matérielle n'est qu'illusion, d'où il ne faudrait d'ailleurs pas conclure que les êtres qui ont cette apparence n'existent pas, car ce serait tomber dans une autre illusion, qui est celle d'un idéalisme exagéré et mal compris.

Si la Matière n'existe pas, la distinction de l'Esprit et de la Matière disparaît par là même ; tout doit être Esprit en réalité, mais en entendant ce mot dans un sens tout différent de celui que lui ont attribué la plupart des philosophes modernes. Ceux-ci, en effet, tout en opposant l'Esprit à la Matière, ne le considèrent point comme indépendant de toute forme, et l'on peut alors se demander en quoi il se différencie de la Matière ; si l'on dit qu'il est inétendu, tandis que la Matière est étendue, comment ce qui est inétendu peut-il être revêtu d'une forme ? D'ailleurs, pourquoi vouloir définir l'Esprit ? que ce soit par la pensée ou autrement, c'est toujours par une forme qu'on cherche à le définir, et alors il n'est plus l'Esprit. En réalité, l'Esprit universel est l'Être, et non tel ou tel être particulier ; mais il est le Principe de tous les êtres, et ainsi il les contient tous ; c'est pourquoi tout est Esprit.

Lorsque l'homme parvient à la connaissance réelle de cette vérité, il identifie lui-même et toutes choses à l'Esprit universel, et alors toute distinction disparaît pour lui, de telle sorte qu'il contemple toutes choses comme étant en lui-même, et non plus comme extérieures, car l'illusion s'évanouit devant la Vérité comme l'ombre devant le soleil. Ainsi, par cette connaissance même, l'homme est affranchi des liens de la Matière et de l'exis-

tence individuelle, il n'est plus soumis à la domination du Prince de ce Monde, il n'appartient plus à l'Empire du Démiurge.

III

Il résulte de ce qui précède que l'homme peut, dès son existence terrestre, s'affranchir du domaine du Démiurge ou du Monde hylique, et que cet affranchissement s'opère par la Gnose, c'est-à-dire par la Connaissance intégrale. Remarquons d'ailleurs que cette Connaissance n'a rien de commun avec la science analytique et ne la suppose nullement ; c'est une illusion trop répandue de nos jours de croire qu'on ne peut arriver à la synthèse totale que par l'analyse ; au contraire, la science ordinaire est toute relative, et, limitée au Monde hylique, elle n'existe pas plus que lui au point de vue universel.

D'autre part, nous devons aussi remarquer que les différents Mondes, ou, suivant l'expression généralement admise, les divers plans de l'Univers, ne sont point des lieux ou des régions, mais des modalités de l'existence ou des états d'être. Ceci permet de comprendre comment un homme vivant sur la terre peut appartenir en réalité, non plus au Monde hylique, mais au Monde psychique ou même au Monde pneumatique. C'est ce qui constitue la seconde naissance ; cependant, celle-ci n'est à proprement parler que la naissance au Monde psychique, par laquelle l'homme devient conscient sur deux plans, mais sans atteindre encore au Monde pneumatique, c'est-à-dire sans s'identifier à l'Esprit universel. Ce dernier résultat n'est obtenu que par celui qui possède intégralement la triple Connaissance, par laquelle il est délivré à tout jamais des naissances mortelles ; c'est ce qu'on exprime en disant que les Pneumatiques seuls sont sauvés. L'état des Psychiques n'est en somme qu'un état transitoire ; c'est celui de l'être qui est déjà préparé à recevoir la Lumière, mais qui ne la perçoit pas encore, qui n'a pas pris conscience de la Vérité une et immuable.

Lorsque nous parlons des naissances mortelles, nous entendons par là les modifications de l'être, son passage à travers des formes multiples et changeantes ; il n'y a là rien qui ressemble à la doctrine de la réincarnation telle que l'admettent les spirites et

les théosophistes, doctrine sur laquelle nous aurons quelque jour l'occasion de nous expliquer. Le Pneumatique est délivré des naissances mortelles, c'est-à-dire qu'il est affranchi de la forme, donc du Monde démiurgique ; il n'est plus soumis au changement, et, par suite, il est sans action ; c'est là un point sur lequel nous reviendrons plus loin. Le Psychique, au contraire, ne dépasse pas le Monde de la Formation, qui est désigné symboliquement comme le premier Ciel ou la sphère de la Lune ; de là, il revient au Monde terrestre, ce qui ne signifie pas qu'en réalité il prendra un nouveau corps sur la Terre, mais simplement qu'il doit revêtir de nouvelles formes, quelles qu'elles soient, avant d'obtenir la délivrance.

Ce que nous venons d'exposer montre l'accord, nous pourrions même dire l'identité réelle, malgré certaines différences dans l'expression, de la doctrine gnostique avec les doctrines orientales, et plus particulièrement avec le Védânta, le plus orthodoxe de tous les systèmes métaphysiques fondés sur le Brahmanisme. C'est pourquoi nous pouvons compléter ce que nous avons indiqué au sujet des divers états de l'être, en empruntant quelques citations au *Traité de la Connaissance de l'Esprit* de Sankarâtchârya.

> « Il n'y a aucun autre moyen d'obtenir la délivrance complète et finale que la Connaissance ; c'est le seul instrument qui détache les liens des passions ; sans la Connaissance, la Béatitude ne peut être obtenue. « L'action n'étant pas opposée à l'ignorance, elle ne peut l'éloigner ; mais la Connaissance dissipe l'ignorance, comme la Lumière dissipe les ténèbres. »

L'ignorance, c'est ici l'état de l'être enveloppé dans les ténèbres du Monde hylique, attaché à l'apparence illusoire de la Matière et aux distinctions individuelles ; par la Connaissance, qui n'est point du domaine de l'action, mais lui est supérieure, toutes ces illusions disparaissent, ainsi que nous l'avons dit précédemment.

> « Quand l'ignorance qui naît des affections terrestres est éloignée, l'Esprit, par sa propre splendeur, brille au loin dans un

> état indivisé, comme le Soleil répand sa clarté lorsque le nuage est dispersé. »

Mais, avant d'en arriver à ce degré, l'être passe par un stade intermédiaire, celui qui correspond au Monde psychique ; alors, il croit être, non plus le corps matériel, mais l'âme individuelle, car toute distinction n'a pas disparu pour lui, puisqu'il n'est pas encore sorti du domaine du Démiurge.

> « S'imaginant qu'il est l'âme individuelle, l'homme devient effrayé, comme une personne qui prend par erreur un morceau de corde pour un serpent ; mais sa crainte est éloignée par la perception qu'il n'est pas l'âme, mais l'Esprit universel. »

Celui qui a pris conscience des deux Mondes manifestés, c'est-à-dire du Monde hylique, ensemble des manifestations grossières ou matérielles, et du Monde psychique, ensemble des manifestations subtiles, est deux fois né, *Dwidja* ; mais celui qui est conscient de l'Univers non manifesté ou du Monde sans forme, c'est-à-dire du Monde pneumatique, et qui est arrivé à l'identification de soi-même avec l'Esprit universel, *Âtmâ*, celui-là seul peut être dit *Yogi*, c'est-à-dire uni à l'Esprit universel.

> « Le Yogi, dont l'intellect est parfait, contemple toutes choses comme demeurant en lui-même, et ainsi, par l'œil de la Connaissance, il perçoit que toute chose est Esprit. »

Notons en passant que le Monde hylique est comparé à l'état de veille, le Monde psychique à l'état de rêve, et le Monde pneumatique au sommeil profond ; nous devons rappeler à ce propos que le non-manifesté est supérieur au manifesté, puisqu'il en est le principe. Au-dessus de l'Univers pneumatique, il n'y a plus, suivant la doctrine gnostique, que le Plérôme, qui peut être regardé comme constitué par l'ensemble des attributs de la Divinité. Il n'est pas un quatrième Monde, mais l'Esprit universel lui-même, Principe suprême des Trois Mondes, ni manifesté ni non manifesté, indéfinissable, inconcevable et incompréhensible.

Le Yogi ou le Pneumatique, car c'est la même chose au fond, se perçoit, non plus comme une forme grossière ni comme une

forme subtile, mais comme un être sans forme ; il s'identifie alors à l'Esprit universel, et voici en quels termes cet état est décrit par Sankarâtchârya.

> « Il est Brahma, après la possession duquel il n'y a rien à posséder ; après la jouissance de la félicité duquel il n'y a point de félicité qui puisse être désirée ; et après l'obtention de la connaissance duquel il n'y a point de connaissance qui puisse être obtenue. « Il est Brahma, lequel ayant été vu, aucun autre objet n'est contemplé ; avec lequel étant devenu identifié, aucune naissance n'est éprouvée ; lequel étant perçu, il n'y a plus rien à percevoir. « Il est Brahma, qui est répandu partout, dans tout : dans l'espace moyen, dans ce qui est au-dessus et dans ce qui est au-dessous ; le vrai, le vivant, l'heureux, sans dualité, indivisible, éternel et un. « Il est Brahma, qui est sans grandeur, inétendu, incréé, incorruptible, sans figure, sans qualités ou caractère. « Il est Brahma, par lequel toutes choses sont éclairées, dont la lumière fait briller le Soleil et tous les corps lumineux, mais qui n'est pas rendu manifeste par leur lumière. « Il pénètre lui-même sa propre essence éternelle, et il contemple le Monde entier apparaissant comme étant Brahma. « Brahma ne ressemble point au Monde, et hors Brahma il n'y a rien ; tout ce qui semble exister en dehors de lui est une illusion. « De tout ce qui est vu, de tout ce que est entendu, rien n'existe que Brahma, et, par la connaissance du principe, Brahma est contemplé comme l'Être véritable, vivant, heureux, sans dualité. « L'œil de la Connaissance contemple l'Être véritable, vivant, heureux, pénétrant tout ; mais l'œil de l'ignorance ne le découvre point, ne l'aperçoit point comme un homme aveugle ne voit point la lumière. « Quand le Soleil de la Connaissance spirituelle se lève dans le ciel du cœur, il chasse les ténèbres, il pénètre tout, embrasse tout et illumine tout. »

Remarquons que le Brahma dont il est question ici est le Brahma supérieur ; il faut avoir bien soin de le distinguer du Brahma inférieur, car celui-ci n'est pas autre chose que le Démiurge, envisagé comme le reflet de l'Être. Pour le Yogi, il n'y a que le Brahma supérieur, qui contient toutes choses, et hors duquel il n'y a rien ; le Démiurge et son œuvre de division n'existent plus.

> « Celui qui a fait le pèlerinage de son propre esprit, un pèlerinage dans lequel il n'y a rien concernant la situation, la place ou le temps, qui est partout, dans lequel ni le chaud ni le froid ne sont éprouvés, qui accorde une félicité perpétuelle, et une délivrance de toute peine ; celui-là est sans action ; il connaît toutes choses, et il obtient l'éternelle Béatitude. »

IV

Après avoir caractérisé les trois Mondes et les états de l'être qui y correspondent, et avoir indiqué, autant que cela est possible, ce qu'est l'être affranchi de la domination démiurgique, nous devons revenir encore à la question de la distinction du Bien et du Mal, afin de tirer quelques conséquences de l'exposé précédent.

Tout d'abord, on pourrait être tenté de dire ceci : si la distinction du Bien et du Mal est tout illusoire, si elle n'existe pas en réalité, il doit en être de même de la morale, car il est bien évident que la morale est fondée sur cette distinction, qu'elle la suppose essentiellement. Ce serait aller trop loin ; la morale existe, mais dans la même mesure que la distinction du Bien et du Mal, c'est-à-dire pour tout ce qui appartient au domaine du Démiurge ; au point de vue universel, elle n'aurait plus aucune raison d'être. En effet, la morale ne peut s'appliquer qu'à l'action ; or l'action suppose le changement, qui n'est possible que dans le formel ou le manifesté ; le Monde sans forme est immuable, supérieur au changement, donc aussi à l'action, et c'est pourquoi l'être qui n'appartient plus à l'Empire du Démiurge est sans action.

Ceci montre qu'il faut avoir bien soin de ne jamais confondre les divers plans de l'Univers, car ce qu'on dit de l'un pourrait n'être pas vrai pour l'autre. Ainsi, la morale existe nécessairement dans le plan social, qui est essentiellement le domaine de l'action ; mais il ne peut plus en être question lorsqu'on envisage le plan métaphysique ou universel, puisque alors il n'y a plus d'action.

Ce point étant établi, nous devons faire remarquer que l'être qui est supérieur à l'action possède cependant la plénitude de l'activité ; mais c'est une activité potentielle, donc une activité

qui n'agit point. Cet être est, non point immobile comme on pourrait le dire à tort, mais immuable, c'est-à-dire supérieur au changement ; en effet, il est identifié à l'Être, qui est toujours identique à lui-même : suivant la formule biblique, « l'Être est l'Être ». Ceci doit être rapproché de la doctrine taoïste, d'après laquelle l'Activité du Ciel est non agissante' le Sage, en qui se reflète l'Activité du Ciel, observe le non-agir. Cependant, ce Sage, que nous avons désigné comme le Pneumatique ou le Yogi, peut avoir les apparences de l'action, comme la Lune a les apparences du mouvement lorsque les nuages passent devant elle ; mais le vent qui chasse les nuages est sans influence sur la Lune. De même, l'agitation du Monde démiurgique est sans influence sur le Pneumatique ; à ce sujet, nous pouvons encore citer ce que dit Sankarâtchârya.

> « Le Yogi, ayant traversé la mer des passions, est uni avec la Tranquillité et se réjouit dans l'Esprit. « Ayant renoncé à ces plaisirs qui naissent des objets externes périssables, et jouissant de délices spirituelles, il est calme et serein comme le flambeau sous un éteignoir, et il se réjouit dans sa propre essence. « Pendant sa résidence dans le corps, il n'est pas affecté par ses propriétés, comme le firmament n'est pas affecté par ce qui flotte dans son sein ; connaissant toutes choses, il demeure non affecté par les contingences. »

Nous pouvons comprendre par là le véritable sens du mot Nirvana, dont on a donné tant de fausses interprétations ; ce mot signifie littéralement extinction du souffle ou de l'agitation, donc état d'un être qui n'est plus soumis à aucune agitation, qui est définitivement libéré de la forme. C'est une erreur très répandue, du moins en Occident, que de croire qu'il n'y a plus rien quand il n'y a plus de forme, tandis qu'en réalité c'est la forme qui n'est rien et l'informel qui est tout ; ainsi, le Nirvana, bien loin d'être l'anéantissement comme l'ont prétendu certains philosophes, est au contraire la plénitude de l'Être.

De tout ce qui précède, on pourrait conclure qu'il ne faut point agir ; mais ce serait encore inexact, sinon en principe, du moins dans l'application qu'on voudrait en faire. En effet, l'action est la

condition des êtres individuels, appartenant à l'Empire du Démiurge ; le Pneumatique ou le Sage est sans action en réalité, mais, tant qu'il réside dans un corps, il a les apparences de l'action ; extérieurement, il est en tout semblable aux autres hommes, mais il sait que ce n'est là qu'une apparence illusoire, et cela suffit pour qu'il soit réellement affranchi de l'action, puisque c'est par la Connaissance que s'obtient la délivrance. Par là même qu'il est affranchi de l'action, il n'est plus sujet à la souffrance, car la souffrance n'est qu'un résultat de l'effort, donc de l'action, et c'est en cela que consiste ce que nous appelons l'imperfection, bien qu'il n'y ait rien d'imparfait en réalité.

Il est évident que l'action ne peut pas exister pour celui qui contemple toutes choses en lui-même, comme existant dans l'Esprit universel, sans aucune distinction d'objets individuels, ainsi que l'expriment ces paroles des Védas : « Les objets diffèrent simplement en désignation, accident et nom, comme les ustensiles terrestres reçoivent différents noms, quoique ce soient seulement différentes formes de terre. » La terre, principe de toutes ces formes, est elle-même sans forme, mais les contient toutes en puissance d'être ; tel est aussi l'Esprit universel.

L'action implique le changement, c'est-à-dire la destruction incessante de formes qui disparaissent pour être remplacées par d'autres ; ce sont les modifications que nous appelons naissance et mort, les multiples changements d'état que doit traverser l'être qui n'a point encore atteint la délivrance ou la transformation finale, en employant ce mot transformation dans son sens étymologique, qui est celui de passage hors de la forme. L'attachement aux choses individuelles, ou aux formes essentiellement transitoires et périssables, est le propre de l'ignorance ; les formes ne sont rien pour l'être qui est libéré de la forme, et c'est pourquoi, même pendant sa résidence dans le corps, il n'est point affecté par ses propriétés.

> « Ainsi il se meut libre comme le vent, car ses mouvements ne sont point empêchés par les passions. « Quand les formes sont détruites, le Yogi et tous les êtres entrent dans l'essence qui pénètre tout. « Il est sans qualités et sans action ; impérissable,

> sans volition ; heureux, immuable, sans figure ; éternellement libre et pur. « Il est comme l'éther, qui est répandu partout, et qui pénètre en même temps l'extérieur et l'intérieur des choses ; il est incorruptible, impérissable ; il est le même dans toutes choses, pur, impassible, sans forme, immuable. « Il est le grand Brahma, qui est éternel, pur, libre, un, incessamment heureux, non deux, existant, percevant et sans fin. »

Tel est l'état auquel l'être parvient par la Connaissance spirituelle ; ainsi il est libéré à tout jamais des conditions de l'existence individuelle, il est délivré de l'Empire du Démiurge.

Chapitre II - Monothéisme et angélologie[2]

Ce que nous avons dit précédemment permet de comprendre quelle est la nature de l'erreur qui est susceptible de donner naissance au polythéisme : celui-ci, qui n'est en somme que le cas le plus extrême de l'« association[3] », consiste à admettre une pluralité de principes considérés comme entièrement indépendants, alors qu'ils ne sont et ne peuvent être en réalité que des aspects plus ou moins secondaires du Principe suprême. Il est évident que ce ne peut être là que la conséquence d'une incompréhension de certaines vérités traditionnelles, celles précisément qui se rapportent aux aspects ou aux attributs divins ; une telle incompréhension est toujours possible chez des individus isolés et plus ou moins nombreux, mais sa généralisation, correspondant à un état d'extrême dégénérescence d'une forme traditionnelle en voie de disparition, a sans doute été beaucoup plus rare en fait qu'on ne le croit d'ordinaire. En tout cas, aucune tradition, quelle qu'elle soit, ne saurait, en elle-même, être polythéiste ; c'est renverser tout ordre normal que de supposer un polythéisme à l'origine, suivant les vues « évolutionnistes » de la plupart des modernes, au lieu de n'y voir que la simple déviation qu'il est en réalité. Toute tradition véritable est essentiellement monothéiste ; pour parler d'une façon plus précise, elle affirme

[2] *Études traditionnelles*, oct.-nov. 1946.

[3] Il y a « association » dès qu'on admet que quoi que ce soit, en dehors du Principe, possède une existence lui appartenant en propre ; mais naturellement, de là au polythéisme proprement dit, il peut y avoir de multiples degrés.

avant tout l'unité du Principe suprême[4], dont tout est dérivé et dépend entièrement, et c'est cette affirmation qui, dans l'expression qu'elle revêt spécialement dans les traditions à forme religieuse, constitue le monothéisme proprement dit ; mais, sous réserve de cette explication nécessaire pour éviter toute confusion de points de vue, nous pouvons en somme étendre sans inconvénient le sens de ce terme de monothéisme pour l'appliquer à toute affirmation de l'unité principielle. D'autre part, quand nous disons que c'est le monothéisme qui est ainsi nécessairement à l'origine, il va de soi que cela n'a rien de commun avec l'hypothèse d'une prétendue « simplicité primitive » qui n'a sans doute jamais existé[5] ; il suffit d'ailleurs, pour éviter toute méprise à cet égard, de remarquer que le monothéisme peut inclure tous les développements possibles sur la multiplicité des attributs divins, et aussi que l'angélologie, qui est étroitement connexe de cette considération des attributs, ainsi que nous l'avons expliqué précédemment, occupe effectivement une place importante dans les formes traditionnelles où le monothéisme s'affirme de la façon la plus explicite et la plus rigoureuse. Il n'y a donc là aucune incompatibilité, et même l'invocation des anges, à la condition de les regarder uniquement comme des « intermédiaires célestes », c'est-à-dire en définitive, suivant ce que nous avons déjà exposé, comme représentant ou exprimant tels ou tels aspects divins dans l'ordre de la manifestation informelle, est parfaitement légitime et normale au regard du plus strict monothéisme.

Nous devons signaler aussi, à ce propos, certains abus du point de vue « historique » ou soi-disant tel, cher à tant de nos

[4] Quand il s'agit véritablement du Principe suprême, il faudrait, en toute rigueur, parler de « non-dualité », l'unité, qui en est d'ailleurs une conséquence immédiate, se situant seulement au niveau de l'Être ; mais cette distinction, tout en étant de la plus grande importance au point de vue métaphysique, n'affecte en rien ce que nous avons à dire ici, et, de la même façon que nous pouvons généraliser le sens du terme « monothéisme », nous pouvons aussi et corrélativement, pour simplifier le langage ne parler que d'unité du Principe.

contemporains, et notamment en ce qui concerne la théorie des « emprunts » dont nous avons déjà eu à parler en diverses autres occasions. En effet, nous avons vu assez souvent des auteurs prétendre, par exemple, que les Hébreux ne connurent pas l'angélologie avant la captivité de Babylone et qu'ils l'empruntèrent purement et simplement aux Chaldéens ; nous en avons vu d'autres soutenir que toute angélologie, où qu'elle se rencontre, tire invariablement son origine du Mazdéisme. Il est assez clair que de semblables assertions supposent implicitement qu'il ne s'agit là que de simples « idées », au sens moderne et psychologique de ce mot, ou de conceptions sans fondement réel, alors que, pour nous comme pour tous ceux qui se placent au point de vue traditionnel, il s'agit au contraire de la connaissance d'un certain ordre de réalité ; on ne voit pas du tout pourquoi une telle connaissance devrait avoir été « empruntée » par une doctrine à une autre, tandis qu'on comprend fort bien qu'elle soit, également et au même titre, inhérente à l'une aussi bien qu'à l'autre, parce que toutes deux sont des expressions d'une seule et même vérité. Des connaissances équivalentes peuvent et doivent même se retrouver partout ; et, quand nous parlons ici de connaissances équivalentes, nous voulons dire par là qu'il s'agit au fond des mêmes connaissances, mais présentées et exprimées de façons différentes pour s'adapter à la constitution particulière de telle ou telle forme traditionnelle[6]. On peut dire en ce sens que l'angélologie ou son équivalent, quel que soit le nom par lequel on le désignera plus spécialement, existe dans toutes les traditions ; et, pour en donner un exemple, il est à peine besoin de rappeler que les *Dévas*, dans la tradition hindoue, sont en réalité l'exact équivalent des anges dans les traditions judaïque, chrétienne et islamique. Dans tous les cas, redisons-le encore, ce dont

[5] Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. XI. – Il est assez difficile de comprendre, par ailleurs, comment certains peuvent croire à la fois à la « simplicité primitive » et au polythéisme originel, et pourtant il en est ainsi : c'est là encore un curieux exemple des innombrables contradictions de la mentalité moderne.

[6] Nous avons fait allusion précédemment aux rapports qui existent entre l'angélologie et les langues sacrées des différentes traditions ; c'est là un exemple très caractéristique de l'adaptation dont il s'agit.

il s'agit peut être défini comme étant la partie d'une doctrine traditionnelle qui se réfère aux états informels ou supra-individuels de la manifestation, soit d'une façon simplement théorique, soit en vue d'une réalisation effective de ces états[7]. Il est évident que c'est là quelque chose qui, en soi, n'a pas le moindre rapport avec un polythéisme quelconque, même si, comme nous l'avons dit, le polythéisme peut n'être qu'un résultat de son incompréhension ; mais ceux qui croient qu'il existe des traditions polythéistes, lorsqu'ils parlent d'« emprunts » comme ceux dont nous avons donné des exemples tout à l'heure, semblent bien vouloir suggérer par là que l'angélologie ne représenterait qu'une « contamination » du polythéisme dans le monothéisme même ! Autant vaudrait dire, parce que l'idolâtrie peut naître d'une incompréhension de certains symboles, que le symbolisme lui-même n'est qu'un dérivé de l'idolâtrie ; ce serait là un cas tout à fait similaire, et nous pensons que cette comparaison suffit pleinement à faire ressortir toute l'absurdité d'une telle façon d'envisager les choses.

Pour terminer ces remarques destinées à compléter notre précédente étude, nous citerons ce passage de Jacob Boehme, qui, avec la terminologie qui lui est particulière et sous une forme peut-être un peu obscure comme il arrive souvent chez lui, nous paraît exprimer correctement les rapports des anges avec les aspects divins :

> « La création des anges a un début, mais les forces desquelles ils ont été créés n'ont jamais connu de début, mais assistaient à la naissance de l'éternel commencement… Ils sont issus du Verbe révélé, de la nature éternelle, ténébreuse, ignée et lumineuse, du désir de la divine révélation, et ont été transformés en images « créaturées » (c'est-à-dire fragmentées en créatures isolées)[8]. »

---

[7] On peut citer, comme exemple du premier cas, la partie de la théologie chrétienne qui se rapporte aux anges (et d'ailleurs, d'une façon plus générale, l'exotérisme ne peut naturellement se placer ici qu'à ce seul point de vue théorique), et, comme exemple du second, la « Kabbale pratique » dans la tradition hébraïque.

[8] *Mysterium Magnum*, VIII, 1.

Et, ailleurs, Boehme dit encore : « Chaque prince angélique est une propriété sortie de la voix de Dieu, et porte le grand nom de Dieu[9]. » M. A. K. Coomaraswamy, citant cette dernière phrase et la rapprochant de divers textes se rapportant aux « Dieux », tant dans la tradition grecque que dans la tradition hindoue, ajoute ces mots qui s'accordent entièrement avec ce que nous venons d'exposer :

> « Nous avons à peine besoin de dire qu'une telle multiplicité de Dieux n'est pas un polythéisme, car tous sont les sujets angéliques de la Suprême Déité dont ils tirent leur origine et en laquelle, comme il est si souvent rappelé, ils redeviennent un[10]. »

[9] *De Signatura Rerum*, XVI, 5. – Au sujet de la première création « sortie de la voix de Dieu », cf. *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 304-305.

[10] *What is Civilization ?* dans *Albert Schweitzer Pestschrift*. – M. Coomaraswamy mentionne aussi, à ce propos, l'identification que Philon fait des anges aux « Idées » entendues au sens platonicien, c'est-à-dire en somme aux « Raisons Éternelles » qui sont contenues dans l'entendement divin, ou, suivant le langage de la théologie chrétienne, dans le Verbe envisagé en tant que « lieu des possibles ».

Chapitre III - Esprit et intellect[11]

On nous a fait remarquer que, tandis qu'il est souvent affirmé que l'esprit n'est autre qu'*Âtmâ*, il y a cependant des cas où ce même esprit paraît s'identifier seulement à *Buddhi* ; n'y a-t-il pas là quelque chose de contradictoire ? Il ne suffirait pas d'y voir une simple question de terminologie, car, s'il en était ainsi, on pourrait tout aussi bien ne pas s'arrêter là et accepter indistinctement les multiples sens plus ou moins vagues et abusifs donnés vulgairement au mot « esprit », alors que, au contraire, nous nous sommes toujours appliqué à les écarter soigneusement ; et l'insuffisance trop évidente des langues occidentales, en ce qui concerne l'expression des idées d'ordre métaphysique, ne doit certes pas empêcher de prendre toutes les précautions nécessaires pour éviter les confusions. Ce qui justifie ces deux emplois d'un même mot, c'est, disons-le tout de suite, la correspondance qui existe entre différents « niveaux » de réalité, et qui rend possible la transposition de certains termes d'un de ces niveaux à l'autre.

Le cas dont il s'agit est en somme comparable à celui du mot « essence », qui est aussi susceptible de s'appliquer de plusieurs façons différentes ; en tant qu'il est corrélatif de « substance », il désigne proprement, au point de vue de la manifestation universelle, *Purusha* envisagé par rapport à *Prakriti* ; mais il peut aussi être transposé au-delà de cette dualité, et il en est forcément ainsi lorsqu'on parle de l'« Essence divine », même si, comme il arrive le plus souvent en Occident, ceux qui emploient cette expression ne vont pas dans leur conception de la Divinité, au-delà

[11] *Études traditionnelles*, juillet-août 1947.

de l'Être pur[12]. De même, on peut parler de l'essence d'un être comme complémentaire de sa substance, mais on peut aussi désigner comme l'essence ce qui constitue la réalité ultime, immuable et inconditionnée de cet être ; et la raison en est que la première n'est en définitive rien d'autre que l'expression de la seconde à l'égard de la manifestation. Or, si l'on dit que l'esprit d'un être est la même chose que son essence, on peut aussi l'entendre dans l'un et l'autre de ces deux sens ; et, si l'on se place au point de vue de la réalité absolue, l'esprit ou l'essence n'est et ne peut être évidemment rien d'autre qu'*Âtmâ*. Seulement, il faut bien remarquer qu'*Âtmâ*, comprenant en soi et principiellement toute réalité, ne peut par là même entrer en corrélation avec quoi que ce soit ; ainsi, dès lors qu'il s'agit des principes constitutifs d'un être dans ses états conditionnés, ce qu'on y envisage comme l'esprit, par exemple dans le ternaire « esprit, âme, corps », ne peut plus être l'*Âtmâ* inconditionné, mais ce qui le représente en quelque sorte de la façon la plus directe dans la manifestation. Nous pourrions ajouter que ce n'est même plus l'essence corrélative de la substance, car, s'il est vrai que c'est par rapport à la manifestation que celle-ci doit être considérée, elle n'est cependant pas dans la manifestation même ; ce ne pourra donc être proprement que le premier et le plus élevé de tous les principes manifestés, c'est-à-dire *Buddhi*.

Il faut aussi, dès lors qu'on se place au point de vue d'un état de manifestation tel que l'état individuel humain, faire intervenir ici ce qu'on pourrait appeler une question de « perspective » : c'est ainsi que, lorsque nous parlons de l'universel en le distinguant de l'individuel, nous devons y comprendre non seulement le non-manifesté, mais aussi tout ce qui, dans la manifestation elle-même, est d'ordre supra-individuel, c'est-à-dire la manifestation informelle, à laquelle *Buddhi* appartient essentiellement. De même, l'individualité comme telle comprenant l'ensemble des éléments psychiques et corporels, nous ne pouvons désigner que

[12] L'emploi du terme *Purushottama*, dans la tradition hindoue, implique précisément la même transposition par rapport à ce que désigne *Purusha* dans son sens le plus habituel.

comme spirituels les principes transcendants par rapport à cette individualité, ce qui est précisément encore le cas de *Buddhi* ou de l'intellect ; c'est pourquoi nous pouvons dire, comme nous l'avons fait souvent, que, pour nous, l'intellectualité pure et la spiritualité sont synonymes au fond ; et d'ailleurs l'intellect lui-même est aussi susceptible d'une transposition du genre de celles dont il a été question plus haut, puisqu'on n'éprouve en général aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin ». Nous ferons encore remarquer à ce propos que, bien que les *gunas* soient inhérents à *Prakriti*, on ne peut regarder *sattwa* que comme une tendance spirituelle (ou, si l'on préfère, « spiritualisante »), parce qu'il est la tendance qui oriente l'être vers les états supérieurs ; c'est là, en somme, une conséquence de la même « perspective » qui fait apparaître les états supra-individuels comme des degrés intermédiaires entre l'état humain et l'état inconditionné, bien que, entre celui-ci et un état conditionné quelconque, fût-il le plus élevé de tous, il n'y ait réellement aucune commune mesure.

Ce sur quoi il convient d'insister tout particulièrement, c'est la nature essentiellement supra-individuelle de l'intellect pur ; c'est d'ailleurs seulement ce qui appartient à cet ordre qui peut vraiment être dit « transcendant », ce terme ne pouvant normalement s'appliquer qu'à ce qui est au-delà du domaine individuel. L'intellect n'est donc jamais individualisé ; ceci correspond encore à ce qu'on peut exprimer, au point de vue plus spécial du monde corporel, en disant que quelles que puissent être les apparences, l'esprit n'est jamais réellement « incarné », ce qui est d'ailleurs également vrai dans toutes les acceptions où ce mot d'« esprit » peut être pris légitimement[13]. Il résulte de là que la distinction qui existe entre l'esprit et les éléments d'ordre individuel est beaucoup plus profonde que toutes celles qu'on peut établir parmi ces derniers, et notamment entre les éléments psychiques et les éléments corporels, c'est-à-dire entre ceux qui appar-

[13] On pourrait même dire que c'est là ce qui marque, d'une façon tout à fait générale, la distinction la plus nette et la plus importante entre ces acceptions et les sens illégitimes qui sont trop souvent attribués à ce même mot.

tiennent respectivement à la manifestation subtile et à la manifestation grossière, lesquelles ne sont en somme l'une et l'autre que des modalités de la manifestation formelle[14].

Ce n'est pas tout encore : non seulement *Buddhi*, en tant qu'elle est la première des productions de *Prakriti*, constitue le lien entre tous les états de manifestation, mais d'un autre côté, si l'on envisage les choses à partir de l'ordre principiel, elle apparaît comme le rayon lumineux directement émané du Soleil spirituel, qui est *Âtmâ* lui-même ; on peut donc dire qu'elle est aussi la première manifestation d'*Âtmâ*[15], quoiqu'il doive être bien entendu que, en soi, celui-ci ne pouvant être affecté ou modifié par aucune contingence demeure toujours non manifesté[16]. Or la lumière est essentiellement une et n'est pas d'une nature différente dans le Soleil et dans ses rayons, qui ne se distinguent de lui qu'en mode illusoire à l'égard du Soleil lui-même (bien que cette distinction n'en soit pas moins réelle pour l'œil qui perçoit ces rayons, et qui représente ici l'être situé dans la manifestation)[17] ; en raison de cette « connaturalité » essentielle, *Buddhi* n'est donc en définitive pas autre chose que l'expression même d'*Âtmâ* dans la manifestation. Ce rayon lumineux qui relie tous les états entre eux est aussi représenté symboliquement comme le « souffle » par lequel ils subsistent, ce qui, on le remarquera, est strictement conforme au sens étymologique des mots désignant l'esprit (que ce soit le latin *spiritus* ou le grec *pneuma*) ; et, ainsi que nous

[14] C'est aussi pourquoi, en toute rigueur, l'homme ne peut pas parler de « son esprit » comme il parle de « son âme » ou de « son corps », le possessif impliquant qu'il s'agit d'un élément appartenant proprement au « moi », c'est-à-dire d'ordre individuel. Dans la division ternaire des éléments de l'être, l'individu comme tel est composé de l'âme et du corps, tandis que l'esprit (sans lequel il ne pourrait d'ailleurs exister en aucune façon) est transcendant par rapport à lui.

[15] Cf. *La Grande Triade*, p. 80, note 2.

[16] Il est suivant la formule upanishadique, « ce par quoi tout est manifesté, et qui n'est soi-même manifesté par rien ».

[17] On sait que la lumière est le symbole traditionnel de la nature même de l'esprit ; nous avons fait remarquer ailleurs qu'on rencontre également, à cet égard, les expressions de « lumière spirituelle » et de « lumière intelligible », comme si elles étaient en quelque sorte synonymes, ce qui implique encore manifestement une assimilation entre l'esprit et l'intellect.

l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, il est proprement le *sâtrâtmâ*, ce qui revient encore à dire qu'il est en réalité *Âtmâ* même, ou, plus précisément, qu'il est l'apparence que prend *Âtmâ* dès que, au lieu de ne considérer que le Principe suprême (qui serait alors représenté comme le Soleil contenant en lui-même tous ses rayons à l'état « indistingués »), on envisage aussi les états de manifestation, cette apparence n'étant d'ailleurs telle, en tant qu'elle semble donner au rayon une existence distincte de sa source, que du point de vue des êtres qui sont situés dans ces états, car il est évident que l'« extériorité » de ceux-ci par rapport au Principe ne peut être que purement illusoire.

La conclusion qui résulte immédiatement de là, c'est que, tant que l'être est, non pas seulement dans l'état humain, mais dans un état manifeste quelconque, individuel ou supra-individuel, il ne peut y avoir pour lui aucune différence effective entre l'esprit et l'intellect, ni par conséquent entre la spiritualité et l'intellectualité véritables. En d'autres termes, pour parvenir au but suprême et final, il n'y a d'autre voie pour cet être que le rayon même par lequel il est relié au Soleil spirituel ; quelle que soit la diversité apparente des voies existant au point de départ, elles doivent toutes s'unifier tôt ou tard dans cette seule voie « axiale » ; et, quand l'être aura suivi celle-ci jusqu'au bout, il « entrera dans son propre Soi », hors duquel il n'a jamais été qu'illusoirement, puisque ce « Soi », qu'on l'appelle analogiquement esprit, essence ou de quelque autre nom qu'on voudra, est identique à la réalité absolue en laquelle tout est contenu, c'est-à-dire à l'*Âtmâ* suprême et inconditionné.

Chapitre IV - Les Idées éternelles[18]

Dans le chapitre précédent, nous avons fait remarquer, à propos de l'assimilation de l'esprit à l'intellect, qu'on n'éprouve aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin », ce qui implique évidemment une transposition de ce terme au-delà du domaine de la manifestation ; mais ce point mérite que nous nous y arrêtions davantage, car c'est là que se trouve en définitive le fondement même de l'assimilation dont il s'agit. Nous noterons tout de suite que, à cet égard encore, on peut se placer à des niveaux différents, suivant qu'on s'arrête à la considération de l'Être ou qu'on va au-delà de l'Être ; mais d'ailleurs il va de soi que, lorsque les théologiens envisagent l'Intellect divin ou le Verbe comme le « lieu des possibles », ils n'ont en vue que les seules possibilités de manifestation, qui, comme telles, sont comprises dans l'Être ; la transposition qui permet de passer de celui-ci au Principe suprême ne relève plus du domaine de la théologie, mais uniquement de celui de la métaphysique pure.

On pourrait se demander s'il y a identité entre cette conception de l'Intellect divin et celle du « monde intelligible » de Platon, ou, en d'autres termes, si les « idées » entendues au sens platonicien sont la même chose que celles qui sont éternellement contenues dans le Verbe. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien des « archétypes » des êtres manifestés ; cependant, il peut sembler que, d'une façon immédiate tout au moins, le « monde intelligible » correspond à l'ordre de la manifestation informelle plutôt qu'à celui de l'Être pur, c'est-à-dire que, suivant la terminologie hindoue, il serait *Buddhi*, envisagée dans l'Universel, plutôt qu'*Âtmâ*, même avec la restriction qu'implique pour celui-ci le fait de s'en tenir à la seule considération de l'Être. Il va de soi que

[18] *Études traditionnelles*, sept. 1947.

ces deux points de vue sont l'un et l'autre parfaitement légitimes[19] ; mais s'il en est ainsi, les « idées » platoniciennes ne peuvent être dites proprement « éternelles », car ce mot ne saurait s'appliquer à rien de ce qui appartient à la manifestation, fût-ce à son degré le plus élevé et le plus proche du Principe, tandis que les « idées » contenues dans le Verbe sont nécessairement éternelles comme lui, tout ce qui est d'ordre principiel étant absolument permanent et immuable et n'admettant aucune sorte de succession[20]. Malgré cela, il nous paraît très probable que le passage de l'un des points de vue à l'autre devait toujours demeurer possible pour Platon lui-même comme il l'est en réalité ; nous n'y insisterons d'ailleurs pas davantage, préférant laisser à d'autres le soin d'examiner de plus près cette dernière question, dont l'intérêt est en somme plus historique que doctrinal.

Ce qui est assez étrange, c'est que certains semblent ne considérer les idées éternelles que comme de simples « virtualités » par rapport aux êtres manifestés dont elles sont les « archétypes » principiels ; il y a là une illusion qui est sans doute due surtout à la distinction vulgaire du « possible » et du « réel », distinction qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs[21], ne saurait avoir la moindre valeur au point de vue métaphysique. Cette illusion est d'autant plus grave qu'elle entraîne une véritable contradiction, et il est difficile de comprendre qu'on puisse ne pas s'en apercevoir ; en effet, il ne peut rien y avoir de virtuel dans le Principe, mais, bien au contraire, la permanente actualité de toutes choses dans un « éternel présent », et c'est cette actualité même qui

[19] Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que l'« idée » ou l'« archétype » envisagé dans l'ordre de la manifestation informelle et par rapport à chaque être, correspond au fond, quoique sous une forme d'expression différente, à la conception catholique de l'« ange gardien ».

[20] Nous ne faisons ici aucune distinction entre le domaine de l'Être et ce qui est au-delà, car il est évident que les possibilités de manifestation envisagées plus spécialement en tant qu'elles sont comprises dans l'Être, ne diffèrent réellement en rien de ces mêmes possibilités en tant qu'elles sont contenues, avec toutes les autres, dans la Possibilité totale ; toute la différence est seulement dans le point de vue ou le « niveau » auquel on se place, suivant que l'on considère ou non le rapport de ces possibilités avec la manifestation elle-même.

[21] Voir *Les États multiples de l'être*, chap. II.

constitue l'unique fondement réel de toute existence. Pourtant, il en est qui poussent la méprise si loin qu'ils paraissent ne regarder les idées éternelles que comme des sortes d'images (ce qui, remarquons-le en passant, implique encore une autre contradiction en prétendant introduire quelque chose de formel jusque dans le Principe), n'ayant pas avec les êtres eux-mêmes un rapport plus effectif que ne peut en avoir leur image réfléchie dans un miroir ; c'est là, à proprement parler, un renversement complet des rapports du Principe avec la manifestation, et la chose est même trop évidente pour avoir besoin de plus amples explications. La vérité est assurément fort éloignée de toutes ces conceptions erronées : l'idée dont il s'agit est le principe même de l'être, c'est-à-dire ce qui fait toute sa réalité, et sans quoi il ne serait qu'un pur néant ; soutenir le contraire revient à couper tout lien entre l'être manifesté et le Principe, et, si l'on attribue en même temps à cet être une existence réelle, cette existence, qu'on le veuille ou non, ne pourra qu'être indépendante du Principe, de sorte que, comme nous l'avons déjà dit en une autre occasion[22], on aboutit ainsi inévitablement à l'erreur de l'« association ». Dès lors qu'on reconnaît que l'existence des êtres manifestés, dans tout ce qu'elle a de réalité positive, ne peut être rien d'autre qu'une « participation » de l'être principiel, il ne saurait y avoir le moindre doute là-dessus ; si l'on admettait à la fois cette « participation » et la prétendue « virtualité » des idées éternelles, ce serait encore là une contradiction de plus. En fait, ce qui est virtuel, ce n'est point notre réalité dans le Principe, mais seulement la conscience que nous pouvons en avoir en tant qu'êtres manifestés, ce qui est évidemment tout à fait autre chose ; et ce n'est que par la réalisation métaphysique que peut être rendue effective cette conscience de ce qui est notre être véritable, en dehors et au-delà de tout « devenir », c'est-à-dire la conscience, non pas de quelque chose qui passerait en quelque sorte par là de la « puissance » à l'« acte », mais bien de ce que,

[22] Voir « Les "racines des plantes" », dans *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, chap. LXII.

au sens le plus absolument réel qui puisse être, nous sommes principiellement et éternellement.

Maintenant, pour rattacher ce que nous venons de dire des idées éternelles à ce qui se rapporte à l'intellect manifesté, il faut naturellement revenir encore à la doctrine du *sûtrâtmâ*, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle on l'exprimera, car les différents symbolismes employés traditionnellement à cet égard sont parfaitement équivalents au fond. Ainsi, en reprenant la représentation à laquelle nous avons déjà recouru précédemment, on pourra dire que l'Intellect divin est le Soleil spirituel, tandis que l'intellect manifesté en est un rayon[23] ; et il ne peut pas y avoir plus de discontinuité entre le Principe et la manifestation qu'il n'y en a entre le Soleil et ses rayons[24]. C'est donc bien par l'intellect que tout être, dans tous ses états de manifestation, est rattaché directement au Principe, et cela parce que le Principe, en tant qu'il contient éternellement la « vérité » de tous les êtres, n'est lui-même pas autre chose que l'Intellect divin[25].

[23] Ce rayon sera d'ailleurs unique en réalité tant que *Buddhi* sera envisagée dans l'Universel (c'est alors le « pied unique du Soleil » dont il est parlé aussi dans la tradition hindoue), mais il se multipliera indéfiniment en apparence par rapport aux êtres particuliers (le rayon *sushumna* par lequel chaque être, dans quelque état qu'il soit situé, est relié d'une façon permanente au Soleil spirituel).

[24] Ce sont ces rayons qui, suivant le symbolisme que nous avons exposé ailleurs, réalisent la manifestation en la « mesurant » par leur extension effective à partir du Soleil (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. III).

[25] Dans les termes de la tradition islamique, *el-haqiqah* ou la « vérité » de chaque être, quel qu'il soit, réside dans le Principe divin en tant que celui-ci est lui-même *El-Haqq* ou la « Vérité » au sens absolu.

Chapitre V - Silence et solitude[26]

Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, et dans toutes les tribus sans exception, il existe, outre les rites de divers genres qui ont un caractère collectif, la pratique d'une adoration solitaire et silencieuse, qui est considérée comme la plus profonde et celle qui est de l'ordre le plus élevé[27]. Les rites collectifs, en effet, ont toujours, à un degré ou à un autre, quelque chose de relativement extérieur ; nous disons à un degré ou à un autre, parce que, à cet égard, il faut naturellement, là comme dans toute autre tradition, faire une différence entre les rites qu'on pourrait qualifier d'exotériques, c'est-à-dire ceux auxquels tous participent indistinctement, et les rites initiatiques. Il est d'ailleurs bien entendu que, loin d'exclure ces rites ou de s'y opposer d'une façon quelconque, l'adoration dont il s'agit s'y superpose seulement comme étant en quelque sorte d'un autre ordre ; et il y a même tout lieu de penser que pour être vraiment efficace et produire des résultats effectifs, elle doit présupposer l'initiation comme une condition nécessaire[28].

Au sujet de cette adoration, on a parfois parlé de « prière » mais cela est évidemment inexact, car il n'y a là aucune de-

---

[26] *Études traditionnelles*, mars 1949.

[27] Les renseignements que nous utilisons ici sont empruntés principalement à l'ouvrage de M. Paul Coze, *L'Oiseau-Tonnerre*, d'où nous tirons également nos citations. Cet auteur fait preuve d'une remarquable sympathie à l'égard des Indiens et de leur tradition ; la seule réserve qu'il y aurait lieu de faire, c'est qu'il paraît assez fortement influencé par les conceptions « métapsychistes », ce qui affecte visiblement quelques-unes de ses interprétations et entraîne notamment parfois une certaine confusion entre le psychique et le spirituel ; mais cette considération n'a d'ailleurs pas à intervenir dans la question dont nous nous occupons ici.

mande, de quelque nature qu'elle puisse être ; les prières formulées généralement dans des chants rituels ne peuvent d'ailleurs s'adresser qu'aux diverses manifestations divines[29], et nous allons voir que c'est de tout autre chose qu'il s'agit ici en réalité. Il serait certainement beaucoup plus juste de parler d'« incantation », en prenant ce mot dans le sens que nous avons défini ailleurs[30] ; on pourrait également dire que c'est une « invocation », en l'entendant dans un sens exactement comparable à celui du *dhikr* dans la tradition islamique, mais en précisant que c'est essentiellement une invocation silencieuse et tout intérieure[31]. Voici ce qu'écrit à ce sujet Ch. Eastman[32] : « L'adoration du Grand Mystère était silencieuse, solitaire, sans complication intérieure ; elle était silencieuse parce que tout discours est nécessairement faible et imparfait, aussi les âmes de nos ancêtres atteignaient Dieu dans une adoration sans mots ; elle était solitaire parce qu'ils pensaient que Dieu est plus près de nous dans la solitude, et les prêtres n'étaient point là pour servir d'intermédiaires entre l'homme et le Créateur[33] » Il ne peut pas, en effet, y avoir d'inter-

---

[28] Il va de soi que, ici comme toujours, nous entendons l'initiation exclusivement dans son véritable sens, et non pas dans celui où les ethnologues emploient abusivement ce mot pour désigner les rites d'agrégation à la tribu ; il faudrait avoir bien soin de distinguer nettement ces deux choses, qui en fait existent l'une et l'autre chez les Indiens.

[29] Ces manifestations divines semblent, dans la tradition des Indiens, être le plus habituellement réparties suivant une division quaternaire, conformément à un symbolisme cosmologique qui s'applique à la fois aux deux points de vue macrocosmique et microcosmique.

[30] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXIV.

[31] Il n'est pas sans intérêt de remarquer à ce propos que certaines *turuq* islamiques, notamment celle des *Naqshabendiyah*, pratiquent aussi un *dhikr* silencieux.

[32] Ch. Eastman, cité par M. Paul Coze, est un Sioux d'origine, qui paraît, malgré une éducation « blanche », avoir bien conservé la conscience de sa propre tradition ; nous avons d'ailleurs des raisons de penser qu'un tel cas est en réalité loin d'être aussi exceptionnel qu'on pourrait le croire quand on s'en tient à certaines apparences tout extérieures.

[33] Le dernier mot, dont l'emploi est sans doute dû uniquement ici aux habitudes du langage européen, n'est certainement pas exact si l'on veut aller au fond des choses, car, en réalité, le « Dieu créateur » ne peut proprement trouver place que parmi les aspects manifestés du Divin.

médiaires en pareil cas, puisque cette adoration tend à établir une communication directe avec le Principe suprême, qui est désigné ici comme le « Grand Mystère ».

Non seulement ce n'est que dans et par le silence que cette communication peut être obtenue, parce que le « Grand Mystère » est au-delà de toute forme et de toute expression, mais le silence lui-même « est le Grand Mystère » ; comment faut-il entendre au juste cette affirmation ? D'abord, on peut rappeler à ce propos que le véritable « mystère » est essentiellement et exclusivement l'inexprimable, qui ne peut évidemment être représenté que par le silence[34] ; mais, de plus, le « Grand Mystère » étant le non-manifesté, le silence lui-même, qui est proprement un état de non-manifestation, est par là comme une participation ou une conformité à la nature du Principe suprême. D'autre part, le silence, rapporté au Principe, est, pourrait-on dire, le Verbe non proféré ; c'est pourquoi « le silence sacré est la voix du Grand Esprit », en tant que celui-ci est identifié au Principe même[35] ; et cette voix, qui correspond à la modalité principielle du son que la tradition hindoue désigne comme *para* ou non-manifestée[36], est la réponse à l'appel de l'être en adoration : appel et réponse également silencieux, étant une aspiration et une illumination purement intérieures l'une et l'autre.

Pour qu'il en soit ainsi, il faut d'ailleurs que le silence soit en réalité quelque chose de plus que la simple absence de toute parole ou de tout discours, fussent-ils formulés seulement d'une façon toute mentale ; et, en effet, ce silence est essentiellement pour les Indiens « le parfait équilibre des trois parties de l'être », c'est-à-dire de ce qu'on peut, dans la terminologie occidentale, désigner comme l'esprit, l'âme et le corps, car l'être tout entier, dans tous les éléments qui le constituent, doit participer à l'adoration pour qu'un résultat pleinement valable puisse en être ob-

---

[34] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XVII.

[35] Nous faisons cette restriction parce que, dans certains cas, l'expression de « Grand Esprit », ou ce qu'on traduit ainsi, apparaît aussi comme étant seulement la désignation particulière d'une des manifestations divines.

[36] Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLVII.

tenu. La nécessité de cette condition d'équilibre est facile à comprendre, car l'équilibre est, dans la manifestation même, comme l'image ou le reflet de l'indistinction principielle du non-manifesté, indistinction qui est bien représentée aussi par le silence, de sorte qu'il n'y a aucunement lieu de s'étonner de l'assimilation qui est ainsi établie entre celui-ci et l'équilibre[37].

Quant à la solitude, il convient de remarquer tout d'abord que son association avec le silence est en quelque sorte normale et même nécessaire, et que, même en présence d'autres êtres, celui qui fait en lui le silence parfait s'isole forcément d'eux par là même ; du reste, silence et solitude sont aussi impliqués également l'un et l'autre dans la signification du terme sanscrit *mauna*, qui est sans doute, dans la tradition hindoue, celui qui s'applique le plus exactement à un état tel que celui dont nous parlons présentement[38]. La multiplicité, étant inhérente à la manifestation, et s'accentuant d'autant plus, si l'on peut dire, qu'on descend à des degrés plus inférieurs de celle-ci, éloigne donc nécessairement du non-manifesté ; aussi l'être qui veut se mettre en communication avec le Principe doit-il avant tout faire l'unité en lui-même, autant qu'il est possible, par l'harmonisation et l'équilibre de tous ses éléments, et il doit aussi, en même temps, s'isoler de toute multiplicité extérieure à lui. L'unification ainsi réalisée, même si elle n'est encore que relative dans la plupart des cas, n'en est pas moins, suivant la mesure des possibilités actuelles de l'être, une certaine conformité à la « non-dualité » du Principe ; et, à la limite supérieure, l'isolement prend le sens du terme sanscrit *kaivalya*, qui, exprimant en même temps les idées de perfection et de totalité, en arrive, quand il a toute la plénitude de sa signification, à désigner l'état absolu et inconditionné, celui de l'être qui est parvenu à la Délivrance finale.

À un degré beaucoup moins élevé que celui-là, et qui n'appartient même encore qu'aux phases préliminaires de la réalisation,

[37] Il est à peine besoin de rappeler que l'indistinction principielle dont il s'agit ici n'a rien de commun avec ce qu'on peut aussi désigner par le même mot pris dans un sens inférieur, nous voulons dire la pure potentialité indifférenciée de la *materia prima*.

on peut faire remarquer ceci : là où il y a nécessairement dispersion, la solitude, en tant qu'elle s'oppose à la multiplicité et qu'elle coïncide avec une certaine unité, est essentiellement concentration ; et l'on sait quelle importance est donnée effectivement à la concentration, par toutes les doctrines traditionnelles sans exception, en tant que moyen et condition indispensable de toute réalisation. Il nous paraît peu utile d'insister davantage sur ce dernier point, mais il est une autre conséquence sur laquelle nous tenons encore à appeler plus particulièrement l'attention en terminant : c'est que la méthode dont il s'agit, par là même qu'elle s'oppose à toute dispersion des puissances de l'être, exclut le développement séparé et plus ou moins désordonné de tels ou tels de ses éléments, et notamment celui des éléments psychiques cultivés en quelque sorte pour eux-mêmes, développement qui est toujours contraire à l'harmonie et à l'équilibre de l'ensemble. Pour les Indiens, d'après M. Paul Coze, « il semble que, pour développer l'*orenda*[39], intermédiaire entre le matériel et le spirituel, il faille avant tout dominer la matière et tendre au divin » ; cela revient en somme à dire qu'ils ne considèrent comme légitime d'aborder le domaine psychique que « par en haut », les résultats de cet ordre n'étant obtenus que d'une façon tout accessoire et comme « par surcroît », ce qui est en effet le seul moyen d'en éviter les dangers ; et, ajouterons-nous, cela est assurément aussi loin que possible de la vulgaire « magie » qu'on leur a trop souvent attribuée, et qui est même tout ce qu'ont cru voir chez eux des observateurs profanes et superficiels, sans doute parce qu'eux-mêmes n'avaient pas la moindre notion de ce que peut être la véritable spiritualité.

---

[38] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, 3e édition, chap. XXIII.

[39] Ce mot *orenda* appartient proprement à la langue des Iroquois, mais, dans les ouvrages européens, on a pris l'habitude, pour plus de simplicité, de l'employer uniformément à la place de tous les autres termes de même signification qui se rencontrent chez les divers peuples indiens : ce qu'il désigne est l'ensemble de toutes les différentes modalités de la force psychique et vitale ; c'est donc à peu près exactement l'équivalent du *prâna* de la tradition hindoue et du *k'i* de la tradition extrême-orientale.

Chapitre VI - « Connais-toi toi-même »[40]

On cite habituellement cette phrase : « Connais-toi toi-même », mais on en perd souvent de vue le sens exact. À propos de la confusion qui règne au sujet de ces mots on peut se poser deux questions : la première concerne l'origine de cette expression, la seconde son sens réel et sa raison d'être. Certains lecteurs pourraient croire que ces deux questions sont entièrement distinctes et n'ont entre elles aucune relation. À la réflexion et après examen attentif il apparaît nettement qu'elles sont en étroit rapport.

Si l'on demande à ceux qui ont étudié la philosophie grecque quel est l'homme qui a prononcé le premier cette sage parole, la plupart d'entre eux n'hésiteront pas à répondre que l'auteur de cette maxime est Socrate, encore que d'aucuns prétendent la rapporter à Platon et d'autres à Pythagore. De ces avis contradictoires, de ces divergences d'opinion nous sommes en droit de conclure que cette phrase n'a pour auteur aucun de ces philosophes et que ce n'est pas chez eux qu'il faut en chercher l'origine.

Il nous semble licite de formuler cet avis, qui paraîtra juste au lecteur quand il saura que deux parmi ces philosophes, Pythagore et Socrate, n'ont laissé aucun écrit.

Quant à Platon nul, quelle que soit sa compétence philosophique, n'est à même de distinguer ce qui a été dit par lui ou par son maître Socrate. La majeure partie de la doctrine de ce dernier ne nous est connue que par l'intermédiaire de Platon et l'on sait d'autre part que c'est dans l'enseignement de Pythagore que Platon a recueilli certaines des connaissances dont il fait montre dans ses dialogues. Par là nous voyons qu'il est extrêmement difficile de délimiter ce qui revient à chacun des trois philosophes.

---

[40] Article traduit de l'arabe, publié dans la revue *El-Ma'rifah*, n° 1, mai 1931.

Ce qu'on attribue à Platon est souvent attribué aussi à Socrate, et, parmi les théories visées, certaines sont antérieures à tous deux et proviennent de l'école de Pythagore ou de Pythagore lui-même.

À la vérité, l'origine de l'expression étudiée remonte bien plus haut que les trois philosophes ici nommés. Bien mieux, elle est plus ancienne que l'histoire de la philosophie, et elle dépasse aussi le domaine de la philosophie.

On dit que ces mots étaient inscrits au-dessus de la porte d'Apollon à Delphes. Ils furent ensuite adoptés par Socrate, comme ils le furent par d'autres philosophes, comme un des principes de leur enseignement, malgré la différence qui a pu exister entre ces divers enseignements et les buts poursuivis par leurs auteurs. Il est d'ailleurs probable que Pythagore aussi a employé cette expression bien avant Socrate. Par là, ces philosophes se proposaient de montrer que leur enseignement ne leur était pas strictement personnel, qu'il provenait d'un point de départ plus ancien, d'un point de vue plus élevé rejoignant la source même de l'inspiration originelle, spontanée et divine.

Nous constatons que ces philosophes étaient, en cela, très différents des philosophes modernes qui déploient tous leurs efforts pour exprimer quelque chose de nouveau afin de le donner comme l'expression de leur propre pensée, de se poser comme les seuls auteurs de leurs opinions, comme si la vérité pouvait être la propriété d'un homme.

Nous allons voir maintenant pourquoi les philosophes anciens ont voulu rattacher leur enseignement à cette expression ou à quelque autre similaire, et pourquoi on peut dire que cette maxime est d'un ordre supérieur à toute philosophie.

Pour répondre à la seconde partie de cette question, nous dirons que la réponse est contenue dans le sens originel et étymologique du mot « philosophie », qui aurait été, dit-on, employé pour la première fois par Pythagore. Le mot philosophie exprime proprement le fait d'aimer *Sophia*, la sagesse, l'aspiration à celle-ci ou la disposition requise pour l'acquérir.

Ce mot a toujours été employé pour qualifier une préparation à cette acquisition de la sagesse, et spécialement les études qui pouvaient aider le *philosophos*, ou celui qui éprouvait pour elle quelque penchant, à devenir *sophos*, c'est-à-dire sage.

Ainsi, comme le moyen ne saurait être pris pour une fin, l'amour de la sagesse ne saurait constituer la sagesse elle-même. Et du fait que la sagesse est en soi identique à la véritable connaissance intérieure, on peut dire que la connaissance philosophique n'est qu'une connaissance superficielle et extérieure. Elle n'a donc point en elle-même ni par elle-même une valeur propre. Elle constitue seulement un premier degré dans la voie de la connaissance supérieure et véritable qui est la sagesse.

Il est bien connu de ceux qui ont étudié les philosophes anciens que ceux-ci avaient deux sortes d'enseignement, l'un exotérique et l'autre ésotérique. Tout ce qui était écrit appartenait seulement au premier. Quant au second, il nous est impossible d'en connaître exactement la nature, parce que d'une part il était réservé à quelques-uns et que d'autre part il avait un caractère secret. Ces deux qualités n'auraient eu aucune raison d'être s'il n'y avait eu là quelque chose de supérieur à la simple philosophie.

On peut tout au moins penser que cet enseignement ésotérique était en relation étroite et directe avec la sagesse et qu'il ne faisait point appel seulement à la raison ou à la logique comme c'est le cas pour la philosophie qui pour cela a été appelée la connaissance rationnelle. Il était admis par les philosophes de l'Antiquité que la connaissance rationnelle, c'est-à-dire la philosophie, n'est pas le plus haut degré de la connaissance, n'est pas la sagesse.

Se peut-il que la sagesse soit enseignée comme on enseigne la connaissance extérieure par la parole ou par les livres ? Cela est réellement impossible et nous en verrons la raison. Mais ce que nous pouvons déjà affirmer, c'est que la préparation philosophique n'était pas suffisante, même comme préparation, car elle ne concerne qu'une faculté limitée qui est la raison, tandis que la sagesse concerne la réalité de l'être tout entier.

Donc il existe une préparation à la sagesse plus élevée que la philosophie, qui ne s'adresse plus à la raison, mais à l'âme et à l'esprit, et que nous pourrons appeler préparation intérieure ; et elle paraît avoir été le caractère des plus hauts degrés de l'école de Pythagore. Elle a étendu son influence à travers l'école de Platon jusqu'au néo-platonisme de l'école d'Alexandrie où elle apparaît de nouveau clairement, ainsi que chez les néo-pythagoriciens de la même époque.

Si pour cette préparation intérieure on employait encore des mots, ceux-ci ne pouvaient plus y être pris que comme des symboles destinés à fixer la contemplation intérieure. Par cette préparation, l'homme est amené à certains états qui lui permettent de dépasser la connaissance rationnelle à laquelle il était parvenu antérieurement, et comme tout ceci est au-dessus du niveau de la raison, il était aussi au-dessus de la philosophie, puisque le nom de philosophie est toujours employé en fait pour désigner quelque chose qui appartient à la seule raison.

Cependant il est étonnant que les modernes en soient arrivés à considérer la philosophie, ainsi définie, comme si elle était complète en elle-même, et qu'ils oublient ainsi ce qu'il y a de plus élevé et de supérieur.

L'enseignement ésotérique a été connu dans les pays d'Orient avant de se propager en Grèce où il avait reçu le nom de « mystères ». Les premiers philosophes, en particulier Pythagore, y avaient rattaché leur enseignement, comme n'étant qu'une expression nouvelle des idées anciennes. Il existait plusieurs sortes de mystères ayant des origines diverses. Ceux qui inspirèrent Pythagore et Platon étaient en rapport avec le culte d'Apollon. Les « mystères » eurent toujours un caractère réservé et secret, le mot mystère lui-même signifie étymologiquement *silence total*, les choses auxquelles ils se rapportaient ne pouvant être exprimées par des mots, mais seulement enseignées par une voie silencieuse. Mais les modernes ignorant toute autre méthode que celle qui implique l'usage des mots, et que nous pouvons appeler la méthode de l'enseignement exotérique, ont cru faussement, à cause de cela, qu'il n'y avait là aucun enseignement.

Nous pouvons affirmer que cet enseignement silencieux usait de figures, de symboles, et d'autres moyens ayant pour but d'amener l'homme à des états intérieurs lui permettant de parvenir graduellement à la connaissance réelle ou sagesse. C'était là le but essentiel et final de tous les « mystères » et des choses semblables qu'on peut trouver ailleurs.

Quant aux « mystères » qui étaient spécialement rattachés au culte d'Apollon et à Apollon lui-même, il faut se souvenir que celui-ci était le dieu du soleil et de la lumière, celle-ci étant dans son sens spirituel la source d'où jaillit toute connaissance et d'où dérivent les sciences et les arts.

Il est dit que les rites d'Apollon étaient venus du Nord et cela se rapporte à une tradition très ancienne, qui se retrouve dans des livres sacrés comme le *Vêda* hindou et l'*Avesta* perse. Cette origine nordique était même affirmée plus spécialement pour Delphes qui passait pour être un centre spirituel universel ; et il y avait dans son temple une pierre appelée « omphalos » qui symbolisait le centre du monde.

On pense que l'histoire de Pythagore et le nom même de Pythagore ont un lien certain avec les rites d'Apollon. Celui-ci était appelé *Pythios*, et il est dit que Pytho était le nom originel de Delphes. La femme qui recevait l'inspiration des Dieux dans le temple s'appelait Pythie. Le nom de Pythagore signifie donc guide de la Pythie, ce qui s'applique à Apollon lui-même. On raconte aussi que c'est la Pythie qui avait déclaré que Socrate était le plus sage des hommes. Il semble par là que Socrate avait un lien avec le centre spirituel de Delphes, ainsi que Pythagore lui-même.

Ajoutons que si toutes les sciences étaient attribuées à Apollon, il en était ainsi plus particulièrement pour la géométrie et la médecine. Dans l'école pythagoricienne, la géométrie et toutes les branches des mathématiques occupaient la première place dans la préparation à la connaissance supérieure. À l'égard de cette connaissance elle-même, ces sciences n'étaient pas mises de côté, mais demeuraient au contraire employées comme symboles de la vérité spirituelle. Platon aussi considérait la géométrie comme

une préparation indispensable à tout autre enseignement et il avait fait inscrire sur la porte de son école ces mots : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre. » On comprend le sens de ces mots quand on les rapproche d'une autre formule de Platon lui-même : « Dieu fait toujours de la géométrie », si nous ajoutons que, parlant d'un Dieu géomètre, Platon faisait encore allusion à Apollon.

Il ne faut donc pas s'étonner que les philosophes de l'Antiquité aient employé la phrase inscrite à l'entrée du temple de Delphes, puisque nous connaissons maintenant les liens qui les rattachaient aux rites et au symbolisme d'Apollon.

D'après tout cela, nous pouvons facilement comprendre le sens réel de la phrase étudiée ici et l'erreur des modernes à son sujet. Cette erreur vient de ce qu'ils ont considéré cette phrase comme une simple parole d'un philosophe, à qui ils attribuent toujours une pensée comparable à la leur. Mais en réalité la pensée ancienne différait profondément de la pensée moderne. Ainsi, beaucoup attribuent à cette phrase un sens psychologique ; mais ce qu'ils appellent psychologie consiste seulement dans l'étude des phénomènes mentaux, qui ne sont que des modifications extérieures – et non l'essence – de l'être.

D'autres y voient, surtout parmi ceux qui l'attribuent à Socrate, un but moral, la recherche d'une loi applicable à la vie pratique. Toutes ces interprétations extérieures, sans être toujours entièrement fausses, ne justifient pas le caractère sacré qu'elle avait à l'origine, et qui implique un sens beaucoup plus profond que celui qu'on voudrait ainsi lui attribuer. Elle signifie d'abord qu'aucun enseignement exotérique n'est capable de donner la connaissance réelle, que l'homme doit trouver seulement en lui-même, car, en fait, toute connaissance ne peut être acquise que par une compréhension personnelle.

Sans cette compréhension, aucun enseignement ne peut aboutir à un résultat efficace, et l'enseignement qui n'éveille pas chez celui qui le reçoit une résonance personnelle ne peut procurer aucune sorte de connaissance. C'est pourquoi Platon dit que « tout ce que l'homme apprend est déjà en lui ». Toutes les expé-

riences, toutes les choses extérieures qui l'entourent ne sont qu'une occasion pour l'aider à prendre conscience de ce qu'il a en lui-même. Cet éveil est ce qu'il appelle *anamnésis*, ce qui signifie « réminiscence ».

Si cela est vrai pour toute connaissance, ce l'est d'autant plus pour une connaissance plus élevée et plus profonde, et, quand l'homme avance vers cette connaissance, tous les moyens extérieurs et sensibles deviennent de plus en plus insuffisants, jusqu'à perdre finalement toute utilité. S'ils peuvent aider à approcher la sagesse à quelque degré, ils sont impuissants à l'acquérir réellement et il est dit couramment dans l'Inde que le véritable *guru* ou maître se trouve dans l'homme lui-même et non point dans le monde extérieur, quoiqu'une aide extérieure puisse être utile au début, pour préparer l'homme à trouver en lui et par lui-même ce qu'il ne peut trouver ailleurs et particulièrement ce qui est au-dessus du niveau de la connaissance rationnelle. Il faut, pour y atteindre, réaliser certains états qui vont toujours plus profondément dans l'être, vers le centre qui est symbolisé par le cœur et où la conscience de l'homme doit être transférée pour le rendre capable d'arriver à la connaissance réelle. Ces états qui étaient réalisés dans les mystères antiques étaient des degrés dans la voie de cette transposition du mental au cœur.

Il y avait, avons-nous dit, dans le temple de Delphes une pierre appelée *omphalos*, qui représentait le centre de l'être humain aussi bien que le centre du monde, suivant la correspondance qui existe entre le macrocosme et le microcosme, c'est-à-dire l'homme, de telle sorte que tout ce qui est dans l'un est en rapport direct avec ce qui est dans l'autre. Avicenne a dit : « Tu te crois un néant et c'est en toi que réside le monde. »

Il est curieux de signaler la croyance répandue dans l'Antiquité que l'*omphalos* était tombé du ciel, et l'on aurait une idée exacte du sentiment des Grecs à l'égard de cette pierre en disant qu'il avait quelque similitude avec celui que nous éprouvons à l'égard de la pierre noire sacrée de la *Kaabah*.

La similitude qui existe entre le macrocosme et le microcosme fait que chacun d'eux est l'image de l'autre, et la correspondance

des éléments qui les composent montre que l'homme doit se connaître lui-même d'abord pour pouvoir connaître ensuite toutes choses, car, en vérité, il peut trouver toutes choses en lui. C'est pour cette raison que certaines sciences – surtout celles qui faisaient partie de la connaissance ancienne et qui sont presque ignorées par nos contemporains – possèdent un double sens. Par l'apparence extérieure, ces sciences se rapportent au macrocosme et peuvent être considérées justement à ce point de vue. Mais en même temps elles ont aussi un sens plus profond, celui qui se rapporte à l'homme lui-même et à la voie intérieure par laquelle il peut réaliser la connaissance en lui-même, réalisation qui n'est autre que celle de son propre être. Aristote a dit : « l'être est tout ce qu'il connaît », de telle sorte que, là où il y a connaissance réelle – non son apparence ou son ombre – la connaissance et l'être sont une seule et même chose.

L'ombre, suivant Platon, est la connaissance par les sens et même la connaissance rationnelle qui, bien que plus élevée, a sa source dans les sens. Quant à la connaissance réelle, elle est au-dessus du niveau de la raison ; et sa réalisation, ou la réalisation de l'être lui-même, est semblable à la formation du monde, suivant la correspondance dont nous avons parlé plus haut.

C'est pourquoi certaines sciences peuvent la décrire sous l'apparence de cette formation ; ce double sens était inclus dans les anciens mystères, comme il se rencontre aussi dans toutes les sortes d'enseignement visant le même but parmi les peuples de l'Orient.

Il semble qu'en Occident également cet enseignement a existé pendant tout le Moyen Age, bien qu'aujourd'hui il ait complètement disparu au point que la plupart des Occidentaux n'ont aucune idée de sa nature ou même de son existence.

Par tout ce qui précède, nous voyons que la connaissance réelle n'a pas pour voie la raison, mais l'esprit et l'être tout entier, car elle n'est autre chose que la réalisation de cet être dans tous ses états, ce qui est l'achèvement de la connaissance et l'obtention de la sagesse suprême. En réalité, ce qui appartient à l'âme, et même à l'esprit, représente seulement les degrés dans la voie

vers l'essence intime qui est le vrai soi, et qui peut être trouvé seulement quand l'être a atteint son propre centre, toutes ses puissances étant unies et concentrées comme en un seul point, dans lequel toutes choses lui apparaissent, étant contenues dans ce point comme dans leur premier et unique principe, et ainsi il peut connaître toutes choses comme en lui-même et de lui-même, comme la totalité de l'existence dans l'unité de sa propre essence.

Il est facile de voir combien cela est loin de la psychologie au sens moderne de ce mot, et que cela va même plus loin qu'une connaissance plus vraie et plus profonde de l'âme, qui ne peut être que le premier pas dans cette voie. Il importe de remarquer que la signification du mot *nefs* ne doit pas être restreinte ici à l'âme, car ce mot se trouve dans la traduction arabe de la phrase considérée alors que son équivalent grec *psyché* n'apparaît pas dans l'original. Il ne faut donc pas attribuer à ce mot le sens courant, car il est certain qu'il possède une autre signification beaucoup plus élevée qui le rend assimilable au mot essence, et qui se rapporte au *Soi* ou à l'*être réel* ; nous en avons pour preuve ce qui est dit dans le *hadith*, qui est comme un complément de la phrase grecque : « Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur. »

Quand l'homme se connaît lui-même dans son essence profonde, c'est-à-dire dans le centre de son être, c'est alors qu'il connaît son Seigneur. Et connaissant son Seigneur, il connaît en même temps toutes choses, qui viennent de Lui et y retournent. Il connaît toutes choses dans la suprême unité du Principe divin, hors duquel, suivant la parole de Mohyiddin ibn Arabî : « Il n'y a absolument rien qui existe », car rien ne peut être hors de l'Infini.

Chapitre VII - Remarques sur la production des nombres[41]

« Au commencement, avant l'origine de toutes choses, était l'Unité », disent les théogonies les plus élevées de l'Occident, celles qui s'efforcent d'atteindre l'Être au-delà de sa manifestation ternaire, et qui ne s'arrêtent point à l'universelle apparence du Binaire. Mais les théogonies de l'Orient et de l'Extrême-Orient disent : « Avant le commencement, avant même l'Unité primordiale, était le Zéro », car elles savent qu'au-delà de l'Être il y a le Non-Être, qu'au-delà du manifesté il y a le non-manifesté qui en est le principe, et que le Non-Être n'est point le Néant, mais qu'il est au contraire la Possibilité infinie, identique au Tout universel, qui est en même temps la Perfection absolue et la Vérité intégrale.

D'après la Kabbale, l'Absolu, pour se manifester, se concentra en un point infiniment lumineux, laissant les ténèbres autour de lui ; cette lumière dans les ténèbres, ce point dans l'étendue métaphysique sans bornes, ce rien qui est tout dans un tout qui n'est rien, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est l'Être au sein du Non-Être, la Perfection active dans la Perfection passive. Le point lumineux, c'est l'Unité, affirmation du Zéro métaphysique, qui est représenté par l'étendue illimitée, image de l'infinie Possibilité universelle. L'Unité, dès qu'elle s'affirme, pour se faire le centre d'où émaneront comme de multiples rayons les manifestations indéfinies de l'Être, est unie au Zéro qui la contenait en principe, à l'état de non-manifestation ; ici déjà apparaît en potentialité le Dénaire, qui sera le nombre parfait, le complet développement de l'Unité primordiale.

La Possibilité totale est en même temps la Passivité universelle, car elle contient toutes les possibilités particulières, dont

[41] Paru dans *La Gnose*, juin-juillet-août 1910.

certaines seront manifestées, passeront de la puissance à l'acte, sous l'action de l'Être-Unité. Chaque manifestation est un rayon de la circonférence qui figure la manifestation totale ; et cette circonférence, dont les points sont en nombre indéfini, est encore le Zéro par rapport à son centre qui est l'Unité. Mais la circonférence n'était point tracée dans l'Abyme du Non-Être, et elle marque seulement la limite de la manifestation, du domaine de l'Être au sein du Non-Être ; elle est donc le Zéro réalisé, et, par l'ensemble de sa manifestation suivant cette circonférence indéfinie, l'Unité parfait son développement dans le Dénaire.

D'autre part, dès l'affirmation de l'Unité, avant même toute manifestation, si cette Unité s'opposait au Zéro qui la contient en principe, on verrait apparaître le Binaire au sein de l'Absolu même, dans la première différenciation qui aboutit à la distinction du Non-Être et de l'Être ; mais nous avons vu dans notre étude sur le Démiurge ce qu'est cette distinction. Nous avons montré alors que l'Être, ou la Perfection active, Khien, n'est point réellement distinct du Non-Être, ou de la Perfection passive, Khouen, que cette distinction, point de départ de toute manifestation, n'existe que dans la mesure où nous la créons nous-mêmes, parce que nous ne pouvons concevoir le Non-Être qu'à travers l'Être, le non-manifesté qu'à travers le manifesté ; la différenciation de l'Absolu en Être et Non-Être n'exprime donc que la façon dont nous nous représentons les choses, et rien de plus.

En outre, si on envisage les choses sous cet aspect, on peut dire que l'Absolu est le principe commun de l'Être et du Non-Être, du manifesté et du non-manifesté, bien qu'en réalité il se confonde avec le Non-Être, puisque celui-ci est le principe de l'Être, qui est lui-même à son tour le principe premier de toute manifestation. Donc, si l'on voulait considérer ici le Binaire, on se trouverait immédiatement en présence du Ternaire ; mais, pour qu'il y eût véritablement là un Ternaire, c'est-à-dire déjà une manifestation, il faudrait que l'Absolu fût l'Unité primordiale, et nous avons vu que l'Unité représente seulement l'Être, affirmation de l'Absolu. C'est cet Être-Unité qui se manifestera dans la multiplicité indéfinie des nombres, qu'il contient tous en puissance d'être, et qu'il

émanera comme autant de sous-multiples de lui-même ; et tous les nombres sont compris dans le Dénaire, réalisé par le parcours du cycle de la manifestation totale de l'Être, et dont nous allons avoir à considérer la production à partir de l'Unité primordiale.

Dans une étude précédente, nous avons vu que tous les nombres peuvent être considérés comme émanant par couples de l'Unité ; ces couples de nombres inverses ou complémentaires, que l'on peut regarder comme symbolisant les syzygies des Éons au sein du Plérôme, existent dans l'Unité à l'état indifférencié ou non manifesté :

$1 = \frac{1}{2} \times 2 = \frac{1}{3} \times 3 = \frac{1}{4} \times 4 = \frac{1}{5} \times 5 = \ldots = 0 \times \infty$.

Chacun de ces groupes, $1/n \times n$, n'est point distinct de l'Unité, ni distinct des autres dans l'Unité, et il ne le devient qu'en tant que l'on considère séparément les deux éléments qui le constituent ; c'est alors que naît la Dualité, distinguant l'un de l'autre deux principes, non point opposés comme on le dit d'ordinaire à tort, mais complémentaires ; actif et passif, positif et négatif, masculin et féminin. Mais ces deux principes coexistent dans l'Unité, et leur indivisible dualité est elle-même une unité secondaire, reflet de l'Unité primordiale ; ainsi, avec l'Unité qui les contient, les deux éléments complémentaires constituent le Ternaire, qui est la première manifestation de l'Unité, car deux, étant issu de un, ne peut pas être sans que trois soit aussitôt par là même :

$1 + 2 = 3$.

Et, de même que nous ne pouvons concevoir le Non-Être qu'à travers l'Être, nous ne pouvons concevoir l'Être-Unité qu'à travers sa manifestation ternaire, conséquence nécessaire et immédiate de la différenciation ou de la polarisation que notre intellect crée dans l'Unité. Cette manifestation ternaire, quel que soit l'aspect sous lequel on l'envisage, est toujours une indissoluble Trinité, c'est-à-dire une Tri-Unité, puisque ses trois termes ne sont point réellement distincts, qu'ils ne sont que la même Unité conçue comme contenant en elle-même les deux pôles par lesquels se produira toute manifestation.

Cette polarisation se retrouve aussitôt dans le Ternaire, car, si l'on considère les trois termes de celui-ci comme ayant une existence indépendante, on obtiendra par là même le nombre sénaire, impliquant un nouveau ternaire qui est le reflet du premier :

1 + 2 + 3 = 6.

Ce second ternaire n'a point d'existence réelle par lui-même ; il est au premier ce que le Démiurge est au Logos émanateur, une image ténébreuse et inversée, et nous verrons en effet par la suite que le Sénaire est le nombre de la Création. Contentons-nous, pour le moment, de remarquer que ce nombre est réalisé par nous, en tant que nous distinguons entre eux les trois termes de la Tri-Unité, au lieu d'envisager synthétiquement l'Unité principielle, indépendamment de toute distinction, c'est-à-dire de toute manifestation.

Si l'on regarde le Ternaire comme manifestation de l'Unité, il faut envisager en même temps l'Unité en tant que non manifestée, et alors cette Unité, jointe au Ternaire, produit le Quaternaire, qui peut être figuré ici par le centre et les trois sommets d'un triangle. On peut dire aussi que le Ternaire, symbolisé par un triangle dont les trois sommets correspondent aux trois premiers nombres, suppose nécessairement le Quaternaire, dont le premier terme, non exprimé, est alors le Zéro, qui en effet ne peut pas être représenté. On peut ainsi, dans le Quaternaire, envisager le premier terme, soit comme le Zéro, soit comme l'Unité primordiale ; dans le premier cas, le second terme sera l'Unité en tant qu'elle se manifeste, et les deux autres constitueront sa double manifestation ; au contraire, dans le second cas, ces deux derniers, les deux éléments complémentaires dont nous avons parlé plus haut, devront précéder logiquement le quatrième terme, qui n'est autre que leur union, réalisant entre eux l'équilibre dans lequel se reflète l'Unité principielle. Enfin, si l'on considère le Ternaire, sous son aspect le plus inférieur, comme formé par les deux éléments complémentaires et le terme équilibrant, ce dernier, étant l'union des deux autres, participe de l'un et de l'autre, de sorte qu'on peut le regarder comme double, et,

ici encore, le Ternaire implique immédiatement un Quaternaire qui est son développement.

Quelle que soit la façon dont on envisage le Quaternaire, on peut dire qu'il contient tous les nombres, car, si on regarde ses quatre termes comme distincts, on voit qu'il contient le Dénaire :

1 + 2 + 3 + 4 = 10.

C'est pourquoi toutes les traditions disent : un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit tous les nombres ; l'expansion de l'Unité dans le Quaternaire réalise immédiatement sa manifestation totale, qui est le Dénaire.

Le Quaternaire est représenté géométriquement par le carré, si on l'envisage à l'état statique, et par la croix, si on l'envisage à l'état dynamique ; lorsque la croix tourne autour de son centre, elle engendre la circonférence, qui, avec le centre, représente le Dénaire. C'est là ce qu'on appelle la circulation du quadrant, et c'est la représentation géométrique du fait arithmétique que nous venons d'énoncer ; inversement, le problème hermétique de la quadrature du cercle sera représenté par la division du cercle en quatre parties égales au moyen de deux diamètres rectangulaires, et il s'exprimera numériquement par l'équation précédente écrite en sens inverse :

10 = 1 + 2 + 3 + 4.

Le Dénaire, considéré comme formé par l'ensemble des quatre premiers nombres, est ce que Pythagore appelait la Tétraktys ; le symbole qui la représentait était dans son ensemble de forme ternaire, chacun de ses côtés extérieurs comprenant quatre éléments, et se composait en tout de dix éléments ; nous en avons donné la figure, en note, dans la traduction du chapitre des *Philosophumena* relatif à Pythagore.

Si le Ternaire est le nombre qui représente la première manifestation de l'Unité principielle, le Quaternaire en figure l'expansion totale, symbolisée par la croix dont les quatre branches sont formées par deux droites indéfinies rectangulaires ; elles s'étendent ainsi définitivement, orientées vers les quatre points cardinaux de l'indéfinie circonférence plérômatique de l'Être, points que la Kabbale représente par les quatre lettres du Tétra-

gramme יהוה. Le quaternaire est le nombre du Verbe manifesté, de l'Adam Kadmon, et l'on peut dire qu'il est essentiellement le nombre de l'Émanation, car l'Émanation est la manifestation du Verbe ; de lui dérivent les autres degrés de la manifestation de l'Être, en succession logique, par le développement des nombres qu'il contient en lui-même, et dont l'ensemble constitue le Dénaire.

Si l'on considère l'expansion quaternaire de l'Unité comme distincte de cette Unité même, elle produit, en s'y ajoutant, le nombre cinq ; c'est ce que symbolise encore la croix par son centre et ses quatre branches. D'ailleurs, il en sera de même pour chaque nouveau nombre, lorsqu'on le regardera comme distinct de l'Unité, bien qu'il ne le soit point réellement, puisqu'il n'en est qu'une manifestation ; ce nombre, en s'ajoutant à l'Unité primordiale, donnera naissance au nombre suivant ; ayant signalé une fois pour toutes ce mode de production successive des nombres, nous n'aurons plus à y revenir par la suite.

Si le centre de la croix est envisagé comme le point de départ des quatre branches, il représente l'Unité primordiale ; si au contraire il est envisagé seulement comme leur point d'intersection, il ne représente que l'équilibre, reflet de cette Unité. À ce second point de vue, il est marqué kabbalistiquement par la lettre ש, qui, se plaçant au centre du Tétragramme יהוה dont les quatre lettres figurant sur les quatre branches de la croix, forme le nom pentagrammatique יהשוה, sur la signification duquel nous n'insisterons pas ici, n'ayant voulu que signaler ce fait en passant. Les cinq lettres du Pentagramme se placent aux cinq pointes de l'Étoile Flamboyante, figure du Quinaire, qui symbolise plus particulièrement le Microcosme ou l'homme individuel. La raison en est la suivante : si l'on considère le quaternaire comme l'Émanation ou la manifestation totale du Verbe, chaque être émané, sous-multiple de cette Émanation, sera également caractérisé par le nombre quatre ; il deviendra un être individuel dans la mesure où il se distinguera de l'Unité ou du centre émanateur, et nous venons de voir que cette distinction du quaternaire d'avec l'Unité est précisément la genèse du Quinaire.

Nous avons dit, dans notre étude sur le Démiurge, que la distinction qui donne naissance à l'existence individuelle est le point de départ de la Création ; en effet, celle-ci existe dans la mesure où l'ensemble des êtres individuels, caractérisés par le nombre cinq, se considère comme distinct de l'Unité, ce qui donne naissance au nombre six. Ce nombre peut, ainsi que nous l'avons vu précédemment, être regardé comme formé de deux ternaires dont l'un est le reflet inversé de l'autre ; c'est ce que représentent les deux triangles du Sceau de Salomon, symbole du Macrocosme ou du Monde créé.

Les choses sont distinctes de nous dans la mesure où nous les en distinguons ; c'est dans cette même mesure qu'elles nous deviennent extérieures, et qu'en même temps elles deviennent aussi distinctes entre elles ; elles apparaissent alors comme revêtues de formes, et cette Formation, qui est la conséquence immédiate de la Création, est caractérisée par le nombre qui suit le Sénaire, c'est-à-dire par le Septénaire. Nous ne ferons qu'indiquer la concordance de ce qui précède avec le premier chapitre de la Genèse : les six lettres du mot בדאשיה, les six phases de la Création, et le rôle formateur des sept Élohim, représentant l'ensemble des forces naturelles, et symbolisés par les sept sphères planétaires, que l'on pourrait aussi faire correspondre aux sept premiers nombres, la sphère la plus inférieure, qui est celle de la Lune, étant désignée comme le Monde de la Formation.

Le Septénaire, tel que nous venons de le considérer, peut être figuré, soit par le double triangle avec son centre, soit par une étoile à sept pointes, autour de laquelle sont inscrits les signes des sept planètes ; c'est le symbole des forces naturelles, c'est-à-dire du Septénaire à l'état dynamique. Si on l'envisageait à l'état statique, on pourrait le regarder comme formé par la réunion d'un Ternaire et d'un Quaternaire, et il serait alors représenté par un carré surmonté d'un triangle ; il y aurait beaucoup à dire sur la signification de toutes ces formes géométriques, mais ces considérations nous entraîneraient trop loin du sujet de la présente étude.

La Formation aboutit à ce qu'on peut appeler la réalisation matérielle, qui marque pour nous la limite de la manifestation de l'Être, et qui sera alors caractérisée par le nombre huit. Celui-ci correspond au Monde terrestre, compris à l'intérieur des sept sphères planétaires, et qui doit être considéré ici comme symbolisant l'ensemble du Monde matériel tout entier ; il est d'ailleurs bien entendu que chaque Monde n'est point un lieu, mais un état ou une modalité de l'être. Le nombre huit correspond aussi à une idée d'équilibre, parce que la réalisation matérielle est, comme nous venons de le dire, une limitation, un point d'arrêt en quelque sorte dans la distinction que nous créons dans les choses, distinction dont le degré mesure ce qui est désigné symboliquement comme la profondeur de la chute ; nous avons déjà dit que la chute n'est pas autre chose qu'une façon d'exprimer cette distinction elle-même, qui crée l'existence individuelle en nous séparant de l'Unité principielle.

Le nombre huit est représenté, à l'état statique, par deux carrés dont l'un est inscrit dans l'autre, de façon que ses sommets soient les milieux des côtés de celui-ci. À l'état dynamique, il est figuré par deux croix ayant même centre, de telle sorte que les branches de l'une soient les bissectrices des angles droits formés par les branches de l'autre.

Si le nombre huit s'ajoute à l'Unité, il forme le nombre neuf, qui, limitant ainsi pour nous la manifestation de l'Être, puisqu'il correspond à la réalisation matérielle distinguée de l'Unité, sera représenté par la circonférence, et désignera la Multiplicité. Nous avons dit d'autre part que cette circonférence, dont les points en nombre indéfini sont toutes les manifestations formelles de l'Être (nous ne disons plus ici toutes les manifestations, mais seulement les manifestations formelles), peut être regardée comme le Zéro réalisé. En effet, le nombre neuf, en s'ajoutant à l'Unité, forme le nombre dix, qui résulte aussi de l'union du Zéro avec l'Unité et qui est figuré par la circonférence avec son centre. D'autre part, le Novénaire peut encore être envisagé comme un triple Ternaire ; à ce point de vue, qui est le point de vue statique, il est représenté par trois triangles superposés, de telle sorte que

chacun soit le reflet de celui qui lui est immédiatement supérieur, d'où il résulte que le triangle intermédiaire est inversé. Cette figure est le symbole des trois Mondes et de leurs rapports ; c'est pourquoi le Novénaire est souvent considéré comme le nombre de la hiérarchie.

Enfin, le Dénaire, correspondant à la circonférence avec son centre, est la manifestation totale de l'Être, le développement complet de l'Unité ; on peut donc le regarder comme n'étant pas autre chose que cette Unité réalisée dans la Multiplicité. À partir de là, la série des nombres recommence pour former un nouveau cycle :

11 = 10 + 1, 12 = 10 + 2, … 20 = 10 + 10 ;

puis vient un troisième cycle, et ainsi de suite indéfiniment. Chacun de ces cycles peut être envisagé comme reproduisant le premier, mais à un autre stade, ou, si l'on veut, dans une autre modalité ; on les symbolisera donc par autant de cercles placés parallèlement les uns au-dessus des autres, dans des plans différents ; mais, comme en réalité il n'y a point de discontinuité entre eux, il faut que ces cercles ne soient point fermés, de façon que la fin de chacun d'eux soit en même temps le commencement du suivant. Ce ne sont plus alors des cercles, mais les spires successives d'une hélice tracée sur un cylindre, et ces spires sont en nombre indéfini, le cylindre lui-même étant indéfini ; chacune de ces spires se projette sur un plan perpendiculaire à l'axe du cylindre suivant un cercle, mais, en réalité, son point de départ et son point d'arrivée ne sont pas dans le même plan. Nous aurons d'ailleurs à revenir sur ce sujet lorsque, dans une autre étude, nous envisagerons la représentation géométrique de l'évolution.

Il nous faudrait maintenant considérer un autre mode de production des nombres, la production par multiplication, et plus particulièrement par la multiplication d'un nombre par lui-même, donnant naissance successivement aux diverses puissances de ce nombre. Mais ici la représentation géométrique nous entraînerait à des considérations sur les dimensions de l'espace, qu'il est préférable d'étudier séparément ; nous aurons

alors à considérer en particulier les puissances successives du Dénaire, ce qui nous conduira à envisager sous un nouvel aspect la question des limites de l'indéfini, et du passage de l'indéfini à l'Infini.

Dans les remarques précédentes, nous avons simplement voulu indiquer comment la production des nombres à partir de l'Unité symbolise les différentes phases de la manifestation de l'Être dans leur succession logique à partir du principe, c'est-à-dire de l'Être lui-même, qui est identique à l'Unité ; et même, si l'on fait intervenir le Zéro comme précédant l'Unité primordiale, on peut remonter ainsi au-delà de l'Être, jusqu'au Non-Être, c'est-à-dire jusqu'à l'Absolu.

Deuxième partie: sciences et arts traditionnels

Chapitre premier - L'initiation et les métiers[42]

Nous avons dit souvent que la conception « profane » des sciences et des arts, telle qu'elle a cours actuellement en Occident, est chose très moderne et implique une dégénérescence par rapport à un état antérieur où les uns et les autres présentaient un caractère tout différent. La même chose peut être dite aussi des métiers ; et, d'ailleurs, la distinction entre les arts et les métiers, ou entre « artiste » et « artisan », est, elle aussi, spécifiquement moderne, comme si elle était née de cette déviation profane et n'avait de sens que par elle. L'*artifex*, pour les anciens, c'est, indifféremment, l'homme qui exerce un art ou un métier ; mais ce n'est, à vrai dire, ni l'artiste ni l'artisan au sens que ces mots ont aujourd'hui ; c'est quelque chose de plus que l'un et que l'autre, parce que, originairement tout au moins, son activité est rattachée à des principes d'un ordre beaucoup plus profond.

Dans toute civilisation traditionnelle, en effet, toute activité de l'homme, quelle qu'elle soit, est toujours considérée comme dérivant essentiellement des principes ; par là, elle est comme « transformée », pourrait-on dire, et, au lieu d'être réduite à ce qu'elle est en tant que simple manifestation extérieure (ce qui est en somme le point de vue profane), elle est intégrée à la tradition et constitue, pour celui qui l'accomplit, un moyen de participer effectivement à celle-ci. Il en est ainsi même au simple point de vue exotérique : si l'on envisage, par exemple, une civilisation telle que la civilisation islamique, ou la civilisation chrétienne du Moyen Âge, rien n'est plus facile que de se rendre compte du caractère « religieux » qu'y revêtent les actes les plus ordinaires de l'existence. C'est que, là, la religion n'est point quelque chose qui occupe une place à part, sans aucun rapport avec tout le reste,

[42] *Voile d'Isis*, avril 1934.

comme elle l'est pour les Occidentaux modernes (pour ceux du moins qui consentent encore à admettre une religion) ; au contraire, elle pénètre toute l'existence de l'être humain, ou, pour mieux dire, tout ce qui constitue cette existence, et en particulier la vie sociale, se trouve comme englobé dans son domaine, si bien que, dans de telles conditions, il ne peut y avoir en réalité rien de « profane », sauf pour ceux qui, pour une raison ou pour une autre, sont en dehors de la tradition, et dont le cas représente alors une simple anomalie. Ailleurs, où il n'y a rien à quoi s'applique proprement le nom de « religion », il n'y en a pas moins une législation traditionnelle et « sacrée » qui, tout en ayant des caractères différents, remplit exactement le même rôle ; ces considérations peuvent donc s'appliquer à toute civilisation traditionnelle sans exception. Mais il y a encore quelque chose de plus : si nous passons de l'exotérisme à l'ésotérisme (nous employons ici ces mots pour plus de commodité, bien qu'ils ne conviennent pas avec une égale rigueur à tous les cas), nous constatons, très généralement, l'existence d'une initiation liée aux métiers et prenant ceux-ci pour base ; c'est donc que ces métiers sont encore susceptibles d'une signification supérieure et plus profonde ; et nous voudrions indiquer comment ils peuvent effectivement fournir une voie d'accès au domaine initiatique.

Ce qui permet le mieux de le comprendre, c'est la notion de ce que la doctrine hindoue appelle *swadharma*, c'est-à-dire l'accomplissement par chaque être d'une activité conforme à sa nature propre ; et c'est aussi par cette notion, ou plutôt par son absence, que se marque le plus nettement le défaut de la conception profane. Dans celle-ci, en effet, un homme peut adopter une profession quelconque, et il peut même en changer à son gré, comme si cette profession était quelque chose de purement extérieur à lui, sans aucun lien réel avec ce qu'il est vraiment, avec ce qui fait qu'il est lui-même et non pas un autre. Dans la conception traditionnelle, au contraire, chacun doit normalement remplir la fonction à laquelle il est destiné par sa nature même ; et il ne peut en remplir une autre sans qu'il y ait là un grave désordre,

qui aura sa répercussion sur toute l'organisation sociale dont il fait partie ; bien plus, si un tel désordre vient à se généraliser, il en arrivera à avoir des effets sur le milieu cosmique lui-même, toutes choses étant liées entre elles selon de rigoureuses correspondances. Sans insister davantage sur ce dernier point, qui pourrait cependant trouver assez facilement son application aux conditions de l'époque actuelle, nous ferons remarquer que l'opposition des deux conceptions peut, tout au moins sous un certain rapport, être ramenée à celle d'un point de vue « qualitatif » et d'un point de vue « quantitatif » : dans la conception traditionnelle, ce sont les qualités essentielles des êtres qui déterminent leur activité ; dans la conception profane, les individus ne sont plus considérés que comme des « unités » interchangeables, comme s'ils étaient, en eux-mêmes, dépourvus de toute qualité propre. Cette dernière conception, qui tient manifestement de près aux idées modernes d'« égalité » et d'« uniformité » (celle-ci étant littéralement au rebours de l'unité véritable, car elle implique la multiplicité pure et « inorganique » d'une sorte d'« atomisme » social), ne peut logiquement aboutir qu'à l'exercice d'une activité purement « mécanique », dans laquelle il ne subsiste plus rien de proprement humain ; et c'est bien là, en effet, ce que nous pouvons constater de nos jours. Il doit donc être bien entendu que les métiers « mécaniques » des modernes n'étant qu'un produit de la déviation profane, ne sauraient aucunement offrir les possibilités dont nous entendons parler ici ; à vrai dire, ils ne peuvent même pas être considérés comme des métiers, si l'on veut garder à ce mot son sens traditionnel, le seul qui nous intéresse présentement.

Si le métier est quelque chose de l'homme même, et comme une manifestation ou une expansion de sa propre nature, il est facile de comprendre qu'il puisse, comme nous le disions tout à l'heure, servir de base à une initiation, et même qu'il soit, dans la généralité des cas, ce qu'il y a de mieux adapté à cette fin. En effet, si l'initiation a essentiellement pour but de dépasser les possibilités de l'individu humain, il n'en est pas moins vrai qu'elle ne peut prendre pour point de départ que cet individu tel qu'il est ;

de là la diversité des voies initiatiques, c'est-à-dire en somme des moyens mis en œuvre à titre de « supports », en conformité avec la différence des natures individuelles, cette différence intervenant d'ailleurs d'autant moins, par la suite, que l'être avancera davantage dans sa voie. Les moyens ainsi employés ne peuvent avoir d'efficacité que s'ils correspondent à la nature même des êtres auxquels ils s'appliquent ; et, comme il faut nécessairement procéder du plus accessible au moins accessible, de l'extérieur à l'intérieur, il est normal de les prendre dans l'activité par laquelle cette nature se manifeste au-dehors. Mais il va de soi que cette activité ne peut jouer un tel rôle qu'en tant qu'elle traduit réellement la nature intérieure ; il y a donc là une véritable question de « qualification », au sens initiatique de ce terme ; et, dans des conditions normales, cette « qualification » devrait être requise pour l'exercice même du métier. Ceci touche en même temps à la différence fondamentale qui sépare l'enseignement initiatique de l'enseignement profane : ce qui est simplement « appris » de l'extérieur est ici sans aucune valeur ; ce dont il s'agit, c'est d'« éveiller » les possibilités latentes que l'être porte en lui-même (et c'est là, au fond, la véritable signification de la « réminiscence » platonicienne).

On peut encore comprendre, par ces dernières considérations, comment l'initiation, prenant le métier pour « support », aura en même temps, et inversement en quelque sorte, une répercussion sur l'exercice de ce métier. L'être, en effet, ayant pleinement réalisé les possibilités dont son activité professionnelle n'est qu'une expression extérieure, et possédant ainsi la connaissance effective de ce qui est le principe même de cette activité, accomplira dès lors consciemment ce qui n'était d'abord qu'une conséquence tout « instinctive » de sa nature ; et ainsi, si la connaissance initiatique est, pour lui, née du métier, celui-ci, à son tour, deviendra le champ d'application de cette connaissance, dont il ne pourra plus être séparé. Il y aura alors correspondance parfaite entre l'intérieur et l'extérieur, et l'œuvre produite pourra être, non plus seulement l'expression à un degré quelconque et d'une façon plus ou moins superficielle, mais l'expression réelle-

ment adéquate de celui qui l'aura conçue et exécutée, ce qui constituera le « chef-d'œuvre » au vrai sens de ce mot.

Ceci, on le voit, est bien loin de la prétendue « inspiration » inconsciente, ou subconsciente si l'on veut, où les modernes veulent voir la marque du véritable artiste, tout en regardant celui-ci comme supérieur à l'artisan, suivant la distinction plus que contestable dont ils ont pris l'habitude. Artiste ou artisan, celui qui agit sous une telle « inspiration » n'est en tout cas qu'un profane ; il montre sans doute par là qu'il porte en lui certaines possibilités, mais, tant qu'il n'en aura pas pris effectivement conscience, même s'il atteint à ce qu'on est convenu d'appeler le « génie », cela n'y changera rien ; et, faute de pouvoir exercer un contrôle sur ces possibilités, ses réussites ne seront en quelque sorte qu'accidentelles, ce qu'on reconnaît d'ailleurs communément en disant que l'« inspiration » fait parfois défaut. Tout ce qu'on peut accorder, pour rapprocher le cas dont il s'agit de celui où intervient une véritable connaissance, c'est que l'œuvre qui, consciemment, ou inconsciemment, découle vraiment de la nature de celui qui l'exécute, ne donnera jamais l'impression d'un effort plus ou moins pénible, qui entraîne toujours quelque imperfection, parce qu'il est chose anormale ; au contraire, elle tirera sa perfection même de sa conformité à la nature, qui impliquera d'ailleurs, d'une façon immédiate et pour ainsi dire nécessaire, son exacte adaptation à la fin à laquelle elle est destinée.

Si maintenant nous voulons définir plus rigoureusement le domaine de ce qu'on peut appeler les initiations de métier, nous dirons qu'elles appartiennent à l'ordre des « petits mystères », se rapportant au développement des possibilités qui relèvent proprement de l'état humain, ce qui n'est pas le but dernier de l'initiation, mais en constitue du moins obligatoirement la première phase. Il faut, en effet, que ce développement soit tout d'abord accompli dans son intégralité, pour permettre ensuite de dépasser cet état humain ; mais, au-delà de celui-ci, il est évident que les différences individuelles, sur lesquelles s'appuient ces initiations de métier, disparaissent entièrement et ne sauraient plus jouer aucun rôle. Comme nous l'avons expliqué en d'autres occa-

sions, les « petits mystères » conduisent à la restauration de ce que les doctrines traditionnelles désignent comme l'« état primordial » ; mais, dès que l'être est parvenu à cet état, qui appartient encore au domaine de l'individualité humaine (et qui est le point de communication de celle-ci avec les états supérieurs), les différenciations qui donnent naissance aux diverses fonctions « spécialisées » ont disparu, bien que toutes ces fonctions y aient également leur source, ou plutôt par cela même ; et c'est bien à cette source commune qu'il s'agit en effet de remonter pour posséder dans sa plénitude tout ce qui est impliqué par l'exercice d'une fonction quelconque.

Si nous envisageons l'histoire de l'humanité telle que l'enseignent les doctrines traditionnelles, en conformité avec les lois cycliques, nous devons dire que, à l'origine, l'homme ayant la pleine possession de son état d'existence, avait naturellement les possibilités correspondant à toutes les fonctions, antérieurement à toute distinction de celles-ci. La division de ces fonctions se produisit dans un stade ultérieur, représentant un état déjà inférieur à l'« état primordial », mais dans lequel chaque être humain, tout en n'ayant plus que certaines possibilités déterminées, avait encore spontanément la conscience effective de ces possibilités. C'est seulement dans une période de plus grande obscuration que cette conscience vint à se perdre ; et, dès lors, l'initiation devint nécessaire pour permettre à l'homme de retrouver, avec cette conscience, l'état antérieur auquel elle est inhérente ; tel est en effet le premier de ses buts, celui qu'elle se propose le plus immédiatement. Cela, pour être possible, implique une transmission remontant, par une « chaîne » ininterrompue, jusqu'à l'état qu'il s'agit de restaurer, et ainsi, de proche en proche, jusqu'à l'« état primordial » lui-même ; et encore, l'initiation ne s'arrêtant pas là, et les « petits mystères » n'étant que la préparation aux « grands mystères », c'est-à-dire à la prise de possession des états supérieurs de l'être, il faut remonter au-delà même des origines de l'humanité. En effet, il n'y a pas de véritable initiation, même au degré le plus inférieur et le plus élémentaire, sans intervention d'un élément « non humain », qui est, suivant ce que nous

avons exposé précédemment en d'autres articles, l'« influence spirituelle » communiquée régulièrement par le rite initiatique. S'il en est ainsi, il n'y a évidemment pas lieu de rechercher « historiquement » l'origine de l'initiation, question qui apparaît dès lors comme dépourvue de sens, ni d'ailleurs l'origine des métiers, des arts et des sciences, envisagés dans leur conception traditionnelle et « légitime », car tous, à travers des différenciations et des adaptations multiples, mais secondaires, dérivent pareillement de l'« état primordial », qui les contient tous en principe, et, par là, ils se relient aux autres ordres d'existence, au-delà de l'humanité même, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour qu'ils puissent, chacun à son rang et selon sa mesure, concourir effectivement à la réalisation du plan du Grand Architecte de l'Univers.

Chapitre II - Remarques sur la notation mathématique[43]

Nous avons eu souvent l'occasion de faire remarquer que la plupart des sciences profanes, les seules que les modernes connaissent ou que même ils conçoivent comme possibles, ne représentent en réalité que de simples résidus dénaturés des anciennes sciences traditionnelles, en ce sens que c'est la partie la plus inférieure de celles-ci qui, ayant cessé d'être mise en relation avec les principes, et ayant perdu par là sa véritable signification originelle, en est arrivée à prendre un développement indépendant et à être regardée comme une connaissance se suffisant à elle-même. Les mathématiques modernes ne font pas exception sous ce rapport, si on les compare à ce qu'étaient pour les anciens la science des nombres et la géométrie ; et, quand nous parlons ici des anciens, il faut y comprendre même l'antiquité « classique », comme la moindre étude des théories pythagoriciennes et platoniciennes suffit à le montrer, ou le devrait tout au moins s'il ne fallait compter avec l'extraordinaire incompréhension de ceux qui prétendent aujourd'hui les interpréter ; si cette incompréhension n'était aussi complète, comment pourrait-on soutenir, par exemple, l'opinion d'une origine « empirique » des sciences dont il s'agit, alors que, en réalité, elles apparaissent au contraire d'autant plus éloignées de tout « empirisme » qu'on remonte plus haut, ainsi qu'il en est d'ailleurs également pour toute autre branche de la connaissance ?

Les mathématiciens, à l'époque moderne, semblent en être arrivés à ignorer ce qu'est véritablement le nombre, car ils réduisent toute leur science au calcul, qui est pour eux un simple ensemble de procédés plus ou moins artificiels, ce qui, en somme, revient à dire qu'ils remplacent le nombre par le

[43] *La Gnose*, avril-mai 1910.

chiffre ; du reste, cette confusion du nombre avec le chiffre est tellement répandue de nos jours qu'on pourrait la retrouver à chaque instant jusque dans les expressions du langage courant. Or, le chiffre n'est proprement rien de plus que le vêtement du nombre ; nous ne disons pas même son corps, car c'est plutôt la forme géométrique qui, à certains égards, peut être légitimement considérée comme le véritable corps du nombre, ainsi que le montrent les théories des anciens sur les polygones et les polyèdres, mis en rapport direct avec le symbolisme des nombres. Nous ne voulons pas dire, cependant, que les chiffres mêmes soient des signes entièrement arbitraires, dont la forme n'aurait été déterminée que par la fantaisie d'un ou de plusieurs individus ; il doit en être des caractères numériques comme des caractères alphabétiques, dont ils ne se distinguent d'ailleurs pas dans certaines langues, et on peut appliquer aux uns aussi bien qu'aux autres la notion d'une origine hiéroglyphique, c'est-à-dire idéographique ou symbolique, qui vaut pour toutes les écritures sans exception.

Ce qu'il y a de certain, c'est que les mathématiciens emploient dans leur notation des symboles dont ils ne connaissent plus le sens, et qui sont comme des vestiges de traditions oubliées ; et ce qui est le plus grave, c'est que non seulement ils ne se demandent pas quel peut être ce sens, mais que même ils semblent ne pas vouloir qu'il y en ait un. En effet, ils tendent de plus en plus à regarder toute notation comme une simple « convention », par quoi ils entendent quelque chose qui est posé d'une façon tout arbitraire, ce qui, au fond, est une véritable impossibilité, car on ne fait jamais une convention sans avoir quelque raison de la faire, et de faire précisément celle-là plutôt que toute autre ; c'est seulement à ceux qui ignorent cette raison que la convention peut paraître arbitraire, et c'est bien ce qui se produit ici. En pareil cas, il n'est d'ailleurs que trop facile de passer de l'usage légitime et valable d'une notation à un usage illégitime, qui ne correspond plus à rien de réel, et qui peut même être parfois tout à fait illogique ; cela peut sembler étrange quand il s'agit d'une science comme les mathématiques, qui devrait avoir avec

la logique des liens particulièrement étroits et pourtant il n'est que trop vrai qu'on peut relever de multiples illogismes dans les notions mathématiques telles qu'elles sont envisagées communément.

Un des exemples les plus frappants de ces notions illogiques, c'est celui du prétendu infini mathématique, qui, comme nous l'avons amplement expliqué en d'autres occasions, n'est et ne peut être en réalité que l'indéfini ; et il ne faudrait pas croire que cette confusion de l'infini et de l'indéfini se réduit à une simple question de mots. Ce que les mathématiciens représentent par le signe ∞ ne peut en aucune façon être l'Infini entendu dans son vrai sens ; ce signe ∞ lui-même est une figure fermée, donc visiblement finie, tout aussi bien que le cercle dont certains ont voulu faire un symbole de l'éternité, tandis qu'il ne peut être qu'une figuration d'un cycle temporel, Indéfini seulement dans son ordre, c'est-à-dire de ce qui s'appelle proprement la perpétuité ; et il est facile de voir que cette confusion de l'éternité et de la perpétuité s'apparente étroitement à celle de l'infini et de l'indéfini. En fait, l'indéfini n'est qu'un développement du fini ; mais de celui-ci on ne peut faire sortir l'Infini, qui d'ailleurs ne saurait être quantitatif, pas plus qu'il ne saurait être quoi que ce soit de déterminé, car la quantité, n'étant qu'un mode spécial de réalité, est essentiellement limitée par là même. D'autre part, l'idée d'un nombre infini, c'est-à-dire, suivant la définition qu'en donnent les mathématiciens, d'un nombre qui serait plus grand que tout autre nombre, est une idée contradictoire en elle-même, car, si grand que soit un nombre N, le nombre N + 1 sera toujours plus grand, en vertu de la loi même de formation de la série indéfinie des nombres ; et de cette contradiction en découlent beaucoup d'autres, comme l'ont d'ailleurs remarqué certains philosophes qui pourtant n'ont pas toujours bien vu la véritable portée de cette argumentation, car il en est qui ont cru pouvoir appliquer à l'Infini métaphysique même ce qui ne porte que contre le faux infini mathématique, commettant encore ainsi, bien qu'en sens contraire, la même confusion que leurs adversaires. Il est évidemment absurde de vouloir définir l'Infini, car toute définition

est nécessairement une limitation, comme les mots mêmes le disent assez clairement, et l'Infini est ce qui n'a pas de limites ; chercher à le faire entrer dans une formule, c'est-à-dire en somme à le revêtir d'une forme, c'est s'efforcer de faire entrer le Tout universel dans un des éléments les plus infimes qui sont compris en lui, ce qui est manifestement impossible ; enfin, concevoir l'Infini comme une quantité, ce n'est pas seulement le borner comme nous venons de le dire, mais c'est encore, par surcroît, le concevoir comme susceptible d'augmentation ou de diminution, ce qui n'est pas moins absurde. Avec de semblables considérations, on en arrive vite à envisager plusieurs infinis qui coexistent sans se confondre ni s'exclure, des infinis qui sont plus grands ou plus petits que d'autres infinis, et même, l'infini ne suffisant plus, on invente le « transfini », c'est-à-dire le domaine des nombres plus grands que l'infini : autant de mots, autant d'absurdités, même au regard de la simple logique élémentaire. C'est à dessein que nous parlons ici d'« invention », car, si les réalités de l'ordre mathématique ne peuvent, comme toutes les autres réalités, qu'être découvertes et non pas inventées, il est clair qu'il n'en est plus de même quand on se laisse entraîner, par le fait d'un « jeu » de notation, dans le domaine de la fantaisie pure ; mais comment pourrait-on espérer faire comprendre cette différence à des mathématiciens qui s'imaginent volontiers que toute leur science n'est et ne doit être rien d'autre qu'une « construction de l'esprit humain », ce qui, assurément, la réduirait, si on devait les en croire, à n'être que bien peu de chose en vérité ?

Ce que nous avons dit pour l'infiniment grand, ou soi-disant tel, est également vrai pour ce qu'on appelle non moins improprement l'infiniment petit : si petit que soit un nombre , le nombre sera encore plus petit ; nous reviendrons par la suite sur le sens qu'il convient d'attribuer exactement à cette notation. Il n'y a donc en réalité ni infiniment grand ni infiniment petit, mais on peut envisager la suite des nombres comme croissant ou décroissant indéfiniment, de sorte que le prétendu infini mathématique n'est bien que l'indéfini, qui, redisons-le encore, procède du

fini et lui est, par conséquent, toujours réductible. L'indéfini est donc encore fini, c'est-à-dire limité ; même si nous n'en connaissons pas les limites ou si nous sommes incapables de les déterminer, nous savons cependant que ces limites existent, car tout indéfini n'est qu'un certain ordre de choses, qui est borné par l'existence même d'autres choses en dehors de lui. Par là même, on peut évidemment envisager une multitude d'indéfinis ; on peut même les ajouter les uns aux autres, ou les multiplier les uns par les autres, ce qui conduit naturellement à la considération d'indéfinis de grandeur inégale, et même d'ordres différents d'indéfinité, que ce soit dans le sens croissant ou dans le sens décroissant. Il est facile de comprendre par là ce que signifient réellement les absurdités que nous signalions tout à l'heure, et qui cessent d'être des absurdités lorsqu'on remplace le prétendu infini mathématique par l'indéfini ; mais il est bien entendu que tout ce qu'on peut obtenir ainsi, aussi bien que le fini ordinaire dont il n'est jamais qu'une extension, est sans aucun rapport avec l'Infini, et est toujours rigoureusement nul vis-à-vis de celui-ci. En même temps, ces considérations montrent aussi d'une façon précise l'impossibilité d'arriver à la synthèse par l'analyse : on aura beau ajouter successivement les uns aux autres un nombre indéfini d'éléments, on n'obtiendra jamais le Tout, parce que le Tout est infini, et non pas indéfini ; on ne peut pas le concevoir autrement que comme infini, car il ne pourrait être limité que par quelque chose qui lui serait extérieur, et alors il ne serait plus le Tout ; si l'on peut dire qu'il est la somme de tous ses éléments, c'est seulement à la condition d'entendre ce mot de somme au sens d'intégrale, et une intégrale ne se calcule pas en prenant ses éléments un à un ; si même on pouvait supposer qu'on soit arrivé à parcourir analytiquement un ou plusieurs indéfinis, on n'aurait pas pour cela avancé d'un pas au point de vue universel, et on serait toujours exactement au même point par rapport à l'Infini. Tout ceci peut d'ailleurs s'appliquer analogiquement à des domaines autres que celui de la quantité ; et la conséquence qui en résulte immédiatement, c'est que la science profane, dont les points de vue et les méthodes sont exclusivement analytiques, est

par là même incapable de dépasser certaines limitations ; l'imperfection, ici, n'est pas inhérente simplement à son état présent, comme certains voudraient le croire, mais bien à sa nature même, c'est-à-dire, en définitive, à son défaut de principes.

Nous avons dit que la série des nombres peut être considérée comme indéfinie dans les deux sens, croissant et décroissant ; mais cela demande encore quelque explication, car une objection peut se présenter immédiatement : c'est que le nombre véritable, ce qu'on pourrait appeler le nombre pur, est essentiellement le nombre entier ; et la série des nombres entiers, partant de l'unité, va en croissant indéfiniment, mais elle se développe tout entière dans un seul sens, et ainsi l'autre sens opposé, celui de l'indéfiniment décroissant, ne peut y trouver sa représentation. Cependant, on a été amené à considérer diverses sortes de nombres, autres que les nombres entiers ; ce sont là, dit-on habituellement, des extensions de l'idée de nombre, et cela est vrai d'une certaine façon ; mais, en même temps, ces extensions en sont aussi des altérations, et c'est là ce que les mathématiciens semblent oublier trop facilement, parce que leur « conventionnalisme » leur en fait méconnaître l'origine et la raison d'être. En fait, les nombres autres que les nombres entiers se présentent toujours, avant tout, comme la figuration du résultat d'opérations qui sont impossibles quand on s'en tient au point de vue de l'arithmétique pure, celle-ci n'étant en toute rigueur que l'arithmétique des nombres entiers ; mais ce n'est pas arbitrairement qu'on en vient à considérer ainsi le résultat de telles opérations, au lieu de se borner à les regarder simplement comme impossibles ; c'est, d'une façon générale, en conséquence de l'application qui est faite du nombre, quantité discontinue, à la mesure de grandeurs qui, comme les grandeurs spatiales par exemple, sont de l'ordre de la quantité continue. Entre ces modes de la quantité, il y a une différence de nature telle que la correspondance de l'un à l'autre ne saurait s'établir parfaitement ; pour y remédier dans une certaine mesure, on cherche à réduire en quelque sorte les intervalles de ce discontinu qui est constitué par la série des nombres entiers, en introduisant entre ses termes d'autres

nombres tels que les nombres fractionnaires et incommensurables, qui n'auraient aucun sens en dehors de cette considération. Il faut dire d'ailleurs que, malgré cela, il subsiste toujours forcément quelque chose de la nature essentiellement discontinue du nombre, qui ne permet pas qu'on obtienne ainsi un équivalent parfait du continu ; on peut réduire les intervalles autant qu'on le veut, c'est-à-dire en somme les réduire indéfiniment, mais non pas les supprimer ; on est donc amené encore ici à envisager un certain aspect de l'indéfini, et ceci pourrait trouver son application dans un examen des principes du calcul infinitésimal, mais ce n'est pas là ce que nous nous proposons présentement.

Sous ces réserves et dans ces conditions, on peut admettre certaines de ces extensions de l'idée de nombre auxquelles nous venons de faire allusion, et leur donner ou plutôt leur restituer une signification légitime ; c'est ainsi que nous pouvons envisager notamment les inverses des nombres entiers, représentés par des symboles de la forme , et qui formeront la série indéfiniment décroissante, symétrique de la série indéfiniment croissante des nombres entiers. Il faut encore remarquer que, bien que le symbole puisse évoquer l'idée des nombres fractionnaires, les nombres dont il s'agit ne sont pas définis ici comme tels ; il nous suffit de considérer les deux séries comme constituées par des nombres respectivement plus grands et plus petits que l'unité, c'est-à-dire comme deux ordres de grandeurs qui ont en celle-ci leur commune limite, en même temps qu'ils peuvent être regardés l'un et l'autre comme également issus de cette unité, qui est véritablement la source première de tous les nombres. Puisque nous avons parlé des nombres fractionnaires, nous ajouterons à ce propos que la définition qu'on en donne ordinairement est encore absurde : les fractions ne peuvent pas être des « parties de l'unité », comme on le dit, car l'unité véritable est nécessairement indivisible et sans parties ; arithmétiquement, un nombre fractionnaire ne représente rien d'autre que le quotient d'une division impossible ; mais cette absurdité provient d'une confusion entre l'unité arithmétique et ce qu'on appelle les « unités de me-

sure », qui ne sont telles que conventionnellement, et qui sont en réalité des grandeurs d'autre sorte que le nombre. L'unité de longueur, par exemple, n'est qu'une certaine longueur choisie pour des raisons étrangères à l'arithmétique et à laquelle on fait correspondre le nombre 1 afin de pouvoir mesurer par rapport à elle toutes les autres longueurs ; mais, par sa nature même de grandeur continue, toute longueur, fût-elle représentée ainsi numériquement par l'unité, n'en est pas moins toujours et indéfiniment divisible ; on pourra donc, en lui comparant d'autres longueurs, avoir à considérer des parties de cette unité de mesure, mais qui ne seront aucunement pour cela des parties de l'unité arithmétique ; et c'est seulement ainsi que s'introduit réellement la considération des nombres fractionnaires, comme représentation de rapports entre des grandeurs qui ne sont pas exactement divisibles les unes par les autres. La mesure d'une grandeur n'est en effet pas autre chose que l'expression numérique de son rapport à une autre grandeur de même espèce prise comme unité de mesure, c'est-à-dire au fond comme terme de comparaison ; et on voit par là que toute mesure est essentiellement fondée sur la division, ce qui pourrait donner lieu encore à d'autres observations importantes, mais qui sont en dehors de notre sujet.

Cela dit, nous pouvons revenir à la double indéfinité numérique constituée, dans le sens croissant, par la série des nombres entiers, et, dans le sens décroissant, par celle de leurs inverses ; ces deux séries partent l'une et l'autre de l'unité, qui seule est à elle-même son propre inverse, puisque ¹⁄₁ = 1. Il y a d'ailleurs autant de nombres dans une des séries que dans l'autre, de sorte que, si l'on considère ces deux ensembles indéfinis comme formant une suite unique, on pourra dire que l'unité occupe exactement le milieu dans cette suite des nombres ; en effet, à tout nombre n de l'une des séries correspond dans l'autre série un nombre $1/n$, tel que $n \times 1/n = 1$; l'ensemble des deux nombres inverses, se multipliant l'un par l'autre, reproduit l'unité. Si l'on voulait, pour généraliser davantage, introduire les nombres fractionnaires, au lieu de considérer seulement la série des nombres entiers et celle de leurs inverses comme nous venons de le faire,

rien ne serait changé à cet égard : on aurait d'un côté tous les nombres plus grands que l'unité, et de l'autre tous les nombres plus petits que l'unité ; ici encore, à tout nombre $a/b > 1$, il correspondrait dans l'autre groupe un nombre inverse $b/a < 1$, et réciproquement, de telle façon que $a/b \times b/a = 1$, et ainsi il y aurait toujours exactement autant de nombres dans l'un et dans l'autre de ces deux groupes indéfinis séparés par l'unité. On peut dire encore que l'unité, occupant le milieu, correspond à l'état d'équilibre parfait, et qu'elle contient en elle-même tous les nombres, qui sont issus d'elle par couples de nombres inverses ou complémentaires, chacun de ces couples constituant, du fait de ce complémentarisme, une unité relative en son indivisible dualité ; nous développerons par la suite les conséquences qu'impliquent ces diverses considérations.

Si l'on considère, suivant ce qui a été dit précédemment, la série des nombres entiers et celle de leurs inverses, la première est indéfiniment croissante et la seconde indéfiniment décroissante ; on pourrait dire qu'ainsi les nombres tendent d'une part vers l'indéfiniment grand et de l'autre vers l'indéfiniment petit, en entendant par là les limites mêmes du domaine dans lequel on considère ces nombres, car une quantité variable ne peut tendre que vers une limite. Le domaine dont il s'agit est, en somme, celui de la quantité numérique envisagée dans toute l'extension dont elle est susceptible ; cela revient à dire que les limites n'en sont point déterminées par tel ou tel nombre particulier, si grand ou si petit qu'on le suppose, mais uniquement par la nature même du nombre comme tel. C'est par là même que le nombre, comme toute autre chose de nature déterminée, exclut tout ce qui n'est pas lui, qu'il ne peut aucunement être question ici d'infini ; d'ailleurs, nous venons de dire que l'indéfiniment grand doit forcément être conçu comme une limite, et l'on peut remarquer à ce propos que l'expression « tendre vers l'infini », employée par les mathématiciens dans le sens de « croître indéfiniment », est encore une absurdité, puisque l'infini implique évidemment l'absence de toute limite, et que par conséquent il n'y aurait là rien vers quoi il soit possible de tendre. Il va de soi que

les mêmes observations s'appliqueraient également aux modes de la quantité autres que le nombre, c'est-à-dire aux différentes sortes de quantité continue, notamment spatiale et temporelle ; chacune d'elles, dans son ordre, est pareillement susceptible d'extension indéfinie, mais limitée essentiellement par sa nature même, comme l'est d'ailleurs encore la quantité elle-même dans toute sa généralité ; le fait seul qu'il existe des choses auxquelles la quantité n'est pas applicable suffit à établir que la prétendue notion d'« infini quantitatif » est contradictoire.

D'autre part, dès lors qu'un domaine est indéfini, nous n'en connaissons pas distinctement les limites, et, par suite, nous ne pouvons pas les fixer d'une façon précise ; là est, en somme, toute la différence avec le fini ordinaire. Il subsiste donc là une sorte d'indétermination, mais qui n'en est une qu'à notre point de vue seulement, et non dans la réalité même, puisque les limites n'en existent pas moins pour cela ; que nous les voyions ou que nous ne les voyions pas, cela ne saurait rien changer à la nature des choses. On pourrait dire aussi, en ce qui concerne le nombre, que cette apparente indétermination résulte de ce que la suite des nombres, dans son ensemble, n'est pas « terminée » par un certain nombre, comme l'est toujours n'importe quelle portion de cette suite que l'on peut considérer isolément ; il n'y a donc pas un nombre, si grand qu'il soit, qui puisse être identifié à l'indéfiniment grand au sens où nous venons de l'entendre, et, naturellement, des considérations symétriques de celles-là vaudraient aussi pour l'indéfiniment petit. Cependant, on peut du moins regarder un nombre pratiquement indéfini, s'il est permis de s'exprimer ainsi, lorsqu'il ne peut plus être énoncé par le langage ni représenté par l'écriture, ce qui, en fait, arrive inévitablement à un moment donné lorsqu'on considère des nombres qui vont toujours en croissant ou en décroissant ; c'est là, si l'on veut, une simple question de « perspective », mais cela même s'accorde avec le caractère de l'indéfini, qui, en définitive, n'est pas autre chose que ce dont les limites peuvent être, non point supprimées, ce qui est impossible parce que le fini ne peut produire

que du fini, mais simplement reculées jusqu'à en être entièrement perdues de vue.

À ce propos, il y aurait lieu de se poser certaines questions assez curieuses : ainsi, on pourrait se demander pourquoi la langue chinoise représente symboliquement l'indéfini par le nombre dix mille ; l'expression « les dix mille êtres », par exemple, signifie tous les êtres, qui sont réellement en multitude indéfinie. Ce qui est très remarquable, c'est que la même chose précisément se produit aussi en grec, où un seul mot, avec une simple différence d'accentuation qui n'est évidemment qu'un détail tout à fait accessoire, sert à exprimer les deux idées : μὐριοι, dix mille ; μυρίοι, une indéfinité. La véritable raison de ce fait est celle-ci : ce nombre dix mille est la quatrième puissance de dix ; or, suivant la formule du *Tao-te-King*, « un a produit deux, deux a produit trois, trois a produit tous les nombres », ce qui implique que quatre, produit immédiatement par trois, équivaut d'une certaine façon à tout l'ensemble des nombres, et cela parce que, dès qu'on a le quaternaire, on a aussi, par l'addition des quatre premiers nombres, le dénaire, qui représente un cycle numérique complet : 1 + 2 + 3 + 4 = 10 ; c'est la *Tétraktys* pythagoricienne, sur la signification de laquelle nous reviendrons peut-être plus spécialement en une autre occasion. On peut encore ajouter que cette représentation de l'indéfinité numérique a sa correspondance dans l'ordre spatial : on sait que l'élévation à une puissance supérieure d'un degré représente, dans cet ordre, l'adjonction d'une dimension ; or, notre étendue n'ayant que trois dimensions, ses limites sont dépassées lorsqu'on va au-delà de la troisième puissance, ce qui, en d'autres termes, revient à dire que l'élévation à la quatrième puissance marque le terme même de son indéfinité, puisque, dès qu'elle est effectuée, on est par là même sorti de cette étendue.

Quoi qu'il en soit de ces dernières considérations, l'indéfiniment grand est en réalité ce que les mathématiciens représentent, comme nous l'avons dit, par le signe ∞ ; si celui-ci n'avait pas ce sens, il n'en aurait véritablement aucun ; et, d'après ce qui précède, ce qui est ainsi représenté est, non pas un

nombre déterminé, mais en quelque sorte tout un domaine, ce qui est d'ailleurs nécessaire pour qu'il soit possible d'envisager, suivant ce que nous avons déjà indiqué, des inégalités et même des ordres différents de grandeur dans l'indéfini. Quant à l'indéfiniment petit, qui peut être regardé, d'une façon similaire, comme étant tout ce qui, dans l'ordre décroissant, se trouve au-delà des limites de nos moyens d'évaluation, et que, par suite, nous sommes conduits à considérer comme pratiquement inexistant par rapport à nous en tant que quantité, on peut, sans faire intervenir ici la notation différentielle ou infinitésimale qui, au fond, n'a de raison d'être que pour l'étude de variations continues, le représenter dans son ensemble par le symbole 0, bien que ce ne soit là, à vrai dire, qu'une des significations du zéro ; et il doit être bien entendu que ce symbole, pour les mêmes raisons que celui de l'indéfiniment grand, ne représente pas non plus un nombre déterminé.

La série des nombres, telle que nous l'avons considérée comme s'étendant indéfiniment, par les nombres entiers et par leurs inverses, dans les deux sens croissant et décroissant, se présente donc sous la forme suivante : 0 … ¼, ⅓, ½, 1, 2, 3, 4, … ∞ ; deux nombres équidistants de l'unité centrale sont inverses ou complémentaires l'un de l'autre, donc, comme nous l'avons expliqué précédemment, reproduisent l'unité par leur multiplication : $1/n \times n = 1$, de sorte que, pour les deux extrémités de la série, on est amené à écrire aussi : $0 \times \infty = 1$. Cependant, du fait que les signes 0 et ∞, qui sont les deux facteurs de ce dernier produit, ne représentent pas en réalité des nombres déterminés, il s'ensuit que l'expression $0 \times \infty$ elle-même constitue ce qu'on appelle une forme indéterminée, et l'on doit alors écrire : $0 \times \infty = n$, n étant un nombre quelconque ; mais, de toute façon, on est ramené ainsi au fini ordinaire, les deux indéfinités opposées se neutralisant pour ainsi dire l'une l'autre. On voit encore très nettement ici que le symbole ∞ ne représente point l'Infini, car l'Infini ne peut avoir ni opposé ni complémentaire, et il ne peut entrer en corrélation avec quoi que ce soit, pas plus avec le zéro qu'avec l'unité ou avec un nombre quelconque ; étant le Tout absolu, il contient

aussi bien le Non-Être que l'Être, de sorte que le zéro lui-même, dès lors qu'il n'est pas un pur néant, doit nécessairement être considéré comme compris dans l'Infini.

En faisant allusion ici au Non-Être, nous touchons à une autre signification du zéro, différente de celle que nous venons d'envisager, et qui est même la plus importante au point de vue de son symbolisme métaphysique ; mais, à cet égard, il importe, pour éviter toute confusion entre le symbole et ce qu'il représente, de bien préciser que le Zéro métaphysique, qui est le Non-Être, n'est point le zéro de quantité, pas plus que l'Unité métaphysique, qui est l'Être, n'est l'unité arithmétique ; ce qui est ainsi désigné par ces termes ne peut l'être que par transposition analogique, puisque, dès lors qu'on se place dans l'Universel, on est évidemment au-delà de tout domaine spécial comme celui de la quantité. Ce n'est d'ailleurs pas en tant qu'il représente l'indéfiniment petit que le zéro peut être pris comme symbole du Non-Être, mais en tant que, suivant une autre de ses acceptions mathématiques, il représente l'absence de quantité, qui en effet symbolise dans son ordre la possibilité de non-manifestation, de même que l'unité symbolise la possibilité de manifestation, étant le point de départ de la multiplicité indéfinie des nombres comme l'Être est le principe de toute la manifestation.

De quelque façon qu'on envisage le zéro, il ne saurait en tout cas être un pur néant : cela est trop évident lorsqu'il s'agit de l'indéfiniment petit ; il est vrai que ce n'est là, si l'on veut, qu'un sens dérivé, dû à une sorte d'assimilation approximative d'une quantité négligeable pour nous à l'absence de toute quantité ; mais, en ce qui concerne l'absence même de quantité, ce qui est nul sous ce rapport peut fort bien ne point l'être sous d'autres rapports, comme on le voit clairement par un exemple comme celui du point, qui est inétendu, c'est-à-dire spatialement nul, mais qui n'en est pas moins, ainsi que nous l'avons exposé ailleurs, le principe même de toute l'étendue. Il est d'ailleurs vraiment étrange que les mathématiciens aient l'habitude d'envisager le zéro comme un pur néant, et que cependant il leur soit impossible de ne pas le regarder en même temps comme doué d'une

puissance indéfinie, puisque, placé à la droite d'un autre chiffre dit significatif, il contribue à former la représentation d'un nombre qui, par la répétition de ce même zéro, peut croître indéfiniment, comme il en est, par exemple, dans le cas du nombre dix et de ses puissances successives ; si réellement le zéro n'était qu'un pur néant, il ne pourrait pas en être ainsi, et même il ne serait alors qu'un signe inutile, entièrement dépourvu de toute valeur effective ; il y a donc là encore une autre inconséquence à ajouter à toutes celles que nous avons déjà relevées jusqu'ici.

Si nous revenons au zéro considéré comme représentant l'indéfiniment petit, ce qu'il importe avant tout de bien retenir, c'est que le domaine de celui-ci comprend, dans la suite doublement indéfinie des nombres, tout ce qui est au-delà de nos moyens d'évaluation dans un certain sens, comme le domaine de l'indéfiniment grand comprend, dans cette même suite, tout ce qui est au-delà de ces mêmes moyens d'évaluation dans l'autre sens. Cela étant, il n'y a donc évidemment pas lieu de parler de nombres moindres que zéro, pas plus que de nombres plus grands que l'indéfini ; et cela est encore plus inacceptable, s'il est possible, lorsque le zéro représente purement et simplement l'absence de toute quantité, car une quantité qui serait moindre que rien est proprement inconcevable ; c'est cependant ce qu'on a voulu faire, bien que dans un sens un peu différent de celui que nous avons indiqué, en introduisant en mathématiques la considération des nombres dits négatifs, et en oubliant que ces nombres, à l'origine, ne sont rien de plus que l'indication du résultat d'une soustraction réellement impossible, par laquelle un nombre plus grand devrait être retranché d'un nombre plus petit ; mais cette considération des nombres négatifs et les conséquences logiquement contestables qu'elle entraîne demandent encore quelques autres explications.

La considération des nombres négatifs provient uniquement, au fond, du fait que, lorsqu'une soustraction est arithmétiquement impossible, son résultat est cependant susceptible d'une interprétation dans le cas où cette soustraction se rapporte à des grandeurs qui peuvent être comptées en deux sens opposés,

comme, par exemple, les distances ou les temps. De là la représentation géométrique qu'on donne habituellement de ces nombres négatifs : on compte, sur une droite, les distances comme positives ou comme négatives suivant qu'elles sont parcourues dans un sens ou dans l'autre, et on fixe sur cette droite un point pris comme origine, à partir duquel les distances sont dites positives d'un côté et négatives de l'autre, l'origine elle-même étant affectée du coefficient zéro ; le coefficient de chaque point de la droite sera donc le nombre représentant sa distance à l'origine, et son signe + ou − indiquera simplement de quel côté ce point est situé par rapport à celle-ci ; sur une circonférence, on pourra de même distinguer un sens positif et un sens négatif de rotation, ce qui donnerait lieu à des remarques analogues. De plus, la droite étant indéfinie dans les deux sens, on est amené à envisager un indéfini positif et un indéfini négatif, qu'on représente par les signes $+\infty$ et $-\infty$, et qu'on désigne communément par les expressions absurdes « plus l'infini » et « moins l'infini » ; on se demande ce que pourrait bien être un infini négatif, ou encore ce qui pourrait bien subsister si de quelque chose ou de rien (puisque les mathématiciens regardent le zéro comme rien) on retranchait l'infini ; ce sont là de ces choses qu'il suffit d'énoncer en langage clair pour voir immédiatement qu'elles sont dépourvues de toute signification. Il faut encore ajouter qu'on est ensuite conduit, en particulier dans l'étude de la variation des fonctions, à regarder l'indéfini négatif comme se confondant avec l'indéfini positif, de telle sorte qu'un mobile parti de l'origine et s'en éloignant constamment dans le sens positif reviendrait vers elle du côté négatif, si son mouvement se poursuivait pendant un temps indéfini, ou inversement, d'où il résulte que la droite, ou ce qui est considéré comme tel, doit être en réalité une ligne fermée, bien qu'indéfinie. On pourrait d'ailleurs montrer que les propriétés de la droite dans le plan sont entièrement analogues à celles d'un grand cercle sur la surface d'une sphère, et qu'ainsi le plan et la droite peuvent être assimilés à une sphère et à un grand cercle de rayon indéfiniment grand (les cercles ordinaires du plan l'étant alors aux petits cercles de cette même sphère) ;

sans y insister davantage, nous ferons seulement remarquer qu'on saisit en quelque sorte directement ici les limites mêmes de l'indéfinité spatiale ; comment donc, en tout ceci, peut-on, si l'on veut garder quelque apparence de logique, parler encore d'infini ?

En considérant les nombres positifs et négatifs comme nous venons de le dire, la série des nombres prend la forme suivante : $-\infty$ … −4, −3, −2, −1, 0, 1, 2, 3, 4 … $+\infty$, l'ordre de ces nombres étant le même que celui des points correspondants sur la droite, c'est-à-dire des points qui ont ces mêmes nombres pour coefficients respectifs. Cette série, bien qu'elle soit également indéfinie dans les deux sens, est tout à fait différente de celle que nous avons envisagée précédemment : elle est symétrique, non plus par rapport à 1, mais par rapport à 0, qui correspond à l'origine des distances ; et deux nombres équidistants de ce terme central 0 le reproduisent encore, mais par addition « algébrique » (c'est-à-dire effectuée en tenant compte de leurs signes, ce qui ici est arithmétiquement une soustraction), et non plus par multiplication. On peut voir tout de suite un inconvénient qui résulte inévitablement du caractère artificiel (nous ne disons pas arbitraire) de cette notation : si l'on pose l'unité au point de départ, toute la suite des nombres en découle naturellement ; mais, si l'on pose le zéro, il est au contraire impossible d'en faire sortir aucun nombre ; la raison en est que la constitution de la série est alors basée en réalité sur des considérations d'ordre géométrique beaucoup plus qu'arithmétique, et que, par suite de la différence de nature des quantités auxquelles se rapportent respectivement ces deux branches des mathématiques, il ne peut jamais, ainsi que nous l'avons déjà dit, y avoir une correspondance rigoureusement parfaite entre l'arithmétique et la géométrie. D'autre part, cette nouvelle série n'est aucunement, comme l'était la précédente, indéfiniment croissante dans un sens et indéfiniment décroissante dans l'autre, ou du moins, si l'on prétend la considérer ainsi, ce n'est que par une « façon de parler » des plus incorrectes ; en réalité, elle est indéfiniment croissante dans les deux sens également, puisque ce qu'elle comprend de part et d'autre

du zéro central, c'est la même suite des nombres entiers ; ce qu'on appelle la « valeur absolue » (encore une expression au moins étrange, car ce dont il s'agit n'est jamais que d'un ordre essentiellement relatif) doit seul être pris en considération sous le rapport purement quantitatif, et les signes positifs ou négatifs ne changent rien à cet égard, car ils n'expriment pas autre chose que les relations de « situation » que nous avons expliquées tout à l'heure. L'indéfini négatif n'est donc nullement assimilable à l'indéfiniment petit au contraire, il est, tout aussi bien que l'indéfini positif, de l'indéfiniment grand ; la seule différence est qu'il se développe dans une autre direction, ce qui est parfaitement concevable lorsqu'il s'agit de grandeurs spatiales ou temporelles, mais totalement dépourvu de sens pour des grandeurs arithmétiques, pour lesquelles un tel développement est nécessairement unique, ne pouvant être autre que celui de la suite même des nombres entiers. Les nombres négatifs ne sont nullement des nombres « plus petits que zéro », ce qui au fond n'est qu'une impossibilité pure et simple, et le signe dont ils sont affectés ne saurait renverser l'ordre dans lequel ils se rangent quant à leur grandeur ; il suffit d'ailleurs, pour s'en rendre compte aussi nettement que possible, de remarquer que le point de coefficient − 2, par exemple, est plus loin de l'origine que le point de coefficient − 1, et non pas moins loin comme il le serait forcément si le nombre − 2 était réellement plus petit que le nombre − 1 ; à vrai dire, ce ne sont point les distances elles-mêmes, en tant qu'elles sont objet de mesure, qui peuvent être qualifiées de négatives, mais seulement le sens dans lequel elles sont parcourues ; il y a là deux choses entièrement différentes, et c'est leur confusion qui est à la source même d'une grande partie des difficultés logiques qu'entraîne cette notation des nombres négatifs.

Parmi les autres conséquences bizarres ou illogiques de cette même notation, nous signalerons la considération, introduite par la résolution des équations algébriques, des quantités dites « imaginaires » ; celles-ci se présentent comme racines des nombres négatifs, ce qui ne répond encore qu'à une impossibilité ; il se pourrait cependant que, si on les entendait en un autre

sens, elles correspondent à quelque chose de réel ; mais, en tout cas, leur théorie et son application à la géométrie analytique, telles qu'elles sont exposées par les mathématiciens actuels, n'apparaissent guère que comme un véritable tissu de confusions et même d'absurdités, et comme le produit d'un besoin de généralisations excessives et artificielles, qui ne recule même pas devant l'énoncé de propositions manifestement contradictoires ; certains théorèmes sur les « asymptotes du cercle », par exemple, suffiraient amplement à prouver que nous n'exagérons rien. On pourra dire, il est vrai, que ce n'est pas là de la géométrie proprement dite, mais seulement de l'algèbre traduite en langage géométrique ; mais ce qui est grave, précisément, c'est que, parce qu'une telle traduction, aussi bien que son inverse, est possible dans une certaine mesure, on l'étende aux cas où elle ne peut plus rien signifier, car c'est bien là le symptôme d'une extraordinaire confusion dans les idées en même temps que l'extrême aboutissement d'un « conventionnalisme » qui va jusqu'à faire perdre le sens de toute réalité.

Ce n'est pas tout encore, et nous parlerons en dernier lieu des conséquences, bien contestables aussi, de l'emploi des nombres négatifs au point de vue de la mécanique ; celle-ci, d'ailleurs, est en réalité, par son objet, une science physique, et le fait même de la traiter comme une partie intégrante des mathématiques n'est pas sans y introduire déjà certaines déformations. Disons seulement, à cet égard, que les prétendus « principes » sur lesquels les mathématiciens modernes font reposer cette science telle qu'ils la conçoivent (et, parmi les abus divers qui sont faits de ce mot de « principes », celui-là n'est pas un des moins dignes de remarque) ne sont proprement que des hypothèses plus ou moins bien fondées, ou encore, dans le cas le plus favorable, de simples lois plus ou moins générales, peut-être plus générales que d'autres, mais qui ne peuvent être tout au plus que des applications, à un domaine très spécial encore, des véritables principes universels. Sans vouloir entrer dans de trop longs développements, nous citerons, comme exemple du premier cas, le soi-disant « principe de l'inertie », que rien ne justifie, ni l'expérience

qui montre au contraire qu'il n'y a nulle part d'inertie dans la nature, ni l'entendement qui ne peut concevoir cette prétendue inertie, celle-ci ne pouvant consister que dans l'absence complète de toute propriété ; on pourrait, à la rigueur, appliquer un tel mot à la potentialité pure, mais celle-ci est assurément tout autre chose que la « matière » quantifiée et qualifiée qu'envisagent les physiciens. Un exemple du second cas est ce qu'on appelle le « principe de l'égalité de l'action et de la réaction », qui est si peu un « principe » qu'il se déduit immédiatement de la loi générale de l'équilibre des forces naturelles : chaque fois que cet équilibre est rompu d'une façon quelconque, il tend aussitôt à se rétablir, d'où une réaction dont l'intensité est équivalente à celle de l'action qui l'a provoquée ; ce n'est donc là qu'un simple cas particulier des « actions et réactions concordantes », qui ne concernent point le seul monde corporel, mais bien l'ensemble de la manifestation sous tous ses modes et dans tous ses états ; et c'est précisément sur cette question de l'équilibre que nous devons encore insister quelque peu.

On représente habituellement deux forces qui se font équilibre par deux « vecteurs » opposés, c'est-à-dire par deux segments de droite d'égale longueur, mais dirigés en sens contraires : si deux forces appliquées en un même point ont la même intensité et la même direction, mais en sens contraires, elles se font équilibre ; comme elles sont alors sans action sur leur point d'application, on dit même qu'elles se détruisent, sans prendre garde que, si l'on supprime l'une de ces forces, l'autre agit aussitôt, ce qui prouve qu'elle n'était nullement détruite en réalité. On caractérise les forces par des coefficients proportionnels à leurs intensités respectives, et deux forces de sens contraires sont affectées de coefficients de signes différents, l'un positif et l'autre négatif : l'un étant f, l'autre sera $-f'$. Dans le cas que nous venons de considérer, les deux forces ayant la même intensité, les coefficients qui les caractérisent doivent être égaux « en valeur absolue », et l'on a : $f = f'$, d'où l'on déduit comme condition de l'équilibre : $f - f' = 0$, c'est-à-dire que la somme des deux forces, ou des deux « vecteurs » qui les représentent, est

nulle, de telle sorte que l'équilibre est ainsi défini par zéro. Comme les mathématiciens ont d'ailleurs le tort de regarder le zéro comme une sorte de symbole du néant (comme si le néant pouvait être symbolisé par quelque chose), il semble résulter de là que l'équilibre est l'état de non-existence, ce qui est une conséquence assez singulière ; c'est même sans doute pour cette raison que, au lieu de dire que deux forces qui se font équilibre se neutralisent, ce qui serait exact, on dit qu'elles se détruisent, ce qui est contraire à la réalité, ainsi que nous venons de le faire voir par une remarque des plus simples.

La véritable notion de l'équilibre est tout autre que celle-là : pour la comprendre, il suffit de remarquer que toutes les forces naturelles (et non pas seulement les forces mécaniques, qui, redisons-le encore, n'en sont rien de plus qu'un cas très particulier) sont ou attractives ou répulsives ; les premières peuvent être considérées comme forces compressives ou de contraction, les secondes comme forces expansives ou de dilatation. Il est facile de comprendre que, dans un milieu primitivement homogène, à toute compression se produisant en un point correspondra nécessairement en un autre point une expansion équivalente, et inversement, de sorte qu'on devra toujours envisager corrélativement deux centres de forces dont l'un ne peut pas exister sans l'autre ; c'est là ce qu'on peut appeler la loi de la polarité, qui est applicable à tous les phénomènes naturels, parce qu'elle dérive de la dualité des principes mêmes qui président à toute manifestation, et qui, dans le domaine dont s'occupent les physiciens, est surtout évidente dans les phénomènes électriques et magnétiques. Si maintenant deux forces, l'une compressive et l'autre expansive, agissent sur un même point, la condition pour qu'elles se fassent équilibre ou se neutralisent, c'est-à-dire pour qu'en ce point il ne se produise ni contraction ni dilatation, est que les intensités de ces deux forces soient, nous ne dirons pas égales, puisqu'elles sont d'espèces différentes, mais équivalentes. On peut caractériser les forces par des coefficients proportionnels à la contraction ou à la dilatation qu'elles produisent, de telle sorte que, si l'on envisage une force compressive et une

force expansive, la première sera affectée d'un coefficient $n > 1$, et la seconde d'un coefficient $n' < 1$; chacun de ces coefficients peut être le rapport de la densité que prend le milieu ambiant au point considéré, sous l'action de la force correspondante, à la densité primitive de ce même milieu, supposé homogène lorsqu'il ne subit l'action d'aucune force, en vertu d'une simple application du principe de raison suffisante. Lorsqu'il ne se produit ni compression ni dilatation, ce rapport est forcément égal à l'unité, puisque la densité du milieu n'est pas modifiée ; pour que deux forces agissant en un point se fassent équilibre, il faut donc que leur résultante ait pour coefficient l'unité. Il est facile de voir que le coefficient de cette résultante est le produit (et non plus la somme comme dans la conception « classique ») des coefficients des deux forces considérées ; ces deux coefficients n et n' devront donc être deux nombres inverses l'un de l'autre : $n' = 1/n$ et l'on aura comme condition de l'équilibre : $nn' = 1$; ainsi, l'équilibre sera défini, non plus par le zéro, mais par l'unité.

On voit que cette définition de l'équilibre par l'unité, qui est la seule réelle, correspond au fait que l'unité occupe le milieu dans la suite doublement indéfinie des nombres entiers et de leurs inverses, tandis que cette place centrale est en quelque sorte usurpée par le zéro dans la suite artificielle des nombres positifs et négatifs. Bien loin d'être l'état de non-existence, l'équilibre est au contraire l'existence envisagée en elle-même, indépendamment de ses manifestations secondaires et multiples ; il est d'ailleurs bien entendu que ce n'est point le Non-Être, au sens métaphysique de ce mot, car l'existence, même dans cet état primordial et indifférencié, n'est encore que le point de départ de toutes les manifestations différenciées, comme l'unité est le point de départ de toute la multiplicité des nombres. Cette unité, telle que nous venons de la considérer, et dans laquelle réside l'équilibre, est ce que la tradition extrême-orientale appelle l'« Invariable Milieu » ; et, suivant cette même tradition, cet équilibre ou cette harmonie est, au centre de chaque état et de chaque modalité de l'être, le reflet de l'« Activité du Ciel ».

En terminant ici cette étude, qui n'a point la prétention d'être complète, nous en tirerons une conclusion d'ordre « pratique » ; elle montre assez explicitement pourquoi les conceptions des mathématiciens modernes ne peuvent pas nous inspirer plus de respect que celles des représentants de n'importe quelle autre science profane ; leurs opinions et leurs avis ne sauraient donc être d'aucun poids à nos yeux, et nous n'avons nullement à en tenir compte dans les appréciations que nous pouvons avoir l'occasion de formuler sur telle ou telle théorie, appréciations qui, en ce domaine aussi bien qu'en tout autre, ne peuvent, pour nous, être basées que sur les seules données de la connaissance traditionnelle.

Chapitre III - Les arts et leur conception traditionnelle[44]

Nous avons souvent insisté sur le fait que les sciences profanes ne sont que le produit d'une dégénérescence relativement récente, due à l'incompréhension des anciennes sciences traditionnelles, ou plutôt de quelques-unes d'entre elles seulement, les autres étant tombées entièrement dans l'oubli. Ce qui est vrai à cet égard pour les sciences l'est aussi pour les arts, et d'ailleurs la distinction entre les unes et les autres était beaucoup moins accentuée autrefois qu'elle ne l'est aujourd'hui ; le mot latin *artes* était parfois appliqué également aux sciences, et, au Moyen Âge, l'énumération des « arts libéraux » réunissait des choses que les modernes feraient rentrer dans l'une et l'autre catégorie. Cette seule remarque suffirait déjà à montrer que l'art était alors autre chose que ce que l'on conçoit actuellement sous ce nom, qu'il impliquait une véritable connaissance avec laquelle il faisait corps en quelque sorte ; et cette connaissance ne pouvait être évidemment que de l'ordre des sciences traditionnelles.

Ce n'est que par là qu'on peut comprendre que, dans certaines organisations initiatiques du Moyen Âge telles que les « Fidèles d'Amour », les sept « arts libéraux » aient été mis en correspondance avec les « cieux », c'est-à-dire avec des états qui s'identifiaient eux-mêmes aux différents degrés de l'initiation[45]. Il fallait pour cela que les arts, aussi bien que les sciences, fussent susceptibles d'une transposition leur donnant une réelle valeur ésotérique ; et ce qui rend possible une telle transposition, c'est la nature même des connaissances traditionnelles, qui, de quelque ordre qu'elles soient, sont toujours essentiellement rattachées aux principes transcendants. Ces connaissances reçoivent par là

---

[44] *Voile d'Isis*, avril 1935.

[45] Voir *L'Ésotérisme de Dante*, pp. 10-15.

une signification que l'on peut dire symbolique, puisqu'elle est fondée sur la correspondance qui existe entre les divers ordres de la réalité ; mais ce sur quoi il faut insister, c'est qu'il ne s'agit point là de quelque chose qui leur serait comme surajouté accidentellement, mais, au contraire, de ce qui constitue l'essence profonde de toute connaissance normale et légitime, et qui, comme tel, est inhérent aux sciences et aux arts dès leur origine même et le demeure tant qu'ils n'ont subi aucune déviation.

Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner que les arts puissent être envisagés à ce point de vue, si l'on remarque que les métiers eux-mêmes, dans leur conception traditionnelle, servent de base à une initiation, ainsi que nous l'avons exposé ici même[46]. Nous devons, au surplus, rappeler à ce propos ce que nous disions alors, que la distinction entre les arts et les métiers apparaît comme spécifiquement moderne, et comme n'étant en somme qu'une conséquence de cette même dégénérescence qui a donné naissance au point de vue profane, celui-ci n'exprimant proprement rien d'autre que la négation même de l'esprit traditionnel. Au fond, qu'il s'agisse d'art ou de métier, il y avait toujours là, à un degré ou à un autre, l'application et la mise en œuvre de certaines connaissances d'ordre supérieur, se rattachant de proche en proche à la connaissance initiatique elle-même ; et, du reste, la mise en œuvre directe de la connaissance initiatique recevait aussi le nom d'art, comme on le voit clairement par des expressions comme celles d'« art sacerdotal » et d'« art royal », qui se rapportent aux applications respectives des « grands mystères » et des « petits mystères ».

Si maintenant nous considérons les arts en donnant à ce mot une acception plus restreinte et en même temps plus habituelle, c'est-à-dire ce qu'on appelle plus précisément les « beaux-arts », nous pouvons dire, d'après ce qui précède, que chacun d'eux doit constituer comme un langage symbolique adapté à l'expression de certaines vérités au moyen de formes qui sont, pour les uns, d'ordre visuel, et, pour les autres, d'ordre auditif ou sonore, d'où

[46] Cf. chap. I, IIe partie du présent livre : « L'Initiation et les métiers », p. 71.

leur division courante en deux groupes, celui des « arts plastiques » et celui des « arts phonétiques ». Nous avons expliqué dans de précédentes études que cette distinction, de même que celle de deux sortes de rites correspondantes et fondées sur les mêmes catégories de formes symboliques, se rapporte, à l'origine, à la différence qui existe entre les traditions des peuples sédentaires et celles des peuples nomades[47]. Qu'il s'agisse d'ailleurs des arts de l'un ou de l'autre genre, il est facile de constater, d'une façon tout à fait générale, qu'ils ont, dans une civilisation, un caractère d'autant plus manifestement symbolique que cette civilisation elle-même est plus strictement traditionnelle, car ce qui fait alors leur véritable valeur, c'est moins ce qu'ils sont en eux-mêmes que les possibilités d'expression qu'ils fournissent, au-delà de celles auxquelles se limite le langage ordinaire. En un mot, leurs productions sont avant tout destinées à servir de « supports » à la méditation, de « points d'appui » pour une compréhension aussi profonde et aussi étendue que possible, ce qui est la raison d'être même de tout symbolisme[48] ; et tout, jusque dans les moindres détails, doit y être déterminé par cette considération et subordonné à ce but, sans aucune adjonction inutile, dépourvue de signification ou destinée à jouer un rôle simplement « décoratif » ou « ornemental[49] ».

On voit qu'une telle conception est aussi éloignée que possible de toutes les théories modernes et profanes, que ce soit par exemple celle de l'« art pour l'art », qui, au fond, revient à dire que l'art n'est ce qu'il doit être que quand il ne signifie rien, ou encore celle de l'art « moralisateur », qui ne vaut évidemment pas davantage sous le rapport de la connaissance. L'art traditionnel n'est certes pas un « jeu », suivant l'expression chère à cer-

[47] Voir « Caïn et Abel » dans *Le Règne de la Quantité et les Signes des temps*, chap. XXI, et aussi « Le rite et le symbole » dans *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XVI.

[48] C'est la notion hindoue du *pratîka*, qui n'est pas plus une « idole » qu'il n'est une œuvre d'imagination et de fantaisie individuelle ; ces deux interprétations occidentales, en quelque sorte opposées, sont aussi fausses l'une que l'autre.

[49] La dégénérescence de certains symboles en motifs d'ornementation, parce qu'on a cessé d'en comprendre le sens, est un des traits caractéristiques de la déviation profane.

tains psychologues, ou un moyen de procurer simplement à l'homme une sorte de plaisir spécial, qualifié de « supérieur » sans qu'on sache trop pourquoi, car, dès lors qu'il ne s'agit que de plaisir, tout se réduit à de pures préférences individuelles entre lesquelles aucune hiérarchie ne peut logiquement s'établir ; et il n'est pas davantage une vaine déclamation sentimentale, pour laquelle le langage ordinaire est assurément plus que suffisant, sans qu'il soit aucunement besoin de recourir à des formes plus ou moins mystérieuses ou énigmatiques, et en tout cas beaucoup plus compliquées que ce qu'elles auraient à exprimer. Ceci nous est une occasion de rappeler en passant, car ce sont là des choses sur lesquelles on n'insistera jamais trop, la parfaite nullité des interprétations « morales » que certains prétendent donner de tout symbolisme, y compris le symbolisme initiatique proprement dit : si vraiment il ne s'agissait que de semblables banalités, on ne voit pas pourquoi ni comment on aurait jamais songé à les « voiler » d'une façon quelconque, ce dont elles se passent fort bien quand elles sont énoncées par la philosophie profane, et mieux vaudrait dire alors tout simplement qu'il n'y a en réalité ni symbolisme ni initiation.

Cela dit, on peut se demander quelles sont, parmi les diverses sciences traditionnelles, celles dont les arts dépendent le plus directement, ce qui, bien entendu, n'exclut pas qu'ils aient aussi des rapports plus ou moins constants avec les autres, car, ici, tout se tient et se relie nécessairement dans l'unité fondamentale de la doctrine, que la multiplicité de ses applications ne saurait en rien détruire ni même affecter ; la conception de sciences étroitement « spécialisées » et entièrement séparées les unes des autres est nettement antitraditionnelle, en tant qu'elle manifeste un défaut de principe, et est caractéristique de l'esprit « analytique » qui inspire et régit les sciences profanes, tandis que tout point de vue traditionnel ne peut être qu'essentiellement « synthétique ». Sous cette réserve, on peut dire que ce qui fait le fond même de tous les arts, c'est principalement une application de la science du rythme sous ses différentes formes, science qui elle-même se rattache immédiatement à celle du nombre ; et il doit être

d'ailleurs bien entendu que, quand nous parlons de science du nombre, il ne s'agit point de l'arithmétique profane telle que la comprennent les modernes, mais de ce dont les exemples les plus connus se trouvent dans la Kabbale et dans le Pythagorisme, et dont l'équivalent existe également, sous des expressions variées et avec de plus ou moins grands développements, dans toutes les doctrines traditionnelles.

Ce que nous venons de dire peut paraître évident surtout pour les arts phonétiques, dont les productions sont toutes constituées par des ensembles de rythmes se déployant dans le temps ; et la poésie doit à son caractère rythmique d'avoir été primitivement le mode d'expression rituel de la « langue des Dieux » ou de la « langue sacrée » par excellence[50], fonction dont elle garda même quelque chose jusqu'à une époque relativement rapprochée de nous, alors qu'on n'avait point encore inventé la « littérature[51] ». Quant à la musique, il serait assurément inutile d'insister là-dessus, et sa base numérique est encore reconnue des modernes eux-mêmes, bien que faussée par la perte des données traditionnelles ; anciennement, comme on le voit d'une manière particulièrement nette en Extrême-Orient, des modifications ne pouvaient être apportées dans la musique qu'en concordance avec certains changements survenant dans l'état même du monde selon les périodes cycliques, car les rythmes musicaux étaient intimement liés à la fois à l'ordre humain et social et à l'ordre cosmique, et exprimaient même d'une certaine façon les rapports qui existent entre l'un et l'autre ; la conception pythagoricienne de l'« harmonie des sphères » se rattache d'ailleurs exactement au même ordre de considérations.

Pour les arts plastiques, dont les productions se développent en extension dans l'espace, la même chose peut ne pas appa-

[50] Voir « La Langue des Oiseaux », dans *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, p. 75.

raître aussi immédiatement, et pourtant elle n'en est pas moins rigoureusement vraie ; seulement, le rythme est alors pour ainsi dire fixé en simultanéité, au lieu de se dérouler en succession comme dans le cas précédent. On peut le comprendre surtout en remarquant que, dans ce second groupe, l'art typique et fondamental est l'architecture, dont les autres, tels que la sculpture et la peinture, ne sont en somme, tout au moins quant à leur destination originelle, que de simples dépendances ; or, dans l'architecture, le rythme s'exprime directement par les proportions existant entre les diverses parties de l'ensemble, et aussi par des formes géométriques, qui ne sont en définitive, au point de vue que nous envisageons, que la traduction spatiale des nombres et de leurs rapports[52]. Évidemment, ici encore, la géométrie doit être considérée d'une façon bien différente de celle des mathématiciens profanes, et dont l'antériorité par rapport à celle-ci apporte d'ailleurs le plus complet démenti à ceux qui veulent attribuer à cette science une origine « empirique » et utilitaire ; et, d'autre part, nous avons là un exemple de la façon dont, comme nous le disions plus haut, les sciences sont liées entre elles au point de vue traditionnel, à tel point qu'on pourrait même les y regarder parfois comme n'étant en quelque sorte que les expressions des mêmes vérités en des langages différents, ce qui n'est du reste qu'une conséquence toute naturelle de la « loi des correspondances » qui est le fondement même de tout symbolisme.

Ces quelques notions, si sommaires et incomplètes qu'elles soient, suffiront du moins à faire comprendre ce qu'il y a de plus essentiel dans la conception traditionnelle des arts et ce qui diffé-

[51] Il est assez curieux de remarquer que les « érudits » modernes en sont arrivés à appliquer ce mot de « littérature » à tout indistinctement, même aux Écritures sacrées qu'ils ont la prétention d'étudier au même titre que le reste et par les mêmes méthodes ; et, quand ils parlent de « poèmes bibliques », ou de « poèmes védiques », tout en méconnaissant complètement ce qu'était la poésie pour les anciens, leur intention est encore de tout réduire à quelque chose de purement humain.

[52] Il y a lieu de noter, à ce propos, que le « Dieu géomètre » de Platon s'identifie proprement à Apollon, qui préside à tous les arts ; ceci, qui est d'ailleurs dérivé directement du Pythagorisme, a une importance particulière en ce qui concerne la filiation de certaines doctrines traditionnelles helléniques et leur rattachement à une origine première « hyperboréenne ».

rencie le plus profondément celle-ci de la conception profane, à la fois quant à leur base, en tant qu'applications de certaines sciences, quant à leur signification, en tant que modalités diverses du langage symbolique, et quant à leur destination, en tant que moyens pour aider l'homme à s'approcher de la véritable connaissance.

Chapitre IV - Les conditions de l'existence corporelle[53]

D'après le *Sânkhya* de Kapila, il existe cinq *tanmâtras* ou essences élémentaires, perceptibles (ou plutôt « conceptibles ») idéalement, mais incompréhensibles et insaisissables sous un mode quelconque de la manifestation universelle, parce que non manifestées elles-mêmes ; pour cette même raison, il est impossible de leur attribuer des dénominations particulières, car elles ne peuvent être définies par aucune représentation formelle[54]. Ces *tanmâtras* sont les principes potentiels, ou, pour employer une expression qui rappelle la doctrine de Platon, les « idées-archétypes » des cinq éléments du monde matériel physique, ainsi, bien entendu, que d'une indéfinité d'autres modalités de l'existence manifestée, correspondant analogiquement à ces éléments dans les degrés multiples de cette existence ; et, selon la même correspondance, ces idées principielles impliquent aussi en puissance, respectivement, les cinq conditions dont les combinaisons constituent les délimitations de cette possibilité particulière de manifestation que nous appelons l'existence corporelle. Ainsi, les cinq *tanmâtras* ou idées principielles sont les éléments « essentiels », causes primordiales des cinq éléments « substantiels » de la manifestation physique, qui n'en sont que des déterminations particulières, des modifications extérieures. Sous cette modalité physique, ils s'expriment dans les cinq conditions selon les-

[53] Publié dans la revue *La Gnose*, n° de janvier 1912.

[54] On ne peut que les désigner par analogie avec les différents ordres de qualités sensibles, car c'est par là seulement que nous pouvons les connaître (indirectement, dans quelques-uns de leurs effets particuliers) en tant que nous appartenons, comme êtres individuels et relatifs, au monde de la manifestation.

quelles se formulent les lois de l'existence corporelle[55] ; la loi, intermédiaire entre le principe et la conséquence, traduit la relation de la cause à l'effet (relation dans laquelle on peut regarder la cause comme active et l'effet comme passif), ou de l'essence à la substance, considérées comme l'א et le ת, les deux points extrêmes de la modalité de manifestation que l'on envisage (et qui, dans l'universalité de leur extension, le sont de même pour chaque modalité). Mais ni l'essence ni la substance n'appartiennent en elles-mêmes au domaine de cette manifestation, pas plus que les deux extrémités de l'*Yn-yang* ne sont contenues dans le plan de la courbe cyclique ; elles sont de part et d'autre de ce plan, et c'est pourquoi, en réalité, la courbe de l'existence n'est jamais fermée.

Les cinq éléments du monde physique[56] sont, comme on le sait, l'Éther (*Âkâsha*), l'Air (*Vâyu*), le Feu (*Téjas*), l'Eau (*Apa*), et la Terre (*Prithvî*) ; l'ordre dans lequel ils sont énumérés est celui de leur développement, conformément à l'enseignement du *Véda*[57]. On a souvent voulu assimiler les éléments aux différents états ou degrés de condensation de la matière physique, se produisant à partir de l'Éther primordial homogène, qui remplit toute l'étendue, unissant ainsi entre elles toutes les parties du monde corporel ; à ce point de vue, on fait correspondre, en allant du plus dense au plus subtil, c'est-à-dire dans l'ordre inverse de celui de leur différenciation, la Terre à l'état solide, l'Eau à l'état liquide, l'Air à l'état gazeux, et le Feu à un état encore plus raréfié, assez semblable à l'« état radiant » récemment découvert par les physi-

[55] Les cinq *tanmâtras* ne peuvent cependant pas être considérés comme étant manifestés par ces conditions, non plus que par les éléments et par les qualités sensibles qui correspondent à ceux-ci ; mais c'est au contraire par les cinq *tanmâtras* (en tant que principe, support et fin) que toutes ces choses sont manifestées, et ensuite tout ce qui résulte de leurs combinaisons indéfinies.

[56] Chacun de ces éléments primitifs est appelé *bhûta*, de *bhû*, « être », plus particulièrement au sens de « subsister » ; ce terme *bhûta* implique donc une détermination substantielle, ce qui correspond bien, en effet, à la notion d'élément corporel.

[57] L'origine de l'Éther et de l'Air, non mentionnée dans le texte du *Véda* où la genèse des trois autres éléments est décrite (*Chhândogya Upanishad*), et indiquée dans un autre passage (*Taittiriyaka Upanishad*).

ciens et actuellement étudié par eux, à l'aide de leurs méthodes spéciales d'observation et d'expérimentation. Ce point de vue renferme assurément une part de vérité, mais il est trop systématique, c'est-à-dire trop étroitement particularisé, et l'ordre qu'il établit dans les éléments diffère du précédent sur un point, car il place le Feu avant l'Air et immédiatement après l'Éther, comme s'il était le premier élément se différenciant au sein de ce milieu cosmique originel. Au contraire, d'après l'enseignement conforme à la doctrine orthodoxe, c'est l'Air qui est ce premier élément et cet Air, élément neutre (ne contenant qu'en puissance la dualité active-passive), produit en lui-même, en se différenciant par polarisation (faisant passer cette dualité de la puissance à l'acte), le Feu, élément actif, et l'Eau, élément passif (on pourrait dire « réactif », c'est-à-dire agissant en mode réfléchi, corrélativement à l'action en mode spontané de l'élément complémentaire), dont l'action et réaction réciproque donne naissance (par une sorte de cristallisation ou de précipitation résiduelle) à la Terre, « élément terminant et final » de la manifestation corporelle. Nous pourrions considérer plus justement les éléments comme différentes modalités vibratoires de la matière physique, modalités sous lesquelles elle se rend perceptible successivement (en succession purement logique, bien entendu[58]) à chacun des sens de notre individualité corporelle ; d'ailleurs, tout ceci sera suffisamment expliqué et justifié par les considérations que nous allons avoir à exposer dans la suite de cette étude.

Nous devons, avant tout, établir que l'Éther et l'Air sont des éléments distincts, contrairement à ce que soutiennent quelques écoles hétérodoxes[59] ; mais, pour rendre plus compréhensible ce

---

[58] Nous ne pouvons, en effet, songer en aucune façon à réaliser une conception dans le genre de celle de la statue idéale qu'a imaginée Condillac dans son *Traité des Sensations*.

[59] Notamment les *Jainas*, les *Bauddhas* et les *Châryâkas*, avec lesquels la plupart des philosophes atomistes grecs sont d'accord sur ce point ; il faut cependant faire une exception pour Empédocle, qui admet les cinq éléments, mais en les supposant développés dans l'ordre suivant : l'Éther, le Feu, la Terre, l'Eau et l'Air ; nous n'y insisterons pas davantage, car nous ne nous proposons pas d'examiner ici les opinions des différentes écoles grecques de « philosophie physique ».

que nous dirons sur cette question, nous rappellerons d'abord que les cinq conditions à l'ensemble desquelles est soumise l'existence corporelle sont l'espace, le temps, la matière, la forme et la vie. Par suite, on peut, pour réunir en une seule définition l'énoncé de ces cinq conditions, dire qu'un corps est « une forme matérielle vivant dans le temps et dans l'espace » ; d'autre part, lorsque nous employons l'expression « monde physique », c'est toujours comme synonyme de « domaine de la manifestation corporelle[60] ». Ce n'est que provisoirement que nous avons énuméré ces conditions dans l'ordre précédent, sans préjuger de rien à l'égard des relations qui existent entre elles, jusqu'à ce que nous ayons, au cours de notre exposé, déterminé leurs correspondances respectives avec les cinq sens et avec les cinq éléments, qui, d'ailleurs, sont tous semblablement soumis à l'ensemble de ces cinq conditions.

1° *Âkâsha*, l'Éther, qui est considéré comme l'élément le plus subtil et celui dont procèdent tous les autres (formant, par rapport à son unité primordiale, un quaternaire de manifestation), occupe tout l'espace physique, ainsi que nous l'avons dit[61] ; pourtant, ce n'est pas immédiatement par lui que cet espace est perçu, et sa qualité particulière n'est pas l'étendue, mais le son ; ceci nécessite quelque explication. En effet, l'Éther, envisagé en lui-même, est primitivement homogène ; sa différenciation, qui engendre les autres éléments (en commençant par l'Air) a pour origine un mouvement élémentaire se produisant, à partir d'un point initial quelconque, dans ce milieu cosmique indéfini. Ce mouvement élémentaire est le prototype du mouvement vibratoire de la matière physique ; au point de vue spatial, il se propage autour de son point de départ en mode isotrope, c'est-à-dire par des ondes concentriques, en vortex hélicoïdal suivant toutes

[60] Le manque d'expressions adéquates, dans les langues occidentales, est souvent une grande difficulté pour l'exposition des idées métaphysiques, comme nous l'avons déjà fait remarquer à diverses reprises.

[61] « L'Éther, qui est répandu partout, pénètre en même temps l'extérieur et l'intérieur des choses » (citation de Shankarâchârya, dans *Le Démiurge*, chap. I, 1re partie du présent livre, p. 9).

les directions de l'espace, ce qui constitue la figure d'une sphère indéfinie ne se fermant jamais. Pour marquer déjà les rapports qui relient entre elles les différentes conditions de l'existence corporelle, telles que nous les avons précédemment énumérées, nous ajouterons que cette forme sphérique est le prototype de toutes les formes : elle les contient toutes en puissance, et sa première différenciation en mode polarisé peut être représentée par la figuration de l'*Yn-yang*, ainsi qu'il est facile de s'en rendre compte en se reportant, par exemple, à la conception symbolique de l'Androgyne de Platon[62].

Le mouvement, même élémentaire, suppose nécessairement l'espace, ainsi que le temps, et l'on peut même dire qu'il est en quelque sorte la résultante de ces deux conditions, puisqu'il en dépend nécessairement, comme l'effet dépend de la cause (dans laquelle il est impliqué en puissance[63]) ; mais ce n'est pas le mouvement élémentaire, par lui-même, qui nous donne immédiatement la perception de l'espace (ou plus exactement de l'étendue). En effet, il importe de bien remarquer que, quand nous parlons du mouvement qui se produit dans l'Éther à l'origine de toute différenciation, il ne s'agit exclusivement que du mouvement élémentaire, que nous pouvons appeler mouvement ondulatoire ou vibratoire simple (de longueur d'onde et de période infinitésimales), pour indiquer son mode de propagation (qui est uniforme dans l'espace et dans le temps), ou plutôt la représentation géométrique de celui-ci ; c'est seulement en considérant les autres éléments que nous pourrons envisager des modifications complexes de ce mouvement vibratoire, modifications qui correspondent pour nous à divers ordres de sensations. Ceci est d'autant plus important que c'est précisément sur ce point que

[62] Ceci pourrait encore être appuyé par diverses considérations d'ordre embryologique, mais qui s'écarteraient trop de notre sujet pour que nous puissions faire plus que de noter simplement ce point en passant.

[63] Cependant, il est bien entendu que le mouvement ne peut commencer, dans les conditions spatiale et temporelle qui rendent sa production possible, que sous l'action (activité extériorisée, en mode réfléchi) d'une cause principielle qui est indépendante de ces conditions (voir plus loin).

repose toute la distinction fondamentale entre les qualités propres de l'Éther et celles de l'Air.

Nous devons nous demander maintenant quelle est, parmi les sensations corporelles, celle qui nous présente le type sensible du mouvement vibratoire, qui nous le fait percevoir en mode direct, sans passer par l'une ou l'autre des diverses modifications dont il est susceptible. Or la physique élémentaire elle-même nous enseigne que ces conditions sont remplies par la vibration sonore, dont la longueur d'onde est comprise, de même que la vitesse de propagation[64], dans les limites appréciables à notre perception sensible ; on peut donc dire, par suite, que c'est le sens de l'ouïe qui perçoit directement le mouvement vibratoire. Ici, on objectera sans doute que ce n'est pas la vibration éthérique qui est ainsi perçue en mode sonore, mais bien la vibration d'un milieu gazeux, liquide ou solide ; il n'en est pas moins vrai que c'est l'Éther qui constitue le milieu originel de propagation du mouvement vibratoire, lequel, pour entrer dans les limites de perceptibilité qui correspondent à l'étendue de notre faculté auditive, doit seulement être amplifié par sa propagation à travers un milieu plus dense (matière pondérable), sans perdre pour cela son caractère de mouvement vibratoire simple (mais sa longueur d'onde et sa période n'étant plus alors infinitésimales). Pour manifester ainsi la qualité sonore, il faut que ce mouvement la possède déjà en puissance (directement)[65] dans son milieu originel, l'Éther, dont, par conséquent, cette qualité, à l'état potentiel (d'in-

[64] La vitesse, dans un mouvement quelconque, est le rapport, à chaque instant, de l'espace parcouru au temps employé pour le parcourir ; et, dans sa formule générale, ce rapport (constant ou variable suivant que le mouvement est uniforme ou non) exprime la loi déterminante du mouvement considéré (voir un peu plus loin).

[65] Il possède bien aussi en puissance les autres qualités sensibles, mais indirectement, puisqu'il ne peut les manifester, c'est-à-dire les produire en acte, que par différentes modifications complexes (l'amplification ne constituant au contraire qu'une modification simple, la première de toutes).

différenciation primordiale), constitue bien la nature caractéristique par rapport à notre sensibilité corporelle[66].

D'autre part, si l'on recherche quel est celui des cinq sens par lequel le temps nous est plus particulièrement manifesté, il est facile de se rendre compte que c'est le sens de l'ouïe ; c'est d'ailleurs là un fait qui peut être vérifié expérimentalement par tous ceux qui sont habitués à contrôler l'origine respective de leurs diverses perceptions. La raison pour laquelle il en est ainsi est la suivante : pour que le temps puisse être perçu matériellement (c'est-à-dire entrer en relation avec la matière, en ce qui concerne spécialement notre organisme corporel), il faut qu'il devienne susceptible de mesure, car c'est là, dans le monde physique, un caractère général de toute qualité sensible (lorsqu'on la considère en tant que telle)[67] ; or, il ne l'est pas directement pour nous, parce qu'il n'est pas divisible en lui-même, et que nous ne concevons la mesure que par la division, du moins d'une façon usuelle et sensible (car on peut cependant concevoir de tout autres modes de mesure, par exemple l'intégration). Le temps ne sera donc rendu mesurable qu'autant qu'il s'exprimera en fonction d'une variable divisible, et, comme nous le verrons un peu plus loin, cette variable ne peut être que l'espace, la divisibilité étant une qualité essentiellement inhérente à celui-ci. Par suite, pour mesurer le temps, il faudra l'envisager en tant qu'il entre en relation avec l'espace, qu'il s'y combine en quelque sorte, et le résultat de cette combinaison est le mouvement, dans lequel l'espace parcouru, étant la somme d'une série de déplacements élé-

[66] D'ailleurs, cette même qualité sonore appartient également aux quatre autres éléments, non plus comme qualité propre ou caractéristique, mais en tant qu'ils procèdent tous de l'Éther ; chaque élément, procédant immédiatement de celui qui le précède dans la série indiquant l'ordre de leur développement successif, est perceptible aux mêmes sens que celui-ci, et, en plus, à un autre sens qui correspond à sa propre nature particulière.

[67] Ce caractère est impliqué par la présence de la matière parmi les conditions de l'existence physique ; mais, pour réaliser la mesure, c'est à l'espace que nous devons rapporter toutes les autres conditions, comme nous le voyons ici pour le temps ; nous mesurons la matière elle-même par division, et elle n'est divisible qu'autant qu'elle est étendue, c'est-à-dire située dans l'espace (voir plus loin pour la démonstration de l'absurdité de la théorie atomiste).

mentaires envisagés en mode successif (c'est-à-dire précisément sous la condition temporelle), est fonction[68] du temps employé pour le parcourir ; la relation qui existe entre cet espace et ce temps exprime la loi du mouvement considéré[69]. Inversement, le temps pourra alors s'exprimer de même en fonction de l'espace, en renversant le rapport considéré précédemment comme existant entre ces deux conditions dans un mouvement déterminé ; ceci revient à considérer ce mouvement comme une représentation spatiale du temps. La représentation la plus naturelle sera celle qui se traduira numériquement par la fonction la plus simple ; ce sera donc un mouvement oscillatoire (rectiligne ou circulaire) uniforme (c'est-à-dire de vitesse ou de période oscillatoire constante), qui peut être regardé comme n'étant qu'une sorte d'amplification (impliquant d'ailleurs une différenciation par rapport aux directions de l'espace), du mouvement vibratoire élémentaire ; puisque tel est aussi le caractère de la vibration sonore, on comprend immédiatement par là que ce soit l'ouïe qui, parmi les sens, nous donne spécialement la perception du temps.

Une remarque qu'il nous faut ajouter dès maintenant, c'est que, si l'espace et le temps sont les conditions nécessaires du mouvement, ils n'en sont point les causes premières ; ils sont eux-mêmes des effets, au moyen desquels est manifesté le mouvement, autre effet (secondaire par rapport aux précédents, qui peuvent être regardés en ce sens comme ses causes immédiates, puisqu'il est conditionné par eux) des mêmes causes essentielles, qui contiennent potentiellement l'intégralité de tous leurs effets, et qui se synthétisent dans la Cause totale et suprême, conçue comme la Puissance Universelle, illimitée et inconditionnée[70]. D'autre part, pour que le mouvement puisse se réaliser en acte, il faut quelque chose qui soit mû, autrement dit une substance (au

[68] Au sens mathématique de quantité variable qui dépend d'une autre.

[69] C'est la formule de la vitesse, dont nous avons parlé précédemment, et qui, considérée pour chaque instant (c'est-à-dire pour des variations infinitésimales du temps et de l'espace), représente la dérivée de l'espace par rapport au temps.

sens étymologique du mot)[71] sur laquelle il s'exerce ; ce qui est mû, c'est la matière, qui n'intervient ainsi dans la production du mouvement que comme condition purement passive. Les réactions de la matière soumise au mouvement (puisque la passivité implique toujours une réaction) développent en elle les différentes qualités sensibles, qui, comme nous l'avons déjà dit, correspondent aux éléments dont les combinaisons constituent cette modalité de la matière que nous connaissons (en tant qu'objet, non de perception, mais de pure conception)[72] comme le « substratum » de la manifestation physique. Dans ce domaine, l'activité n'est donc pas inhérente à la matière et spontanée en elle, mais elle lui appartient, d'une façon réflexe, en tant que cette matière coexiste avec l'espace et le temps, et c'est cette activité de la matière en mouvement qui constitue, non pas la vie en elle-même, mais la manifestation de la vie dans le domaine que nous considérons. Le premier effet de cette activité est de donner à cette matière la forme, car elle est nécessairement informe tant qu'elle est à l'état homogène et indifférencié, qui est celui de l'Éther primordial ; elle est seulement susceptible de prendre toutes les formes qui sont potentiellement contenues dans l'extension intégrale de sa possibilité particulière[73]. On peut donc dire que c'est aussi le mouvement qui détermine la manifestation de la forme en mode physique ou corporel ; et, de même que toute forme procède, par différenciation, de la forme sphérique primordiale, tout mouvement peut se réduire à un ensemble d'éléments dont chacun est un mouvement vibratoire hélicoïdal, qui ne se différenciera du vortex sphérique élémentaire qu'autant que l'espace ne sera plus envisagé comme isotrope.

Nous avons déjà eu ici à considérer l'ensemble des cinq conditions de l'existence corporelle, et nous aurons à y revenir, à des points de vue différents, à propos de chacun des quatre éléments dont il nous reste à étudier les caractères respectifs.

---

[71] Mais non au sens où l'entend Spinoza.

[72] Cf. le dogme de l'« Immaculée Conception » (voir « Pages dédiées à Sahaïf Ataridiyah », par Abdûl-Hâdi, in *La Gnose*, janvier 1911, p. 35.

[73] Voir *Le Démiurge*, ici même chap. I, 1re partie (citation du *Véda*).

2° *Vâyu* est l'Air, et plus particulièrement l'Air en mouvement (ou considéré comme principe du mouvement différencié)[74], car ce mot, dans sa signification primitive, désigne proprement le souffle ou le vent[75] ; la mobilité est donc considérée comme la nature caractéristique de cet élément, qui est le premier différencié à partir de l'Éther primordial (et qui est encore neutre comme celui-ci, la polarisation extérieure ne devant apparaître que dans la dualité en mode complémentaire du Feu et de l'Eau). En effet, cette première différenciation nécessite un mouvement complexe, constitué par un ensemble (combinaison ou coordination) de mouvements vibratoires élémentaires, et déterminant une rupture de l'homogénéité du milieu cosmique, en se propageant suivant certaines directions particulières et déterminées à partir de son point d'origine. Dès que cette différenciation a lieu, l'espace ne doit donc plus être regardé comme isotrope ; il peut, au contraire, être rapporté alors à un ensemble de plusieurs directions définies, prises comme axes de coordonnées, et qui, servant à le mesurer dans une portion quelconque de son étendue, et même, théoriquement, dans la totalité de celle-ci, sont ce qu'on appelle les dimensions de l'espace. Ces axes de coordonnées seront (du moins dans la notion ordinaire de l'espace dit « euclidien », qui correspond directement à la perception sensible de l'étendue corporelle) trois diamètres orthogonaux du sphéroïde indéfini qui comprend toute l'étendue de son déploiement, et leur centre pourra être un point quelconque de cette étendue, laquelle sera alors considérée comme le produit du développe-

[74] Cette différenciation implique avant tout l'idée d'une ou plusieurs directions spécialisées dans l'espace, comme nous allons le voir.

[75] Le mot *Vâyu* dérive de la racine verbale *vâ*, aller, se mouvoir (qui s'est conservée jusqu'en français : *il va*, tandis que les racines *i* et *gâ*, qui se rapportent à la même idée, se retrouvent respectivement dans le latin *ire* et dans l'anglais *to go*). Analogiquement, l'air atmosphérique, en tant que milieu entourant notre corps et impressionnant notre organisme, nous est rendu sensible par son déplacement (état cinétique et hétérogène) avant que nous ne percevions sa pression (état statique et homogène). Rappelons que *Aer* (de la racine אד, qui se rapporte plus particulièrement au mouvement rectiligne) signifie, suivant Fabre d'Olivet, « ce qui donne à tout le principe du mouvement ».

ment de toutes les virtualités spatiales contenues dans ce point (principiellement indéterminé). Il importe de remarquer que le point, en lui-même, n'est nullement contenu dans l'espace et ne peut en aucune façon être conditionné par celui-ci, puisque c'est au contraire lui qui crée de son « ipséité » dédoublée ou polarisée en essence et substance[76], ce qui revient à dire qu'il le contient en puissance ; c'est l'espace qui procède du point, et non le point qui est déterminé par l'espace ; mais, secondairement (toute manifestation ou modification extérieure n'étant que contingente et accidentelle par rapport à sa « nature intime »), le point se détermine lui-même dans l'espace pour réaliser l'extension actuelle de ses potentialités d'indéfinie multiplication (de lui-même par lui-même). On peut encore dire que ce point primordial et principiel remplit tout l'espace par le déploiement de ses possibilités (envisagées en mode actif dans le point lui-même « effectuant » dynamiquement l'étendue, et en mode passif dans cette même étendue réalisée statiquement) ; il se situe seulement dans cet espace lorsqu'il est considéré dans chaque position particulière qu'il est susceptible d'occuper, c'est-à-dire dans celle de ses modifications qui correspond précisément à chacune de ses possibilités spéciales. Ainsi, l'étendue existe déjà à l'état potentiel dans le point lui-même ; elle commence d'exister à l'état actuel seulement dès que ce point, dans sa manifestation première, s'est en quelque sorte dédoublé pour se placer en face de lui-même, car on peut alors parler de la distance élémentaire entre deux points (bien que ceux-ci ne soient en principe et en essence qu'un seul et même point), tandis que, lorsqu'on ne considérait qu'un point unique (ou plutôt lorsqu'on ne considérait le point que sous l'aspect de l'unité principielle), il ne pouvait évidemment pas être question de distance. Cependant, il faut bien remarquer que la distance élémentaire n'est que ce qui correspond à ce dédoublement dans le domaine de la représentation spatiale

[76] Dans le champ de manifestation considéré, l'essence est représentée comme le centre (point initial), et la substance comme la circonférence (surface indéfinie d'expansion terminale de ce point) ; cf. la signification hiéroglyphique de la particule hébraïque אֵת, formée des deux lettres extrêmes de l'alphabet.

ou géométrique (qui n'a pour nous que le caractère d'un symbole) ; métaphysiquement, si l'on regarde le point comme représentant l'Être dans son unité et son identité principielles, c'est-à-dire *Âtmâ* en dehors de toute condition spéciale (ou détermination) et de toute différenciation, ce point lui-même, son extériorisation (qui peut être considérée comme son image, dans laquelle il se réfléchit), et la distance qui les joint (en même temps qu'elle les sépare), et qui marque la relation existant entre l'un et l'autre (relation qui implique un rapport de causalité, indiqué géométriquement par le sens de la distance, envisagée comme segment « dirigé », et allant du point-cause vers le point-effet), correspondent respectivement aux trois termes du ternaire que nous avons eu à distinguer dans l'Être considéré comme se connaissant lui-même (c'est-à-dire en *Buddhi*), termes qui, en dehors de ce point de vue, sont parfaitement identiques entre eux, et qui sont désignés comme *Sat*, *Chit* et *Ananda*.

Nous disons que le point est le symbole de l'Être dans son Unité ; ceci peut, en effet, se concevoir de la façon suivante : si l'étendue à une dimension, ou la ligne, est mesurée quantitativement par un nombre *a*, la mesure quantitative de l'étendue à deux dimensions, ou de la surface, sera de la forme a^2, et celle de l'étendue à trois dimensions, ou du volume, sera de la forme a^3. Ainsi, ajouter une dimension à l'étendue équivaut à augmenter d'une unité l'exposant de la quantité correspondante (qui est la mesure de cette étendue), et, inversement, enlever une dimension à l'étendue équivaut à diminuer ce même exposant d'une unité ; si l'on supprime la dernière dimension, celle de la ligne (et, par suite, la dernière unité de l'exposant), géométriquement, il reste le point, et, numériquement, il reste a^0, c'est-à-dire, au point de vue algébrique, l'unité elle-même, ce qui identifie bien quantitativement le point de cette unité. C'est donc une erreur de croire, comme le font certains, que le point ne peut correspondre numériquement qu'à zéro, car il est déjà une affirmation, celle de l'Être pur et simple (dans toute son universalité) ; sans doute, il n'a aucune dimension, parce que, en lui-même, il n'est point situé dans l'espace, qui, comme nous l'avons dit, contient seule-

ment l'indéfinité de ses manifestations (ou de ses déterminations particulières) ; n'ayant aucune dimension, il n'a évidemment, par là même, aucune forme non plus ; mais dire qu'il est informel ne revient nullement à dire qu'il n'est rien (car c'est ainsi que le zéro est considéré par ceux qui lui assimilent le point), et d'ailleurs, quoique sans forme, il contient en puissance l'espace, qui, réalisé en acte, sera à son tour le contenant de toutes les formes (dans le monde physique tout au moins)[77].

Nous avons dit que l'étendue existe en acte dès que le point s'est manifesté en s'extériorisant, puisqu'il l'a réalisé par là même ; mais il ne faudrait pas croire que ceci assigne à l'étendue un commencement temporel, car il ne s'agit que d'un point de départ purement logique, d'un principe idéal de l'étendue comprise dans l'intégralité de son extension (et non limitée à la seule étendue corporelle)[78]. Le temps intervient seulement lorsqu'on envisage les deux positions du point comme successives, alors que, d'autre part, la relation de causalité qui existe entre elles implique leur simultanéité ; c'est aussi en tant que l'on envisage cette première différenciation sous l'aspect de la succession, c'est-à-dire en mode temporel, que la distance qui en résulte (comme intermédiaire entre le point principiel et sa réflexion extérieure, le premier étant supposé s'être immédiatement situé par rapport à la seconde)[79] peut être regardée comme mesurant l'amplitude du mouvement vibratoire élémentaire dont nous avons parlé précédemment.

Cependant, sans la coexistence de la simultanéité avec la succession, le mouvement lui-même ne serait pas possible, car, alors,

---

[78] Cette étendue corporelle est la seule que connaissent les astronomes, et encore ne peuvent-ils, par leurs méthodes d'observation, en étudier qu'une certaine portion ; c'est d'ailleurs ce qui produit chez eux l'illusion de la prétendue « infinité de l'espace », car ils sont portés, par l'effet d'une véritable myopie intellectuelle qui paraît inhérente à toute science analytique, à considérer comme « à l'infini » (*sic*) tout ce qui dépasse la portée de leur expérience sensible, et qui n'est pourtant en réalité, par rapport à eux et au domaine qu'ils étudient, que du simple indéfini.

ou le point mobile (ou du moins considéré comme tel au cours de son processus de modification) serait là où il n'est pas, ce qui est absurde, ou il ne serait nulle part, ce qui revient à dire qu'il n'y aurait actuellement aucun espace où le mouvement puisse se produire en fait[80]. C'est à cela que se réduisent en somme tous les arguments qui ont été émis contre la possibilité du mouvement, notamment par certains philosophes grecs ; cette question est d'ailleurs de celles qui embarrassent le plus les savants et les philosophes modernes. Sa solution est pourtant fort simple, et elle réside précisément, comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs, dans la coexistence de la succession et de la simultanéité : succession dans les modalités de la manifestation, à l'état actuel, mais simultanéité en principe, à l'état potentiel, rendant possible l'enchaînement logique des causes et des effets (tout effet étant impliqué et contenu en puissance dans sa cause, qui n'est en rien affectée ou modifiée par l'actualisation de cet effet)[81]. Au point de vue physique, la notion de succession est attachée à la condition temporelle, et celle de simultanéité à la condition spatiale[82] ; c'est le mouvement, résultant, quant à son passage de la puissance à l'acte, de l'union ou de la combinaison de ces deux conditions, qui concilie (ou équilibre) les deux notions correspondantes, en faisant coexister, en mode simultané au point de vue purement spatial (qui est essentiellement statique), un corps avec lui-même

---

[79] Cette localisation implique déjà, d'ailleurs, une première réflexion (précédant celle que nous considérons ici), mais avec laquelle le point principal s'identifie lui-même (en se déterminant) pour en faire le centre effectif de l'étendue en voie de réalisation, et de laquelle il se réfléchit, par suite, dans tous les autres points (purement virtuels par rapport à lui) de cette étendue qui est son champ de manifestation.

[80] Effectivement, le point est « quelque part » dès qu'il s'est situé ou déterminé dans l'espace (sa potentialité en mode passif) pour le réaliser c'est-à-dire le faire passer de puissance en acte, et dans cette réalisation même, que tout mouvement, même élémentaire, présuppose nécessairement.

[81] Leibniz semble avoir au moins entrevu cette solution, lorsqu'il formula sa théorie de l'« harmonie préétablie », qui a été généralement fort mal comprise par ceux qui ont voulu en donner des interprétations.

[82] C'est aussi par ces deux notions (tout idéales lorsqu'on les envisage en dehors de ce point de vue spécialisé, sous lequel seul elles nous sont rendues sensibles) que Leibniz définit respectivement le temps et l'espace.

(l'identité étant ainsi conservée à travers toutes les modifications, contrairement à la théorie bouddhiste de la « dissolubilité totale ») en une série indéfinie de positions (qui sont autant de modifications de ce même corps, accidentelles et contingentes par rapport à ce qui constitue sa réalité intime, tant en substance qu'en essence), positions qui sont d'ailleurs successives au point de vue temporel (cinétique dans sa relation avec le point de vue spatial)[83].

D'autre part, puisque le mouvement actuel suppose le temps et sa coexistence avec l'espace, nous sommes amené à formuler la remarque suivante : un corps peut se mouvoir suivant l'une ou l'autre des trois dimensions de l'espace physique, ou suivant une direction qui est combinaison de ces trois dimensions, car, quelle que soit en effet la direction (fixe ou variable) de son mouvement, elle peut toujours se ramener à un ensemble plus ou moins complexe de composantes dirigées suivant les trois axes de coordonnées auxquels est rapporté l'espace considéré ; mais en outre, dans tous les cas, ce corps se meut toujours et nécessairement dans le temps. Par suite, celui-ci deviendra une autre dimension de l'espace si l'on change la succession en simultanéité ; en d'autres termes, supprimer la condition temporelle revient à ajouter une dimension supplémentaire à l'espace physique, dont le nouvel espace ainsi obtenu constitue un prolongement ou une extension. Cette quatrième dimension correspond donc à l'« omniprésence » dans le domaine considéré, et c'est par cette transposition dans le « non-temps » que l'on peut concevoir la « permanente actualité » de l'Univers manifesté ; c'est aussi par là que s'expliquent (en remarquant d'ailleurs que toute modification n'est pas assimilable au mouvement, qui n'est qu'une modification extérieure d'un ordre spécial) tous les phénomènes que l'on

[83] Il est bien évident, en effet, que toutes ces positions coexistent simultanément en tant que lieux situés dans une même étendue, dont elles ne sont que des portions différentes (et d'ailleurs quantitativement équivalentes), toutes également susceptibles d'être occupées par un même corps, qui doit être envisagé statiquement dans chacune de ces positions lorsqu'on la considère isolément par rapport aux autres, d'une part, et aussi, d'autre part, lorsqu'on les considère toutes, dans leur ensemble, en dehors du point de vue temporel.

regarde vulgairement miraculeux ou surnaturels[84], bien à tort, puisqu'ils appartiennent encore au domaine de notre individualité actuelle (dans l'une ou l'autre de ses modalités multiples, car l'individualité corporelle n'en constitue qu'une très faible partie), domaine dont la conception du « temps immobile » nous permet d'embrasser intégralement toute l'indéfinité[85].

Revenons à notre conception du point remplissant toute l'étendue par l'indéfinité de ses manifestations, c'est-à-dire de ses modifications multiples et contingentes ; au point de vue dynamique[86], celles-ci doivent être considérées, dans l'étendue (dont elles sont tous les points), comme autant de centres de force (dont chacun est potentiellement le centre même de l'étendue), et la force n'est pas autre chose que l'affirmation (en mode manifesté) de la volonté de l'Être, symbolisé par le point, cette volonté étant, au sens universel, sa puissance active ou son « énergie pro-

[85] Nous pouvons, à ce propos, ajouter ici une remarque sur la représentation numérique de cette indéfinité (en continuant à l'envisager sous son symbole spatial) : la ligne est mesurée, c'est-à-dire, représentée quantitativement par un nombre a à la première puissance ; comme sa mesure s'effectue d'ailleurs suivant la division décimale prise comme base, on peut poser $a = 10\ n$. Alors, on aura pour la surface : $a^2 = 100\ n^2$, et pour le volume : $a^3 = 1000\ n^3$; pour l'étendue à quatre dimensions, il faudra ajouter encore un facteur a, ce qui donnera : $a^4 = 10000\ n^4$. D'ailleurs, on peut dire que toutes les puissances de 10 sont contenues virtuellement dans sa quatrième puissance, de même que le Dénaire, manifestation complète de l'Unité, est contenu dans le Quaternaire.

[86] Il importe de remarquer que « dynamique » n'est nullement synonyme de « cinétique » ; le mouvement peut être considéré comme la conséquence d'une certaine action de la force (rendant ainsi cette action mesurable, par une traduction spatiale, en permettant de définir son « intensité »), mais il ne peut s'identifier à cette force même ; d'ailleurs, sous d'autres modalités et dans d'autres conditions, la force (ou la volonté) en action produit évidemment tout autre chose que le mouvement, puisque, comme nous l'avons fait remarquer un peu plus haut, celui-ci ne constitue qu'un cas particulier parmi les indéfinités de modifications possibles qui sont comprises dans le monde extérieur, c'est-à-dire dans l'ensemble de la manifestation universelle.

ductrice » (*Shakti*)[87], indissolublement unie à lui-même, et s'exerçant sur le domaine d'activité de l'Être, c'est-à-dire, avec le même symbolisme, sur l'étendue elle-même envisagée passivement, ou au point de vue statique (comme le champ d'action de l'un quelconque de ces centres de force)[88]. Ainsi, dans toutes ses manifestations et dans chacune d'elles, le point peut être regardé (par rapport à ces manifestations) comme se polarisant en mode actif et passif, ou, si l'on préfère, direct et réfléchi[89] ; le point de vue dynamique, actif ou direct, correspond à l'essence, et le point de vue statique, passif ou réfléchi, correspond à la substance[90] ; mais, bien entendu, la considération de ces deux points de vue (complémentaires l'un de l'autre) dans toute modalité de la manifestation n'altère en rien l'unité du point principiel (non plus que de l'Être dont il est le symbole), et ceci permet de concevoir

---

[87] Cette puissance active peut d'ailleurs être envisagée sous différents aspects : comme pouvoir créateur, elle est plus particulièrement appelée *Kriyâ-Shakti*, tandis que *Jnâna-Shakti* est le pouvoir de connaissance, *Ichchhâ-Shakti* le pouvoir de désir, et ainsi de suite, en considérant l'indéfinie multiplicité des attributs manifestés par l'Être dans le monde extérieur, mais sans fractionner aucunement pour cela, dans la pluralité de ces aspects, l'unité de la Puissance Universelle en soi, qui est nécessairement corrélative de l'unité essentielle de l'Être, et impliquée par cette unité même. – Dans l'ordre psychologique, cette puissance active est représentée par אשׁח, « faculté volitive » de אישׁ, l'« homme intellectuel » (voir Fabre d'Olivet, *La Langue hébraïque restituée*).

[88] La Possibilité Universelle, regardée, dans son unité intégrale (mais, bien entendu, quant aux possibilités de manifestation seulement), comme le côté féminin de l'Être (dont le côté masculin est *Purusha*, qui est l'Être lui-même dans son identité suprême et « non agissante » en soi), se polarise donc ici en puissance active (*Shakti*) et puissance passive (*Prakriti*).

[89] Mais cette polarisation reste potentielle (donc tout idéale, et non sensible) tant que nous n'avons pas à envisager le complémentarisme actuel du Feu et de l'Eau (chacun de ceux-ci restant d'ailleurs de même polarisé en puissance) ; jusque-là, les deux aspects actif et passif ne peuvent être dissociés que conceptionnellement, puisque l'air est encore un élément neutre.

[90] Pour tout point de l'étendue, l'aspect statique est réfléchi par rapport à l'aspect dynamique, qui est direct en tant qu'il participe immédiatement de l'essence du point principiel (ce qui implique une identification), mais qui, cependant, est lui-même réfléchi par rapport à ce point considéré en soi, dans son indivisible unité ; il ne faut jamais perdre de vue que la considération de l'activité et de la passivité n'implique qu'une relation ou un rapport entre deux termes envisagés comme réciproquement complémentaires.

nettement l'identité fondamentale de l'essence et de la substance, qui sont, comme nous l'avons dit au début de cette étude, les deux pôles de la manifestation universelle.

L'étendue, considérée sous le point de vue substantiel, n'est point distincte, quant à notre monde physique, de l'Éther primordial (*Akâsha*), tant qu'il ne s'y produit pas un mouvement complexe déterminant une différenciation formelle ; mais l'indéfinité des combinaisons possibles de mouvements donne ensuite naissance, dans cette étendue, à l'indéfinité des formes, se différenciant toutes, ainsi que nous l'avons indiqué, à partir de la forme sphérique originelle. C'est le mouvement qui, au point de vue physique, est le facteur nécessaire de toute différenciation, donc la condition de toutes les manifestations formelles, et aussi, simultanément, de toutes les manifestations vitales, les unes et les autres, dans le domaine considéré, étant pareillement soumises au temps et à l'espace, et supposant, d'autre part, un « substratum » matériel, sur lequel s'exerce cette activité qui se traduit physiquement par le mouvement. Il importe de remarquer que toute forme corporelle est nécessairement vivante, puisque la vie est, aussi bien que la forme, une condition de toute existence physique[91] ; cette vie physique comporte d'ailleurs une indéfinité de degrés, ses divisions les plus générales, à notre point de vue terrestre du moins, correspondant aux trois règnes minéral, végétal et animal (mais sans que les distinctions entre ceux-ci puissent avoir plus qu'une valeur toute relative)[92]. Il résulte de là que, dans ce domaine, une forme quelconque est toujours dans

[91] Il est bien entendu par là même que, réciproquement, la vie, dans le monde physique, ne peut se manifester autrement que dans des formes ; mais ceci ne prouve rien contre l'existence possible d'une vie informelle en dehors de ce monde physique, sans cependant qu'il soit légitime de considérer la vie même dans toute l'indéfinité de son extension, comme étant plus qu'une possibilité contingente comparable à toutes les autres, et intervenant, au même titre que ces autres, dans la détermination de certains états individuels des êtres manifestés, états qui procèdent de certains aspects spécialisés et réfractés de l'Être Universel.

[92] Il est impossible de déterminer des caractères permettant d'établir des distinctions certaines et précises entre ces trois règnes, qui semblent se rejoindre surtout par leurs formes les plus élémentaires, embryonnaires en quelque sorte.

un état de mouvement ou d'activité, qui manifeste sa vie propre, et que c'est seulement par une abstraction conceptuelle qu'elle peut être envisagée statiquement, c'est-à-dire en repos[93].

C'est par la mobilité que la forme se manifeste physiquement et nous est rendue sensible, et, de même que la mobilité est la nature caractéristique de l'Air (*Vâyu*), le toucher est le sens qui lui correspond en propre, car c'est par le toucher que nous percevons la forme d'une façon générale[94]. Cependant, ce sens, en raison de son mode limité de perception, qui s'opère exclusivement par contact, ne peut pas nous donner encore directement et immédiatement la notion intégrale de l'étendue corporelle (à trois dimensions)[95], ce qui appartiendra seulement au sens de la vue ; mais l'existence actuelle de cette étendue est déjà supposée ici par celle de la forme, puisqu'elle conditionne la manifestation de cette dernière, du moins dans le monde physique[96].

---

[93] On voit suffisamment par là ce qu'il faut penser, au point de vue physique, du prétendu « principe de l'inertie de la matière » : la matière véritablement inerte, c'est-à-dire dénuée de toute attribution ou propriété actuelle, donc indistincte et indifférenciée, pure puissance passive et réceptive sur laquelle s'exerce une activité dont elle n'est point cause, n'est, nous le répétons, que conceptible en tant qu'on l'envisage séparément de cette activité dont elle n'est que le « substratum » et de laquelle elle tient toute réalité actuelle ; et c'est cette activité (à laquelle elle ne s'oppose, pour lui fournir un support, que par l'effet d'une réflexion contingente qui ne lui donne aucune réalité indépendante) qui, par réaction (en raison de cette réflexion même), en fait, dans les conditions spéciales de l'existence physique, le lieu de tous les phénomènes sensibles (ainsi d'ailleurs que d'autres phénomènes qui ne rentrent pas dans les limites de perception de nos sens), le milieu substantiel et plastique de toutes les modifications corporelles.

[94] Il est bon de remarquer à ce propos que les organes du toucher sont répartis sur toute la superficie (extérieure et intérieure) de notre organisme qui se trouve en contact avec le milieu atmosphérique.

[95] Le contact ne pouvant s'opérer qu'entre des surfaces (en raison de l'impénétrabilité de la matière physique, propriété sur laquelle nous aurons à revenir par la suite) la perception qui en résulte ne peut donc donner d'une façon immédiate que la notion de surface, dans laquelle interviennent seulement deux dimensions de l'étendue.

[96] Nous ajoutons toujours cette restriction pour ne limiter en rien les possibilités indéfinies de combinaisons des diverses conditions contingentes d'existence, et en particulier de celles de l'existence corporelle, qui ne se trouvent réunies d'une façon nécessairement constante que dans le domaine de cette modalité spéciale.

D'autre part, en tant que l'Air procède de l'Éther, le son est aussi sensible en lui ; comme le mouvement différencié implique, ainsi que nous l'avons établi plus haut, la distinction des directions de l'espace, le rôle de l'Air dans la perception du son, à part sa qualité de milieu dans lequel s'amplifient les vibrations éthériques, consistera principalement à nous faire reconnaître la direction suivant laquelle ce son est produit par rapport à la situation actuelle de notre corps. Dans les organes physiologiques de l'ouïe, la partie qui correspond à cette perception de la direction (perception qui, d'ailleurs, ne devient effectivement complète qu'avec et par la notion de l'étendue à trois dimensions) constitue ce qu'on appelle les « canaux semi-circulaires », lesquels sont précisément orientés suivant les trois dimensions de l'espace physique[97].

Enfin, à un point de vue autre que celui des qualités sensibles, l'Air est le milieu substantiel dont procède le souffle vital (*prâna*) ; c'est pourquoi les cinq phases de la respiration et de l'assimilation, qui sont des modalités ou des aspects de celui-ci, sont, dans leur ensemble, identifiées à *Vâyu*. C'est là le rôle particulier de l'Air en ce qui concerne la vie ; nous voyons donc que, pour cet élément comme pour le précédent, nous avons bien eu à considérer, ainsi que nous l'avions prévu, la totalité des cinq conditions de l'existence corporelle et leurs relations ; il en sera encore de même pour chacun des trois autres éléments, qui procèdent des deux premiers, et dont nous allons parler maintenant[98].

Notes du chapitre

[70] Ceci est très clairement exprimé dans le symbolisme biblique : en ce qui concerne l'application cosmogonique spéciale au monde physique, *Qaïn* (« le fort et puissant transformateur, celui qui centralise, saisit et assimile à soi ») correspond au temps, *Habel* (« le doux et pacifique libérateur, celui qui dégage et détend, qui évapore, qui fuit le centre ») à l'espace, et *Sheth* (« la base et le fond des choses ») au mouvement (voir les travaux de Fabre d'Olivet).

---

[97] Ceci explique pourquoi il est dit que les directions de l'espace sont les oreilles de *Vaishwânara*.

[98] *Le texte rédigé s'arrête ici.*

La naissance de *Qaïn* précède celle d'*Habel*, c'est-à-dire que la manifestation perceptible du temps précède (logiquement) celle de l'espace, de même que le son est la qualité sensible qui se développe la première ; le meurtre d'*Habel* par *Qaïn* représente alors la destruction apparente, dans l'extériorité des choses, de la simultanéité par la succession ; la naissance de *Sheth* est consécutive à ce meurtre, comme conditionnée par ce qu'il représente, et cependant *Sheth*, ou le mouvement, ne procède point en lui-même de *Qaïn* et d'*Habel*, ou du temps et de l'espace, bien que sa manifestation soit une conséquence de l'action de l'un sur l'autre (en regardant alors l'espace comme passif par rapport au temps) ; mais, comme eux, il naît d'*Adam* lui-même, c'est-à-dire qu'il procède aussi directement qu'eux de l'extériorisation des puissances de l'Homme Universel, qui l'a, comme le dit Fabre d'Olivet, « généré, au moyen de sa faculté assimilatrice, en son ombre réfléchie ». Le temps, sous ses trois aspects de passé, de présent et du futur, unit entre elles toutes les modifications, considérées comme successives, de chacun des êtres qu'il conduit, à travers le Courant des Formes, vers la Transformation finale ; ainsi, *Shiva*, sous l'aspect de *Mahâdêva*, ayant les trois yeux et tenant le *trishûla* (trident), se tient au centre de la Roue des Choses. L'espace, produit par l'expansion des potentialités d'un point principiel et central, fait coexister dans son unité la multiplicité des choses, qui, considérées (extérieurement et analytiquement) comme simultanées, sont toutes contenues en lui et pénétrées par l'Éther qui le remplit entièrement ; de même, *Vishnu*, sous l'aspect de *Vâsudêva*, manifeste les choses, les pénétrant dans leur essence intime, par de multiples modifications, réparties sur la circonférence de la Roue des Choses, sans que l'unité de son Essence suprême en soit altérée (cf. *Bhagavad-Gita*, X). Enfin, le mouvement, ou mieux la « mutation » est la loi de toute modification ou diversification dans le manifesté, loi cyclique et évolutive, qui manifeste *Prajâpati*, ou *Brahmâ* considéré comme « le Seigneur des Créatures », en même temps qu'il en est « le Substanteur et le Sustenteur organique ».

[77] On peut même se rendre compte d'une façon tout élémentaire du développement des potentialités spatiales contenues dans le point, en remarquant que le déplacement du point engendre la ligne, que celui de la ligne engendre de même la surface, et que celui de la surface engendre à son tour le volume. Seulement, ce point de vue présuppose la réalisation de l'étendue, et même de l'étendue à trois dimensions, car chacun des éléments que l'on y considère successivement ne peut évidemment produire le suivant qu'en se mouvant dans une dimension qui lui est actuellement extérieure (et par rapport à laquelle il était déjà situé) ; au contraire, tous ces éléments sont réalisés simultanément (le temps n'intervenant plus alors) dans et par le déploiement originel du sphéroïde indéfini et non fermé que nous avons considéré, déploiement qui s'effectue d'ailleurs, non dans un espace actuel (quel qu'il soit), mais dans un pur vide dépourvu de toute attribution positive, et qui n'est aucunement productif par lui-même, mais qui, en puissance passive,

est plein de tout ce que le point contient en puissance active (étant ainsi, en quelque sorte, l'aspect négatif de ce dont le point est l'aspect positif). Ce vide, ainsi rempli d'une façon originellement homogène et isotrope par les virtualités du point principiel, sera le milieu (ou, si l'on veut le « lieu géométrique ») de toutes les modifications et différenciations ultérieures de celui-ci, étant ainsi, par rapport, à la manifestation universelle, ce que l'Éther est spécialement pour notre monde physique. Envisagé de cette façon, et dans cette plénitude qu'il tient intégralement de l'expansion (en mode d'extériorité) des puissances actives du point (qui sont elles-mêmes tous les éléments de cette plénitude), il est (sans lequel il ne serait pas, puisque le vide ne peut être conçu que comme « non entité »), et, par là, il se différencie entièrement du « vide universel » (sarwa-shûnya) dont parlent les Bouddhistes, qui, prétendant d'ailleurs l'identifier à l'Éther, regardent celui-ci comme « non substantiel », et, par suite, ne le comptent pas comme un des éléments corporels. D'ailleurs, le véritable « vide universel » ne serait pas ce vide que nous venons d'envisager, et qui est susceptible de contenir toutes les possibilités de l'Être (symbolisé spatialement par les virtualités du point), mais, bien au contraire, tout ce qui est en dehors de celui-ci, et où il ne peut plus, en aucune façon être question d'« essence » ni de « substance ». Ce serait alors le Non-Être (ou le zéro métaphysique), ou plus exactement un aspect de celui-ci, qui, d'ailleurs, est plein de tout ce qui, dans la Possibilité totale, n'est susceptible d'aucun développement en mode extérieur ou manifesté, et qui par cela même, est absolument inexprimable.

[84] Il y a des faits qui ne paraissent inexplicables que parce qu'on ne sort pas, pour en chercher l'explication, des conditions ordinaires du temps physique ; ainsi, la reconstitution subite des tissus organiques lésés, que l'on constate dans certains cas regardés comme « miraculeux », ne peut pas être naturelle, dit-on, parce qu'elle est contraire aux lois physiologiques de la régénération de ces tissus, laquelle s'opère par des générations (ou bipartitions) multiples et *successives* de cellules, ce qui exige nécessairement la collaboration du temps. D'abord, il n'est pas prouvé qu'une reconstitution de ce genre, si subite soit-elle, soit réellement *instantanée*, c'est-à-dire, ne demande effectivement *aucun temps* pour se produire, et il est possible que, dans certaines circonstances, la multiplication des cellules soit simplement rendue beaucoup plus rapide qu'elle ne l'est dans les cas normaux, au point de ne plus exiger qu'une durée moindre que toute mesure appréciable à notre perception sensible. Ensuite, en admettant même qu'il s'agisse bien d'un phénomène véritablement *instantané*, il est encore possible que, dans certaines conditions particulières, différentes des conditions ordinaires, mais néanmoins tout aussi naturelles, ce phénomène s'accomplisse en effet *hors du temps* (ce qu'implique l'« instantanéité » en question, qui, dans les cas considérés, équivaut à la *simultanéité* des bipartitions cellulaires multiples, ou du moins se traduit ainsi dans sa correspondance corporelle ou physiologique), ou, si l'on préfère, qu'il s'accomplisse *dans le « non-temps »*, alors que, dans

les conditions ordinaires, il s'accomplit *dans le temps*. Il n'y aurait plus aucun miracle pour celui qui pourrait comprendre dans son vrai sens et résoudre cette question, beaucoup plus paradoxale en apparence qu'en réalité : « Comment, tout en vivant *dans le présent*, peut-on faire en sorte qu'un événement quelconque qui s'est produit *dans le passé* n'ait pas eu lieu ? » Et il est essentiel de remarquer que ceci (qui n'est pas plus impossible *a priori* que d'empêcher *présentement* la réalisation d'un événement *dans le futur*, puisque le rapport de succession n'est pas un rapport causal) ne suppose aucunement un retour dans le passé en tant que tel (retour qui serait une impossibilité manifeste, comme le serait également un transport dans le futur en tant que tel), puisqu'il n'y a évidemment ni passé, ni futur par rapport à l'« éternel présent ».

Troisième partie: de quelques erreurs modernes

Chapitre premier - Du prétendu « empirisme » des anciens[99]

Nous avons déjà, en maintes occasions, expliqué la différence fondamentale existant dans la nature des sciences chez les anciens et chez les modernes, différence qui est celle des sciences traditionnelles et des sciences profanes ; mais c'est là une question sur laquelle tant d'erreurs sont répandues qu'on ne saurait y revenir avec trop d'insistance. C'est ainsi que nous voyons souvent affirmer, comme une chose qui ne saurait faire aucun doute, que la science des anciens était purement « empirique », ce qui, au fond, revient à dire qu'elle n'était pas même une science à proprement parler, mais seulement une sorte de connaissance toute pratique et utilitaire. Or il est facile de constater que, tout au contraire, les préoccupations de cet ordre n'ont jamais tenu tant de place que chez les modernes, et aussi, sans même remonter plus loin que l'antiquité dite « classique », que tout ce qui relevait de l'expérimentation était considéré par les anciens comme ne pouvant constituer qu'une connaissance d'un degré très inférieur. Nous ne voyons pas très bien comment tout cela peut se concilier avec la précédente affirmation ; et, par une singulière inconséquence, ceux mêmes qui formulent celle-ci ne manquent presque jamais, par ailleurs, de reprocher aux anciens leur dédain de l'expérience !

La source de l'erreur dont il s'agit, comme d'une multitude d'autres, c'est la conception « évolutionniste » ou « progressiste » : on veut, en vertu de celle-ci, que toute connaissance ait commencé par être à un état rudimentaire, à partir duquel elle se serait développée et élevée peu à peu ; on postule une sorte de grossière simplicité primitive, qui, bien entendu, ne peut être

[99] *Le Voile d'Isis*, juillet 1934.

l'objet d'aucune constatation ; et l'on prétend tout faire partir d'en bas, comme s'il n'était pas contradictoire d'admettre que le supérieur puisse sortir de l'inférieur. Une telle conception n'est pas simplement une erreur quelconque, mais constitue proprement une « contre-vérité » ; nous voulons dire par là qu'elle va exactement au rebours de la vérité, par un étrange renversement qui est bien caractéristique de l'esprit moderne. La vérité, c'est qu'il y a eu au contraire, depuis les origines, une sorte de dégradation ou de « descente » continuelle, allant de la spiritualité vers la matérialité, c'est-à-dire du supérieur vers l'inférieur, et se manifestant dans tous les domaines de l'activité humaine, et que de là sont nées, à des époques assez récentes, les sciences profanes, séparées de tout principe transcendant, et justifiées uniquement par les applications pratiques auxquelles elles donnent lieu, car c'est là, en somme, tout ce qui intéresse l'homme moderne, qui ne se soucie guère de connaissance pure, et qui, en parlant des anciens comme nous le disions tout à l'heure, ne fait que leur attribuer ses propres tendances[100], parce qu'il ne conçoit même pas qu'ils aient pu en avoir de toutes différentes, pas plus qu'il ne conçoit qu'il puisse exister des sciences tout autres, par leur objet et par leur méthode, que celles qu'il cultive lui-même de façon exclusive.

Cette même erreur implique aussi l'« empirisme » entendu au sens où ce mot désigne une théorie philosophique, c'est-à-dire l'idée, très moderne aussi, que toute connaissance dérive entièrement de l'expérience, et plus précisément de l'expérience sensible ; ce n'est d'ailleurs là, en réalité, qu'une des formes de l'affirmation que tout vient d'en bas. Il est clair que, en dehors de cette idée préconçue, il n'y a aucune raison de supposer que le premier état de toute connaissance a dû être un état « empirique » ; ce rapprochement entre les deux sens du même mot n'a certes rien de fortuit, et nous pourrions dire que c'est l'« empirisme » philosophique des modernes qui les porte à attribuer aux an-

[100] C'est par une illusion du même genre que les modernes, parce qu'ils sont mus surtout par des motifs « économiques », prétendent expliquer tous les événements historiques en les rapportant à des causes de cet ordre.

ciens un « empirisme » de fait. Or nous devons avouer que nous n'avons jamais pu arriver à comprendre même la possibilité d'une telle conception, tellement elle nous paraît aller à l'encontre de toute évidence : qu'il y ait des connaissances qui ne viennent point des sens, c'est là, purement et simplement, une question de fait ; mais les modernes, qui prétendent ne s'appuyer que sur les faits, les méconnaissent ou les nient volontiers quand ils ne s'accordent pas avec leurs théories. En somme, l'existence de cette conception « empiriste » prouve simplement, chez ceux qui l'ont émise et chez ceux qui l'acceptent, la disparition complète de certaines facultés d'ordre supra-sensible, à commencer, cela va de soi, par la pure intuition intellectuelle[101].

Les sciences telles que les comprennent les modernes, c'est-à-dire les sciences profanes, ne supposent effectivement, d'une façon générale, rien de plus ni d'autre qu'une élaboration rationnelle de données sensibles ; ce sont donc elles qui sont véritablement « empiriques » quant à leur point de départ ; et l'on pourrait dire que les modernes confondent indûment ce point de départ de leurs sciences avec l'origine de toute science. Encore y a-t-il parfois, même dans leurs sciences, comme des vestiges amoindris ou altérés de connaissances anciennes, dont la nature réelle leur échappe ; et nous pensons surtout ici aux sciences mathématiques, dont les notions essentielles ne sauraient être tirées de l'expérience sensible ; les efforts de certains philosophes pour expliquer « empiriquement » l'origine de ces notions sont parfois d'un comique irrésistible ! Et, si certains sont tentés de protester quand nous parlons d'amoindrissement ou d'altération, nous leur demanderons de comparer à cet égard, par exemple, la science traditionnelle des nombres à l'arithmétique profane ; ils pourront sans doute assez facilement comprendre par là ce que nous voulons dire.

---

[101] Disparition de ces facultés quant à leur exercice effectif, bien entendu, car elles subsistent malgré tout à l'état latent en tout être humain ; mais cette sorte d'atrophie peut atteindre un tel degré que leur manifestation devienne complètement impossible, et c'est bien là ce que nous constatons chez la grande majorité de nos contemporains.

D'ailleurs, la plupart des sciences profanes ne doivent réellement leur origine qu'à des débris ou, pourrait-on dire, à des résidus de sciences traditionnelles incomprises : nous avons cité ailleurs, comme particulièrement caractéristique, l'exemple de la chimie, issue, non point de l'alchimie véritable, mais de sa dénaturation par les « souffleurs », c'est-à-dire par des profanes qui, ignorant le vrai sens des symboles hermétiques, les prirent dans une acception grossièrement littérale. Nous avons cité aussi le cas de l'astronomie, qui ne représente que la partie matérielle de l'ancienne astrologie, isolée de tout ce qui constituait l'« esprit » de cette science, et qui est irrémédiablement perdu pour les modernes, lesquels s'en vont répétant niaisement que l'astronomie fut découverte, de façon tout « empirique », par des « bergers chaldéens », sans se douter que le nom des Chaldéens était en réalité la désignation d'une caste sacerdotale ! On pourrait multiplier les exemples du même genre, établir une comparaison entre les cosmogonies sacrées et la théorie de la « nébuleuse » et autres hypothèses similaires, ou encore, dans un autre ordre d'idées, montrer la dégénérescence de la médecine à partir de son ancienne dignité d'« art sacerdotal », et ainsi de suite. La conclusion serait toujours la même : des profanes se sont emparés illégitimement de fragments de connaissances dont ils ne pouvaient saisir ni la portée ni la signification, et ils en ont formé des sciences soi-disant indépendantes, qui valent tout juste ce qu'ils valaient eux-mêmes ; la science moderne, qui est sortie de là, n'est donc proprement que la science des ignorants[102].

Les sciences traditionnelles, comme nous l'avons dit bien souvent, sont essentiellement caractérisées par leur rattachement aux principes transcendants, dont elles dépendent strictement à titre d'applications plus ou moins contingentes, et c'est bien là tout le contraire de l'« empirisme » ; mais les principes échappent nécessairement aux profanes, et c'est pourquoi ceux-ci, fussent-ils des savants modernes, ne peuvent jamais être au

[102] Par une curieuse ironie des choses, le « scientisme » de notre époque tient pardessus tout à se proclamer « laïque », sans s'apercevoir que c'est là, tout simplement, l'aveu explicite de cette ignorance.

fond que des « empiriques ». Depuis que, par suite de la dégradation à laquelle nous faisions allusion précédemment, les hommes ne sont plus tous pareillement qualifiés pour toute connaissance, c'est-à-dire tout au moins depuis le début du *Kali-Yuga*, il y a forcément des profanes ; mais, pour que leur science tronquée et faussée ait pu se faire prendre au sérieux et se donner pour ce qu'elle n'est pas, il a fallu que la vraie connaissance disparaisse, avec les organisations initiatiques qui étaient chargées de la conserver et de la transmettre, et c'est là précisément ce qui est arrivé dans le monde occidental au cours des derniers siècles.

Nous ajouterons encore que, dans la façon dont les modernes envisagent les connaissances des anciens, on voit apparaître nettement cette négation de tout élément « supra-humain » qui fait le fond de l'esprit antitraditionnel, et qui n'est, somme toute, qu'une conséquence directe de l'ignorance profane. Non seulement on réduit tout à des proportions purement humaines, mais, du fait de ce renversement de toutes choses qu'entraîne la conception « évolutionniste », on va jusqu'à mettre de l'« infra-humain » à l'origine ; et le plus grave est que, aux yeux de nos contemporains, ces choses semblent aller de soi : on en est arrivé à les énoncer comme si elles ne pouvaient pas même être contestées, et à présenter comme des « faits » les hypothèses les moins fondées, parce qu'on n'a même plus l'idée qu'il puisse en être autrement ; c'est là le plus grave, disons-nous, parce que c'est ce qui peut faire craindre que, parvenue à un tel point, la déviation de l'esprit moderne ne soit tout à fait irrémédiable.

Ces considérations pourront encore aider à comprendre pourquoi il est absolument vain de chercher à établir un accord ou un rapprochement quelconque entre les connaissances traditionnelles et les connaissances profanes, et pourquoi les premières n'ont pas à demander aux secondes une « confirmation » dont, en elles-mêmes, elles n'ont d'ailleurs nul besoin. Si nous y insistons, c'est que nous savons combien cette façon de voir est répandue aujourd'hui chez ceux qui ont quelque idée des doctrines traditionnelles, mais une idée « extérieure », si l'on peut dire, et insuffisante pour leur permettre d'en pénétrer la nature pro-

fonde, ainsi que pour les empêcher d'être illusionnés par le prestige trompeur de la science moderne et de ses applications pratiques. Ceux-là, en mettant ainsi sur le même plan des choses qui ne sont nullement comparables, ne perdent pas seulement leur temps et leurs efforts ; ils risquent encore de s'égarer et d'égarer les autres dans toutes sortes de fausses conceptions ; et les multiples variétés de l'« occultisme » sont là pour montrer que ce danger n'est que trop réel.

Chapitre II - La diffusion de la connaissance et l'esprit moderne[103]

Nous avons eu déjà plus d'une occasion de dire ce que nous pensons des tendances modernes à la « propagande » et à la « vulgarisation », et de l'incompréhension qu'elles impliquent à l'égard de la véritable connaissance ; aussi n'avons-nous pas l'intention de revenir encore une fois sur les inconvénients multiples que présente, d'une façon générale, la diffusion inconsidérée d'une « instruction » qu'on prétend distribuer également à tous, sous des formes et par des méthodes identiques, ce qui ne peut aboutir qu'à une sorte de nivellement par le bas : là comme partout à notre époque, la qualité est sacrifiée à la quantité. Encore cette façon d'agir peut-elle trouver une excuse, au moins relative, dans le caractère même de l'instruction profane dont il s'agit, qui ne représente en somme aucune connaissance au vrai sens de ce mot, et qui ne contient absolument rien d'un ordre tant soit peu profond ; ce qui la rend néfaste, c'est surtout qu'elle se fait prendre pour ce qu'elle n'est pas, qu'elle tend à nier tout ce qui la dépasse, et qu'ainsi elle étouffe toutes les possibilités se rapportant à un domaine plus élevé. Mais ce qui est peut-être plus grave encore, et ce sur quoi nous voulons plus particulièrement appeler ici l'attention, c'est que certains croient pouvoir exposer des doctrines traditionnelles en prenant en quelque sorte modèle sur cette même instruction profane, et en leur appliquant des considérations qui ne tiennent aucun compte de la nature même de ces doctrines et des différences essentielles qui existent entre elles et tout ce qui est désigné aujourd'hui sous les noms de « science » et de « philosophie » ; il y a là une pénétration de l'esprit moderne jusque dans ce à quoi il s'oppose radica-

[103] *Études traditionnelles*, mai 1940.

lement par définition même, et il n'est pas difficile de comprendre quelles peuvent en être les conséquences dissolvantes, même à l'insu de ceux qui se font, souvent de bonne foi et sans intention définie, les instruments d'une semblable pénétration.

Nous avons eu tout dernièrement, de ce que nous venons de dire, un exemple assez étonnant sous plus d'un rapport : on ne peut, en effet, se défendre de quelque stupéfaction en voyant affirmer tout d'abord qu'« on a considéré pendant longtemps dans l'Inde que certains aspects de l'enseignement vêdântique devaient être tenus secrets », que « la vulgarisation de certaines vérités était réputée comme dangereuse », et qu'« on avait même interdit d'en parler hors d'un petit cercle d'initiés ». On comprendra facilement que nous ne voulions citer aucun nom, car ce cas n'a pour nous que la valeur d'un exemple servant à « illustrer » une certaine mentalité ; mais il faut dire du moins, pour expliquer notre étonnement, que ces assertions proviennent, non point d'un orientaliste ou d'un théosophiste quelconque, mais d'un Hindou de naissance. Or, s'il est un pays où l'on a toujours considéré que le côté théorique des doctrines (car il est bien entendu qu'il ne s'agit aucunement là de la « réalisation » et de ses moyens propres) pouvait être exposé sans autre réserve que celle de l'inexprimable, c'est bien précisément l'Inde ; et de plus, étant donné la constitution même de l'organisation traditionnelle hindoue, on ne voit pas du tout qui pourrait y avoir qualité pour interdire de parler de telle ou telle chose ; en fait, cela ne peut se produire que là où il y a une distinction nettement tranchée entre ésotérisme et exotérisme, ce qui n'est pas le cas pour l'Inde. On ne peut pas dire non plus que la « vulgarisation » des doctrines soit dangereuse ; elle serait plutôt simplement inutile, si toutefois elle était possible ; mais, en réalité, les vérités de cet ordre résistent par leur nature même à toute « vulgarisation » ; si clairement qu'on les expose, ne les comprennent que ceux qui sont qualifiés pour les comprendre, et, pour les autres, elles sont comme si elles n'existaient pas. On sait d'ailleurs assez ce que nous pensons nous-même des prétendus « secrets » chers aux pseudo-ésotéristes : une réserve dans l'ordre théorique ne peut

être justifiée que par des considérations de simple opportunité, donc par des raisons purement contingentes ; et un secret extérieur quelconque ne peut jamais avoir au fond que la valeur d'un symbole, et aussi, parfois, celle d'une « discipline » qui peut n'être pas sans profit… Mais la mentalité moderne est ainsi faite qu'elle ne peut souffrir aucun secret ni même aucune réserve ; ce sont là des choses dont la portée et la signification lui échappent entièrement, et à l'égard desquelles l'incompréhension engendre tout naturellement l'hostilité ; et pourtant le caractère proprement monstrueux d'un monde où tout serait devenu « public » (nous disons « serait », car, en fait, nous n'en sommes pas encore là malgré tout) est tel qu'il mériterait à lui seul une étude spéciale ; mais ce n'est pas le moment de nous livrer à certaines « anticipations » peut-être trop faciles, et nous dirons seulement que nous ne pouvons que plaindre les hommes qui sont tombés assez bas pour être capables, littéralement aussi bien que symboliquement, de vivre dans des « ruches de verre ».

Reprenons la suite de nos citations : « Aujourd'hui, on ne tient plus compte de ces restrictions ; le niveau moyen de la culture s'est élevé et les esprits ont été préparés à recevoir l'enseignement intégral. » C'est ici qu'apparaît aussi nettement que possible la confusion avec l'instruction profane, désignée par ce terme de « culture » qui est en effet devenu de nos jours, une de ses dénominations les plus habituelles ; c'est là quelque chose qui n'a pas le moindre rapport avec l'enseignement traditionnel ni avec l'aptitude à le recevoir ; et au surplus, comme la soi-disant élévation du « niveau moyen » a pour contrepartie inévitable la disparition de l'élite intellectuelle, on peut bien dire que cette « culture » représente exactement le contraire d'une préparation à ce dont il s'agit. Nous nous demandons d'ailleurs comment un Hindou peut ignorer complètement à quel point du *Kali-Yuga* nous en sommes présentement, allant jusqu'à dire que « les temps sont venus où le système entier du *Vêdânta* peut être exposé publiquement », alors que la moindre connaissance des lois cycliques oblige au contraire à dire qu'ils y sont moins favorables que jamais ; et, s'il n'a jamais pu être « mis à la portée du commun des hommes »,

pour lequel il n'est d'ailleurs pas fait, ce n'est certes pas aujourd'hui qu'il le pourra, car ce « commun des hommes » n'a jamais été aussi totalement incompréhensif. Du reste, la vérité est que, pour cette raison même, tout ce qui représente une connaissance traditionnelle d'ordre vraiment profond, et qui correspond par là à ce que doit impliquer un « enseignement intégral », se fait de plus en plus difficilement accessible, et cela partout ; devant l'envahissement de l'esprit moderne et profane, il est trop évident qu'il ne saurait en être autrement ; comment donc peut-on méconnaître la réalité au point d'affirmer tout l'opposé, et avec autant de tranquillité que si l'on énonçait la plus incontestable des vérités ?

Les raisons mises en avant pour expliquer l'intérêt qu'il peut y avoir actuellement à répandre l'enseignement vêdantique ne sont pas moins extraordinaires : on fait valoir en premier lieu, à cet égard, « le développement des idées sociales et des institutions politiques » ; même si c'est vraiment un « développement » (et il faudrait en tout cas préciser en quel sens), c'est encore là quelque chose qui n'a pas plus de rapport avec la compréhension d'une doctrine métaphysique que n'en a la diffusion de l'instruction profane ; il suffit d'ailleurs de voir, dans n'importe quel pays d'Orient, combien les préoccupations politiques, là où elles se sont introduites, nuisent à la connaissance des vérités traditionnelles, pour penser qu'il serait plus justifié de parler d'une incompatibilité, tout au moins de fait, que d'un accord possible entre ces deux « développements ». Nous ne voyons vraiment pas quels liens la « vie sociale », au sens purement profane où la conçoivent les modernes, pourrait bien avoir avec la spiritualité ; elle en avait, au contraire, quand elle s'intégrait à une civilisation traditionnelle, mais c'est précisément l'esprit moderne qui les a détruits, ou qui vise à les détruire là où ils subsistent encore ; alors, que peut-on bien attendre d'un « développement » dont le trait le plus caractéristique est d'aller au rebours de toute spiritualité ?

On invoque encore une autre raison : « Par ailleurs, il en est pour le *Vêdânta* comme pour les vérités de la science ; il n'existe

plus aujourd'hui de secret scientifique ; la science n'hésite pas à publier les découvertes les plus récentes. » En effet, cette science profane n'est faite que pour le « grand public », et c'est là en somme toute sa raison d'être ; il est trop clair qu'elle n'est réellement rien de plus que ce qu'elle paraît être, puisque, nous ne pouvons dire par principe, mais plutôt par absence de principe, elle se tient exclusivement à la surface des choses ; assurément, il n'y a là-dedans rien qui vaille la peine d'être tenu secret, ou, pour parler plus exactement, qui mérite d'être réservé à l'usage d'une élite, et d'ailleurs celle-ci n'en aurait que faire. Seulement, quelle assimilation peut-on bien vouloir établir entre les prétendues vérités de la science profane et les enseignements d'une doctrine telle que le *Vêdânta* ? C'est toujours la même confusion, et il est permis de se demander jusqu'à quel point quelqu'un qui la commet avec cette insistance peut avoir la compréhension de la doctrine qu'il veut enseigner ; en tout cas, des assertions de ce genre ne peuvent qu'empêcher cette compréhension chez ceux à qui il s'adresse. Entre l'esprit traditionnel et l'esprit moderne, il ne saurait en réalité y avoir aucun accommodement ; toute concession faite au second est nécessairement aux dépens du premier, et elle ne peut qu'entraîner un amoindrissement de la doctrine, même quand ses conséquences ne vont pas jusqu'à leur aboutissement le plus extrême et aussi le plus logique, c'est-à-dire jusqu'à une véritable déformation.

On remarquera que, en tout ceci, nous ne nous plaçons nullement au point de vue des dangers hypothétiques que pourrait présenter une diffusion générale de la véritable connaissance ; ce que nous affirmons, c'est l'impossibilité pure et simple d'une telle diffusion, surtout dans les conditions actuelles, car le monde n'en a jamais été plus éloigné qu'il ne l'est aujourd'hui. Si cependant l'on voulait à toute force persister à parler de dangers, nous dirions ceci : autrefois, en exposant les vérités doctrinales telles qu'elles sont et sans aucune « vulgarisation », on risquait d'être parfois mal compris ; maintenant, on risque seulement de n'être plus compris du tout ; c'est peut-être en effet moins grave en un

certain sens, si l'on veut, mais nous ne voyons pas trop ce que les partisans de la diffusion peuvent bien y gagner.

Chapitre III - La superstition de la « valeur »[104]

Nous avons, dans quelques-uns de nos ouvrages, dénoncé un certain nombre de « superstitions » spécifiquement modernes, dont le caractère le plus frappant est qu'elles ne reposent en définitive que sur le prestige attribué à un mot, prestige d'autant plus grand que l'idée évoquée par ce mot est, chez la plupart des gens, plus vague et plus inconsistante. L'influence exercée par les mots en eux-mêmes, indépendamment de ce qu'ils expriment ou devraient exprimer, n'a jamais été, en effet, aussi grande qu'à notre époque ; il y a là comme une caricature de la puissance inhérente aux formules rituelles, et ceux qui sont les plus acharnés à nier celle-ci sont aussi, par un singulier « choc en retour », les premiers à se laisser prendre à ce qui n'en est, au fond, qu'une sorte de parodie profane. Il va de soi, d'ailleurs, que cette puissance des formules ou des mots, dans les deux cas, n'est aucunement du même ordre ; celle des formules rituelles, qui se base essentiellement sur la « science sacrée », est quelque chose de pleinement effectif, qui s'exerce réellement dans les domaines les plus différents, suivant les effets qu'on veut en obtenir ; au contraire, celle de leur contrefaçon profane n'est naturellement susceptible, directement tout au moins, que d'une action purement « psychologique » et surtout sentimentale, c'est-à-dire relevant du domaine le plus illusoire de tous ; mais ce n'est pourtant pas à dire pour cela qu'une telle action soit inoffensive, bien loin de là, car ces illusions « subjectives », si insignifiantes qu'elles soient en elles-mêmes, n'en ont pas moins des conséquences très réelles dans toute l'activité humaine ; et, avant tout, elles contribuent grandement à détruire toute véritable intellectualité, ce

[104] *Études traditionnelles*, juin 1940.

qui, du reste, est probablement la principale raison d'être qui leur est assignée dans le « plan » de la subversion moderne.

Les superstitions dont nous parlons varient dans une certaine mesure d'un moment à un autre, car il y a en cela une sorte de « mode », comme en toutes choses à notre époque ; nous ne voulons pas dire par là que, quand il en surgit une nouvelle, elle remplace immédiatement et entièrement les autres, car on peut au contraire constater facilement leur coexistence dans la mentalité contemporaine ; mais la plus récente prend tout au moins une place prédominante et rejette plus ou moins les autres au second plan. Ainsi, dans l'ordre de choses que nous avons plus particulièrement en vue présentement, on peut dire qu'il y eut d'abord la superstition de la « raison », qui atteignit son point culminant vers la fin du XVIIIe siècle, puis celle de la « science » et du « progrès », d'ailleurs étroitement rattachée à la précédente, mais plus spécialement caractéristique du XIXe siècle ; plus récemment encore, on vit apparaître la superstition de la « vie », qui eut un grand succès dans les premières années du siècle actuel. Comme tout change avec une vitesse sans cesse croissante, ces superstitions, tout comme les théories scientifiques et philosophiques auxquelles elles sont peut-être liées d'une certaine façon, semblent « s'user » de plus en plus rapidement ; aussi avons-nous dès maintenant à enregistrer encore la naissance d'une autre superstition nouvelle, celle de la « valeur », qui ne date apparemment que de quelques années, mais qui tend déjà à prendre le pas sur celles qui l'ont précédée.

Nous n'avons certes pas tendance à exagérer l'importance de la philosophie, et surtout de la philosophie moderne, car tout en reconnaissant qu'elle peut être un des facteurs qui agissent plus ou moins sur la mentalité générale, nous pensons qu'elle est loin d'être le plus important, et que même, sous sa forme « systématique », elle représente plutôt un effet qu'une cause ; mais, à ce titre même, elle exprime d'une façon plus nettement définie ce qui existait déjà comme à l'état diffus dans cette mentalité, et, par suite, elle met en évidence, un peu à la manière d'un instrument grossissant, des choses qui autrement pourraient échapper

à l'attention de l'observateur, ou qui tout au moins seraient plus difficiles à discerner. Aussi, pour bien comprendre ce dont il s'agit ici, est-il bon de rappeler tout d'abord les étapes, que nous avons déjà indiquées ailleurs, de la déchéance graduelle des conceptions philosophiques modernes : d'abord, réduction de toutes choses à l'« humain » et au « rationnel » ; puis limitation de plus en plus étroite du sens donné au « rationnel » même, dont on finit par ne plus envisager que les fonctions les plus inférieures ; enfin, descente à l'« infrarationnel », avec le soi-disant « intuitionnisme » et les diverses théories qui s'y apparentent plus ou moins directement. Les « rationalistes » consentaient encore à parler de « vérité », bien qu'il ne pût évidemment s'agir pour eux que d'une vérité fort relative ; les « intuitionnistes » ont voulu remplacer le « vrai » par le « réel », ce qui pourrait être à peu près la même chose si l'on s'en tenait au sens normal des mots, mais qui est fort loin de l'être en fait, car il faut ici tenir compte de l'étrange déformation par laquelle, dans l'usage courant, le mot de « réalité » en est arrivé à désigner exclusivement les seules choses de l'ordre sensible, c'est-à-dire précisément celles qui n'ont que le moindre degré de réalité. Ensuite, les « pragmatistes » ont prétendu ignorer entièrement la vérité, et la supprimer en quelque sorte en lui substituant l'« utilité » ; c'est alors proprement la chute dans le « subjectif », car il est bien clair que l'utilité d'une chose n'est nullement une qualité résidant dans cette chose même, mais dépend entièrement de celui qui l'envisage et qui en fait l'objet d'une sorte d'appréciation individuelle, sans s'intéresser aucunement à ce qu'est la chose en dehors de cette appréciation, c'est-à-dire, au fond, à tout ce qu'elle est en réalité ; et, assurément, il serait difficile d'aller plus loin dans la voie de la négation de toute intellectualité.

Les « intuitionnistes » et les « pragmatistes », ainsi que les représentants de quelques autres écoles voisines de moindre importance, décorent volontiers leurs théories de l'étiquette de « philosophie de la vie » ; mais il paraît que cette expression n'a déjà plus autant de succès qu'elle en avait naguère, et que celle qui est le plus en faveur aujourd'hui est celle de « philosophie

des valeurs ». Cette nouvelle philosophie semble s'attaquer au « réel » lui-même, de quelque façon qu'on veuille l'entendre, à peu près comme le « pragmatisme » s'attaquait au « vrai » ; son affinité avec le « pragmatisme », à certains égards, est d'ailleurs manifeste, car la « valeur », tout aussi bien que l'« utilité », ne peut être qu'une simple affaire d'appréciation individuelle, et le caractère « subjectif », comme on le verra par la suite, en est peut-être encore plus accentué. Il est d'ailleurs possible que le succès actuel de ce mot de « valeur » soit dû en partie au sens assez grossièrement matériel qui, sans pourtant lui être inhérent à l'origine, s'y est attaché dans le langage ordinaire : quand on parle de « valeur » ou d'« évaluation », on pense tout de suite à quelque chose qui est susceptible d'être « compté » ou « chiffré », et il faut convenir que cela s'accorde bien avec l'esprit « quantitatif » qui est propre au monde moderne. Pourtant, ce n'est là que la moitié tout au plus de l'explication : il faut se souvenir, en effet, que le « pragmatisme », qui se définit par le fait qu'il rapporte tout à l'« action », n'entend pas l'« utilité » seulement dans un sens matériel, mais aussi dans un sens moral ; la « valeur » est également susceptible de ces deux sens, mais c'est le second qui prédomine nettement dans la conception dont il s'agit, car le côté moral, ou plus exactement « moraliste », s'y exagère encore ; cette « philosophie des valeurs » se présente d'ailleurs avant tout comme une forme de l'« idéalisme », et c'est sans doute là ce qui explique son hostilité à l'égard du « réel », puisqu'il est entendu que, dans le langage spécial des philosophes modernes, l'« idéalisme » s'oppose au « réalisme ».

On sait que la philosophie moderne vit en grande partie d'équivoques, et il y en a une assez remarquable qui se cache dans cette étiquette d'« idéalisme » : ce mot, en effet, peut être dérivé indifféremment d'« idée » ou d'« idéal » ; et à cette double dérivation correspondent, en fait, les deux caractères essentiels qu'on peut découvrir sans peine dans la « philosophie des valeurs ». L'« idée », bien entendu, est prise ici dans le sens uniquement « psychologique », qui est le seul que les modernes connaissent (et l'on verra tout à l'heure qu'il n'est pas inutile

d'insister sur ce point pour dissiper une autre équivoque) ; c'est là le côté « subjectiviste » de la conception dont il s'agit, et, quant à l'« idéal », il représente non moins évidemment son côté « moraliste ». Ainsi, les deux significations de l'« idéalisme » s'associent étroitement dans ce cas et se soutiennent pour ainsi dire l'une l'autre, parce qu'elles correspondent toutes deux à des tendances assez générales de la mentalité actuelle : le « psychologisme » traduit un état d'esprit qui est loin d'être particulier aux seuls philosophes « professionnels », et l'on ne sait que trop, d'autre part, quelle fascination le mot creux d'« idéal » exerce sur la plupart de nos contemporains !

Ce qui est presque incroyable, c'est que la philosophie en question prétend se réclamer de l'« idéalisme platonicien » ; et il est difficile de se défendre d'une certaine stupéfaction en voyant attribuer à Platon l'affirmation que « la réalité véritable réside non pas dans l'objet, mais dans l'idée, c'est-à-dire dans un acte de la pensée ». D'abord, il n'y a pas d'« idéalisme platonicien », dans aucun des sens que les modernes donnent à ce mot d'« idéalisme » ; les « idées », chez Platon, n'ont rien de « psychologique » ni de « subjectif », et n'ont absolument rien de commun avec un « acte de la pensée » ; elles sont, tout au contraire, les principes transcendants ou les « archétypes » de toutes choses ; c'est pour cela qu'elles constituent la réalité par excellence, et l'on pourrait dire, bien que Platon lui-même ne s'exprime pas ainsi (pas plus qu'il ne formule expressément nulle part quelque chose qui s'appellerait une « théorie des idées »), que le « monde des idées » n'est pas autre chose en définitive que l'Intellect divin ; quel rapport cela peut-il bien avoir avec le produit d'une « pensée » individuelle ? Même au simple point de vue de l'« histoire de la philosophie », il y a là une erreur vraiment inouïe ; et non seulement Platon n'est ni « idéaliste » ni « subjectiviste » à un degré quelconque, mais il serait impossible d'être plus intégralement « réaliste » qu'il ne l'est ; que les ennemis déclarés du « réel » veuillent en faire leur prédécesseur, cela est assurément plus que paradoxal. De plus, ces mêmes philosophes commettent encore une autre erreur qui n'est guère moins grave lorsque, pour rattacher

aussi à Platon leur « moralisme », ils invoquent le rôle en quelque sorte « central » qu'il assigne à l'« idée du Bien » ; ici, pouvons-nous dire en nous servant de la terminologie scolastique, ils confondent tout simplement le « Bien transcendantal » avec le « bien moral », tellement est grande leur ignorance de certaines notions pourtant élémentaires ; et, quand on voit les modernes interpréter ainsi les conceptions anciennes, alors même qu'il ne s'agit en somme que de philosophie, peut-on encore s'étonner qu'ils déforment outrageusement les doctrines d'un ordre plus profond ?

La vérité est que la « philosophie des valeurs » ne peut revendiquer le moindre lien avec une doctrine ancienne quelle qu'elle soit, sauf en se livrant à de fort mauvais jeux de mots sur les « idées » et sur le « bien », auxquels il faudrait même ajouter encore quelques autres confusions comme celle, assez commune d'ailleurs, de l'« esprit » avec le « mental » ; elle est au contraire une des plus typiquement modernes qui existent, et cela à la fois par les deux caractères « subjectiviste » et « moraliste » que nous avons indiqués. Il n'est pas difficile de se rendre compte à quel point elle est, par là, opposée à l'esprit traditionnel, comme l'est du reste tout « idéalisme », dont l'aboutissement logique est de faire dépendre la vérité elle-même (et, aujourd'hui, l'on dirait aussi le « réel ») des opérations de la « pensée » individuelle ; peut-être certains « idéalistes » ont-ils parfois reculé devant l'énormité d'une semblable conséquence, en un temps où le désordre intellectuel n'était pas encore arrivé au point où il en est maintenant ; mais nous ne croyons pas que les philosophes actuels puissent avoir de telles hésitations… Mais, après tout cela, il est encore permis de se demander à quoi peut bien servir au juste la mise en avant de cette idée particulière de « valeur », lancée ainsi dans le monde à la façon d'un nouveau « mot d'ordre » ou, si l'on veut, d'une nouvelle « suggestion » ; la réponse à cette question est bien facile aussi, si l'on songe que la déviation moderne presque tout entière pourrait être décrite comme une série de substitutions qui ne sont qu'autant de falsifications dans tous les ordres ; il est en effet plus facile de détruire une chose en

prétendant la remplacer, fût-ce par une parodie plus ou moins grossière, qu'en reconnaissant ouvertement qu'on ne veut laisser derrière soi que le néant ; et, même lorsqu'il s'agit d'une chose qui déjà n'existe plus en fait, il peut encore y avoir intérêt à en fabriquer une imitation pour empêcher qu'on éprouve le besoin de la restaurer, ou pour faire obstacle à ceux qui pourraient avoir effectivement une telle intention. C'est ainsi, pour prendre seulement un ou deux exemples du premier cas, que l'idée du « libre examen » fut inventée pour détruire l'autorité spirituelle, non pas en la niant purement et simplement tout d'abord, mais en lui substituant une fausse autorité, celle de la raison individuelle, ou encore que le « rationalisme » philosophique prit à tâche de remplacer l'intellectualité par ce qui n'en est que la caricature. L'idée de « valeur » nous paraît se rattacher plutôt au second cas : il y a déjà longtemps qu'on ne reconnaît plus, en fait, aucune hiérarchie réelle, c'est-à-dire fondée essentiellement sur la nature même des choses ; mais, pour une raison ou pour une autre, que nous n'entendons pas rechercher ici, il a paru opportun (non pas sans doute aux philosophes, car ils ne sont vraisemblablement en cela que les premières dupes) d'instaurer dans la mentalité publique une fausse hiérarchie, basée uniquement sur des appréciations sentimentales donc entièrement « subjective » (et d'autant plus inoffensive, au point de vue de l'« égalitarisme » moderne, qu'elle se trouve ainsi reléguée dans les nuées de l'« idéal », autant dire parmi les chimères de l'imagination) ; on pourrait dire, en somme, que les « valeurs » représentent une contrefaçon de hiérarchie à l'usage d'un monde qui a été conduit à la négation de toute vraie hiérarchie.

Ce qui est encore assez peu rassurant, c'est qu'on ose qualifier ces « valeurs » de « spirituelles », et l'abus de ce mot n'est pas moins significatif que tout le reste ; en effet, nous retrouvons ici une autre contrefaçon, celle de la spiritualité, dont nous avons eu déjà à dénoncer des formes diverses ; la « philosophie des valeurs » aurait-elle aussi quelque rôle à jouer à cet égard ? Ce qui n'est pas douteux, en tout cas, c'est que nous n'en sommes plus au stade où le « matérialisme » et le « positivisme » exerçaient

une influence prépondérante ; il s'agit désormais d'autre chose, qui, pour remplir sa destination, doit revêtir un caractère plus subtil ; et, pour dire nettement toute notre pensée sur ce point, c'est l'« idéalisme » et le « subjectivisme » qui sont dès maintenant, et qui seront sans doute de plus en plus, dans l'ordre des conceptions philosophiques, et par leurs réactions sur la mentalité générale, les principaux obstacles à toute restauration de la véritable intellectualité.

Chapitre IV - Le sens des proportions[105]

Il nous arrive bien souvent, en constatant la confusion qui règne à notre époque dans tous les domaines, d'insister sur la nécessité, pour y échapper, de savoir avant tout mettre chaque chose à sa place, c'est-à-dire la situer exactement, par rapport aux autres, suivant sa nature et son importance propres. C'est là en effet ce que ne savent plus faire la plupart de nos contemporains, et cela parce qu'ils n'ont plus la notion d'aucune véritable hiérarchie ; cette notion, qui est en quelque sorte à la base de toute civilisation traditionnelle, est, pour cette raison même, une de celles qui se sont plus spécialement attachées à détruire les forces de subversion dont l'action a produit ce qu'on appelle l'esprit moderne. Aussi le désordre mental est-il partout aujourd'hui, même chez ceux qui s'affirment « traditionalistes » (et d'ailleurs nous avons déjà montré combien ce qu'implique ce mot est insuffisant pour réagir efficacement contre cet état de choses) ; le sens des proportions, en particulier, fait étrangement défaut, à tel point qu'on voit couramment, non seulement prendre pour l'essentiel ce qu'il y a de plus contingent ou même de plus insignifiant, mais encore mettre sur un pied d'égalité le normal et l'anormal, le légitime et l'illégitime, comme si l'un et l'autre étaient pour ainsi dire équivalents et avaient un même droit à l'existence.

[105] *Études traditionnelles*, décembre 1937.

Un exemple assez caractéristique de cet état d'esprit nous est fourni par un philosophe « néo-thomiste[106] » qui, dans un article récent, déclare que, dans les « civilisations de type sacral » (nous dirions traditionnel), comme la civilisation islamique ou la civilisation chrétienne du Moyen Âge, « la notion de guerre sainte pouvait avoir un sens », mais qu'elle « perd toute signification » dans les « civilisations de type profane » comme celle d'aujourd'hui, « où le temporel est plus parfaitement différencié du spirituel et, désormais bien autonome, n'a plus de rôle instrumental à l'égard du sacré ». Cette façon de s'exprimer ne semble-t-elle pas indiquer qu'on n'est pas bien loin, au fond, de voir là un « progrès », ou que, tout au moins, on considère qu'il s'agit de quelque chose de définitivement acquis et sur quoi « désormais » il n'y a plus à revenir ? Nous voudrions bien, d'ailleurs, qu'on nous cite au moins un autre exemple des « civilisations de type profane », car, pour notre part, nous n'en connaissons pas une seule en dehors de la civilisation moderne, qui, précisément parce qu'elle est telle, ne représente proprement qu'une anomalie ; le pluriel paraît avoir été mis là tout exprès pour permettre d'établir un parallélisme ou, comme nous le disions tout à l'heure, une équivalence entre ce « type profane » et le « type sacral » ou traditionnel, qui est celui de toute civilisation normale sans exception.

Il va de soi que, s'il ne s'agissait que de la simple constatation d'un état de fait, cela ne donnerait lieu à aucune objection ; mais, de cette constatation à l'acceptation de cet état comme constituant une forme de civilisation légitime au même titre que celle dont il est la négation, il y a véritablement un abîme. Qu'on dise que la notion de « guerre sainte » est inapplicable dans les circonstances actuelles, c'est là un fait trop évident et sur lequel

[106] Précisons, pour éviter toute équivoque et toute contestation, que, en employant l'expression « néo-thomisme », nous entendons désigner par là un essai d'« adaptation » du thomisme, qui ne va pas sans d'assez graves concessions aux idées modernes, par lesquelles ceux mêmes qui se proclament volontiers « antimodernes » sont parfois affectés beaucoup plus qu'on ne pourrait le croire ; notre époque est pleine de semblables contradictions.

tout le monde devra être forcément d'accord ; mais qu'on ne dise pas pour cela que cette notion n'a plus de sens, car la « valeur intrinsèque d'une idée », et surtout d'une idée traditionnelle comme celle-là, est entièrement indépendante des contingences et n'a pas le moindre rapport avec ce qu'on appelle la « réalité historique » ; elle appartient à un tout autre ordre de réalité. Faire dépendre la valeur d'une idée, c'est-à-dire en somme sa vérité même (car, dès lors qu'il s'agit d'une idée, nous ne voyons pas ce que sa valeur pourrait être d'autre), des vicissitudes des événements humains, c'est là le propre de cet « historicisme » dont nous avons dénoncé l'erreur en d'autres occasions, et qui n'est qu'une des formes du « relativisme » moderne ; qu'un philosophe « traditionaliste » partage cette manière de voir, voilà qui est bien fâcheusement significatif ! Et, s'il accepte le point de vue profane comme tout aussi valable que le point de vue traditionnel, au lieu de n'y voir que la dégénérescence ou la déviation qu'il est en réalité, que pourra-t-il bien trouver encore à redire à la trop fameuse « tolérance », attitude bien spécifiquement moderne et profane aussi, et qui consiste, comme l'on sait, à accorder à n'importe quelle erreur les mêmes droits qu'à la vérité ?

Nous nous sommes quelque peu étendu sur cet exemple, parce qu'il est vraiment très représentatif d'une certaine mentalité ; mais, bien entendu, on pourrait facilement en trouver un grand nombre d'autres, dans un ordre d'idées plus ou moins voisin de celui-là. Aux mêmes tendances se rattache en somme l'importance attribuée indûment aux sciences profanes par les représentants plus ou moins autorisés (mais en tout cas bien peu qualifiés) de doctrines traditionnelles, allant jusqu'à s'efforcer constamment d'« accommoder » celles-ci aux résultats plus ou moins hypothétiques et toujours provisoires de ces sciences, comme si, entre les unes et les autres, il pouvait y avoir une commune mesure, et comme s'il s'agissait de choses se situant à un même niveau. Une semblable attitude, dont la faiblesse est particulièrement sensible dans l'« apologétique » religieuse, montre, chez ceux qui croient devoir l'adopter, une bien singulière méconnaissance de la valeur, nous dirions même volontiers de la di-

gnité des doctrines qu'ils s'imaginent défendre ainsi, alors qu'ils ne font que les abaisser et les amoindrir ; et ils sont entraînés insensiblement et inconsciemment par là aux pires compromissions, donnant ainsi tête baissée dans le piège qui leur est tendu par ceux qui ne visent qu'à détruire tout ce qui a un caractère traditionnel, et qui, eux, savent fort bien ce qu'ils font en les amenant sur ce terrain de la vaine discussion profane. Ce n'est qu'en maintenant d'une façon absolue la transcendance de la tradition qu'on la rend (ou plutôt qu'on la garde) inaccessible à toute attaque de ses ennemis, qu'on ne devrait jamais consentir à traiter en « adversaires » ; mais, faute du sens des proportions et de la hiérarchie, qui donc comprend encore cela aujourd'hui ?

Nous venons de parler des concessions faites au point de vue scientifique, au sens où l'entend le monde moderne ; mais les illusions trop fréquentes sur la valeur et la portée du point de vue philosophique impliquent aussi une erreur de perspective du même genre, puisque ce point de vue, par définition même n'est pas moins profane que l'autre. On devrait pouvoir se contenter de sourire des prétentions de ceux qui veulent mettre des « systèmes » purement humains, produits de la simple pensée individuelle, en parallèle ou en opposition avec les doctrines traditionnelles, essentiellement supra-humaines, s'ils ne réussissaient que trop, dans bien des cas, à faire prendre ces prétentions au sérieux. Si les conséquences en sont peut-être moins graves, c'est seulement parce que la philosophie n'a, sur la mentalité générale de notre époque, qu'une influence plus restreinte que celle de la science profane ; mais pourtant, là encore, on aurait grand tort, parce que le danger n'apparaît pas aussi immédiatement, d'en conclure qu'il est inexistant ou négligeable. D'ailleurs, quand bien même il n'y aurait à cet égard d'autre résultat que de « neutraliser » les efforts de beaucoup de « traditionalistes » en les égarant dans un domaine dont il n'y a aucun profit réel à tirer en vue d'une restauration de l'esprit traditionnel, c'est toujours autant de gagné pour l'ennemi ; les réflexions que nous avons déjà faites en une autre occasion, au sujet de cer-

taines illusions d'ordre politique ou social, trouveraient également leur application en pareil cas.

À ce point de vue philosophique, il arrive aussi parfois, disons-le en passant, que les choses prennent une tournure plutôt amusante : nous voulons parler des « réactions » de certains « discuteurs » de cette sorte, lorsqu'ils se trouvent par extraordinaire en présence de quelqu'un qui se refuse formellement à les suivre sur ce terrain, et de la stupéfaction mêlée de dépit, voire même de rage, qu'ils éprouvent en constatant que toute leur argumentation tombe dans le vide, ce à quoi ils peuvent d'autant moins se résigner qu'ils sont évidemment incapables d'en comprendre les raisons. Nous avons même eu affaire à des gens qui prétendaient nous obliger à accorder, aux petites constructions de leur propre fantaisie individuelle, un intérêt que nous devons réserver exclusivement aux seules vérités traditionnelles ; nous ne pouvions naturellement que leur opposer une fin de non-recevoir, d'où des accès de fureur vraiment indescriptibles ; alors, ce n'est plus seulement le sens des proportions qui manque, c'est aussi le sens du ridicule !

Mais revenons à des choses plus sérieuses : puisqu'il s'agit ici d'erreurs de perspective, nous en signalerons encore une qui, à vrai dire, est d'un tout autre ordre, car c'est dans le domaine traditionnel lui-même qu'elle se produit ; et ce n'est, en somme, qu'un cas particulier de la difficulté qu'ont généralement les hommes à admettre ce qui dépasse leur propre point de vue. Que certains, qui sont même le plus grand nombre, aient leur horizon borné à une seule forme traditionnelle, ou même à un certain aspect de cette forme, et qu'ils soient par conséquent enfermés dans un point de vue qu'on pourrait dire plus ou moins étroitement « local », c'est là chose parfaitement légitime en soi, et d'ailleurs tout à fait inévitable ; mais ce qui, par contre, n'est aucunement acceptable, c'est qu'ils s'imaginent que ce même point de vue, avec toutes les limitations qui lui sont inhérentes, doit être également celui de tous sans exception, y compris ceux qui ont pris conscience de l'unité essentielle de toutes les traditions. Contre ceux, quels qu'ils soient, qui font preuve d'une telle in-

compréhension, nous devons maintenir, de la façon la plus inébranlable, les droits de ceux qui se sont élevés à un niveau supérieur, d'où la perspective est forcément toute différente ; qu'ils s'inclinent devant ce qu'ils sont, actuellement tout au moins, incapables de comprendre eux-mêmes, et qu'ils ne se mêlent en rien de ce qui n'est pas de leur compétence, c'est là, au fond, tout ce que nous leur demandons. Nous reconnaissons d'ailleurs bien volontiers que, en ce qui les concerne, leur point de vue limité n'est pas dépourvu de certains avantages, d'abord parce qu'il leur permet de s'en tenir intellectuellement à quelque chose d'assez simple et de s'en trouver satisfaits, et ensuite parce que, du fait de la position toute « locale » dans laquelle ils sont cantonnés, ils ne sont assurément gênants pour personne, ce qui leur évite de soulever contre eux des forces hostiles auxquelles il leur serait probablement bien impossible de résister.

Chapitre V - Les origines du Mormonisme[107]

Parmi les sectes religieuses ou pseudo-religieuses répandues en Amérique celle des Mormons est assurément une des plus anciennes et des plus importantes, et nous croyons qu'il n'est pas sans intérêt d'en exposer les origines.

Au début du XIXe siècle vivait dans la Nouvelle-Angleterre un pasteur presbytérien nommé Salomon Spalding, qui avait abandonné son ministère pour le commerce, où il ne tarda pas à faire faillite ; après cet échec, il se mit à composer une sorte de roman en style biblique, qu'il intitula le *Manuscrit retrouvé*, et sur lequel il comptait, paraît-il, pour remonter sa fortune, en quoi il se trompait, car il mourut sans avoir pu le faire accepter par aucun éditeur. Le sujet de ce livre se rapportait à l'histoire des Indiens de l'Amérique du Nord, qui y étaient présentés comme les descendants du Patriarche Joseph ; c'était un long récit de leurs guerres et de leurs émigrations supposées, depuis l'époque de Sédécias, roi de Juda, jusqu'au Ve siècle de l'ère chrétienne ; et ce récit était censé avoir été écrit par divers chroniqueurs successifs, dont le dernier, nommé Mormon, l'aurait déposé dans quelque cachette souterraine.

Comment Spalding avait-il eu l'idée de rédiger cet ouvrage, d'ailleurs fort ennuyeux, prodigieusement monotone et écrit dans un style déplorable ? C'est ce qu'il ne nous paraît guère possible de dire, et l'on peut se demander si cette idée lui vint spontanément ou si elle lui fut suggérée par quelqu'un d'autre, car il est loin d'avoir été seul à chercher ce qu'étaient devenues les dix tribus perdues d'Israël et à essayer de résoudre ce problème à sa façon. On sait que certains ont voulu retrouver les traces de ces tribus en Angleterre, et il est même des Anglais qui tiennent fort

[107] *Études traditionnelles*, 1940.

à revendiquer pour leur nation l'honneur de cette origine ; d'autres ont été rechercher ces mêmes tribus beaucoup plus loin, et jusqu'au Japon. Ce qu'il y a de certain c'est qu'il existe dans quelques régions de l'Orient, notamment à Cochin, dans l'Inde méridionale, et aussi en Chine, des colonies juives fort anciennes, qui prétendent y être établies depuis l'époque de la captivité de Babylone. L'idée d'une émigration en Amérique peut paraître beaucoup plus invraisemblable et pourtant elle est venue à d'autres qu'à Spalding ; il y a là une coïncidence assez singulière. En 1825, un Israélite d'origine portugaise, Mordecaï Manuel Noah, ancien consul des États-Unis à Tunis, acheta une île appelée Grand Island, située dans la rivière Niagara, et lança une proclamation engageant tous ses coreligionnaires à venir s'établir dans cette île, à laquelle il donna le nom d'Ararat. Le 2 septembre de la même année, on célébra en grande pompe la fondation de la nouvelle cité ; or, et c'est là ce que nous voulions signaler, les Indiens avaient été invités à envoyer des représentants à cette cérémonie, en qualité de descendants des tribus perdues d'Israël, et ils devaient aussi trouver un refuge dans le nouvel Ararat. Ce projet n'eut aucune suite, et la ville ne fut jamais bâtie ; une vingtaine d'années plus tard, Noah écrivit un livre dans lequel il préconisait le rétablissement de la nation juive en Palestine, et, bien que son nom soit aujourd'hui assez oublié, on doit le regarder comme le véritable promoteur du Sionisme. L'épisode que nous venons de rapporter est antérieur de près de cinq ans à la fondation du Mormonisme ; Spalding était déjà mort, et nous ne pensons pas que Noah ait eu connaissance de son *Manuscrit retrouvé*. En tout cas, on ne pouvait guère prévoir alors la fortune extraordinaire qui était réservée à cet ouvrage, et Spalding lui-même ne s'était probablement jamais douté qu'un jour devait venir où il serait considéré par des multitudes comme une nouvelle révélation divine ; à cette époque on n'en était pas encore arrivé à composer de dessein prémédité des écrits soi-disant « inspirés », comme la *Bible d'Oahspe* ou l'*Évangile Aquarien*, bizarres élucubrations qui trouvent chez les Américains de nos jours un milieu tout préparé pour les recevoir.

*
* *

Il y avait à Palmyra, dans le Vermont, un jeune homme d'assez mauvaise réputation, nommé Joseph Smith ; il s'était d'abord signalé à l'attention de ses concitoyens, pendant une de ces périodes d'enthousiasme religieux que les Américains appellent *revivals*, en répandant le récit d'une vision dont il prétendait avoir été favorisé ; puis il s'était fait « trouveur de trésors », vivant de l'argent que lui remettaient les gens crédules auxquels il promettait d'indiquer, grâce à certains procédés divinatoires, les richesses enfouies dans le sol. C'est alors qu'il mit la main sur le manuscrit de Spalding, douze ans après la mort de son auteur ; on croit que ce manuscrit lui fut donné par un de ses compères, Sydney Rigdon, qui l'aurait dérobé dans une imprimerie où il faisait son apprentissage ; toujours est-il que la veuve, le frère et l'ancien associé de Spalding reconnurent et affirmèrent formellement l'identité du *Livre de Mormon* avec le *Manuscrit retrouvé*. Mais le « trouveur de trésors » prétendit que, guidé par un ange, il avait tiré ce livre de la terre où Mormon l'avait enfoui, sous la forme de plaques d'or couvertes de caractères hiéroglyphiques ; il ajoutait que l'ange lui avait également fait découvrir deux pierres translucides, qui n'étaient autre que l'*Urim* et le *Thummim* qui figuraient sur le pectoral du Grand-Prêtre d'Israël[108], et dont la possession, procurant le don des langues et l'esprit de prophétie, lui avait permis de traduire les plaques mystérieuses. Une dizaine de témoins déclarèrent avoir vu ces plaques ; trois d'entre eux affirmèrent même qu'ils avaient aussi vu l'ange, qui les avait ensuite enlevées et reprises sous sa garde. Parmi ces derniers était un certain Martin Harris, qui vendit sa ferme pour subvenir aux frais de publication du manuscrit, malgré les avis du professeur Anthon, de New York, à qui il avait soumis un échantillon des prétendus hiéroglyphes, et qui l'avait mis en garde contre ce qui lui paraissait bien n'être qu'une vulgaire supercherie. Il est à supposer que Smith s'était procuré quelques

[108] *Exode*, XXVIII, 30. – Ces deux mots hébreux signifient « lumière » et « vérité ».

plaques de laiton et y avait tracé des caractères empruntés à divers alphabets ; d'après M. Anthon[109], il y avait surtout un mélange de caractères grecs et hébraïques, ainsi qu'une grossière imitation du calendrier mexicain publié par Humboldt. Il est d'ailleurs extrêmement difficile de dire si ceux qui aidèrent Smith à ses débuts furent ses dupes ou ses complices ; pour ce qui est de Harris, dont la fortune fut gravement compromise par le peu de succès qu'eut tout d'abord le *Livre de Mormon*, il ne tarda pas à renier la foi nouvelle et à se brouiller avec Smith. Celui-ci eut bientôt une révélation qui mettait son entretien à la charge de ses adhérents ; puis, le 6 avril 1830, une autre révélation vint le constituer prophète de Dieu, avec la mission d'enseigner aux hommes une religion nouvelle et d'établir l'« Église des Saints des Derniers Jours » (*Church of Latter-Day Saints*), dans laquelle on devait entrer par un nouveau baptême. Smith et son associé Cowdery s'administrèrent l'un à l'autre ce baptême ; l'Église ne comptait alors que six membres, mais, au bout d'un mois, elle en avait une trentaine, parmi lesquels le père et les frères de Smith. Cette Église, en somme, ne se différenciait guère de la majorité des sectes protestantes ; dans les treize articles de foi qui furent alors formulés par le fondateur, il y a lieu de signaler seulement la condamnation du baptême des enfants (article 4), la croyance « qu'un homme peut être appelé à Dieu par la prophétie et par l'imposition des mains » (article 5), et que les dons miraculeux tels que « prophétie, révélation, visions, guérison, exorcisme, interprétation des langues », se sont perpétués dans l'Église (article 7), l'adjonction du *Livre de Mormon* à la Bible comme étant la « parole de Dieu » (article 8), enfin la promesse « que Dieu révélera encore de grandes choses concernant Son Royaume » (article 9). Mentionnons encore l'article 10, ainsi conçu : « Nous croyons au rassemblement littéral d'Israël et à la restauration des dix tribus ; nous croyons que Sion sera rebâtie sur ce continent, que le Christ régnera personnellement sur la terre, et que la terre sera renouvelée et recevra la gloire paradisiaque. » Le début de cet

[109] Lettre à M. Howe, 17 février 1834.

article rappelle curieusement les projets de Noah ; la suite est l'expression d'un « millénarisme » qui n'est pas absolument exceptionnel dans les Églises protestantes, et qui, dans cette même région de la Nouvelle-Angleterre, devait aussi donner naissance, vers 1840, aux « Adventistes du Septième Jour ». Enfin, Smith voulut reconstituer l'organisation de l'Église primitive : Apôtres, Prophètes, Patriarches, Évangélistes, Anciens, Diacres, Pasteurs et Docteurs, plus deux hiérarchies de pontifes, l'une selon l'ordre d'Aaron, l'autre selon l'ordre de Melchissédec.

Les premiers adhérents de la nouvelle Église étaient des gens fort peu instruits, petits fermiers ou artisans pour la plupart ; le moins ignorant d'entre eux était Sydney Rigdon, celui qui avait probablement mis Smith en possession du manuscrit de Spalding ; aussi est-ce lui qui, par une révélation, fut chargé de la partie littéraire de l'œuvre, et on lui attribue la première partie du livre des *Doctrines et Alliances*, publié en 1846, et qui est en quelque sorte le Nouveau Testament des Mormons ; du reste, il ne tarda pas à obliger le prophète, à qui il s'était ainsi rendu indispensable, à avoir une autre révélation qui partageait entre eux la suprématie. Cependant, la secte commençait à grandir et à faire connaître son existence au-dehors : les Irvingiens anglais, qui croient aussi à la perpétuation des dons miraculeux dans l'Église, envoyèrent à Smith une lettre signée d'un « concile de pasteurs » et exprimant leur sympathie. Mais le succès même suscita à Smith des adversaires qui ne manquèrent pas de rappeler son passé peu honorable ; aussi, dès 1831, le prophète jugea-t-il prudent de changer de résidence : de Fayette, dans le comté de Seneca, État de New York, où il avait institué son Église, il alla s'établir à Kirtland, dans l'Ohio ; puis il fit avec Rigdon un voyage d'exploration dans les pays de l'Ouest, et, à son retour, il émit une série de révélations ordonnant aux « Saints » de se rendre dans le comté de Jackson, État de Missouri, pour y bâtir une « Sion sainte ». En quelques mois, douze cents croyants répondirent à cet appel et se mirent à travailler au défrichement du pays et à l'érection de la « Jérusalem nouvelle » ; mais les premiers occupants de la région leur firent subir toutes sortes de vexations, et

finalement les expulsèrent de Sion. Pendant ce temps, Joseph Smith, demeuré à Kirtland, y avait fondé une maison de commerce et de banque, dans la caisse de laquelle, comme nous l'apprend sa propre autobiographie, lui-même et sa famille avaient un droit illimité de puiser à pleines mains ; en 1837, la banque fut mise en faillite, et Smith et Rigdon, menacés de poursuites pour escroquerie, durent s'enfuir chez leurs fidèles du Missouri. Quatre ans s'étaient déjà écoulés depuis que ceux-ci avaient été chassés de Sion, mais ils s'étaient retirés dans les régions avoisinantes, où ils avaient acquis de nouvelles propriétés ; Smith, dès son arrivée, leur déclara que l'heure était venue où il allait « fouler ses ennemis sous ses pieds ». Les Missouriens, ayant eu connaissance de son attitude, en furent exaspérés, et les hostilités s'engagèrent presque immédiatement ; les Mormons, vaincus, durent capituler et s'engager à quitter le pays sans tarder ; le prophète, livré aux autorités, parvint à échapper à ses gardes et à rejoindre ses disciples dans l'Illinois. Là, les « Saints » se remirent à construire une ville, la cité de Nauvoo, sur la rive du Mississippi ; des prosélytes y arrivèrent, même d'Europe, car une mission envoyée en Angleterre en 1837 avait amené dix mille baptêmes, et une révélation somma ces nouveaux convertis d'accourir à Nauvoo « avec leur argent, leur or et leurs pierres précieuses ». L'état d'Illinois accorda à la cité une charte d'incorporation ; Joseph Smith en fut constitué maire, et il organisa une milice dont il fut nommé général ; depuis lors, il affecta même de paraître souvent à cheval et en uniforme. Son conseiller militaire était un certain général Bennet, qui avait servi dans l'armée des États-Unis ; ce Bennet avait offert ses services à Smith dans une lettre où, tout en professant une complète incrédulité quant à la mission divine de celui-ci, et en traitant même de « joyeuse mascarade » le baptême mormon qu'il avait reçu, il promettait au prophète « une assistance dévouée et les *apparences* d'une foi sincère ». La prospérité croissante de la secte porta la vanité de Smith à un tel point qu'il osa, en 1844, poser sa candidature à la présidence des États-Unis.

C'est vers cette époque que la polygamie fut introduite dans le Mormonisme ; la révélation qui l'autorisa est datée de juillet 1843, mais elle fut longtemps tenue secrète et réservée à un petit nombre d'initiés ; ce n'est qu'au bout d'une dizaine d'années que cette pratique fut avouée publiquement par les chefs mormons[110].

Seulement, on avait eu beau taire la révélation, les résultats en avaient été connus malgré tout ; un corps d'opposition, formé dans le sein même de la secte, fit entendre ses protestations dans un journal intitulé *The Expositor*. Les partisans du prophète rasèrent l'atelier de ce journal ; les rédacteurs s'enfuirent et dénoncèrent aux autorités Joseph Smith et son frère Hiram comme perturbateurs de l'ordre public. Un mandat d'arrêt fut lancé contre eux, et, pour le faire exécuter, le gouvernement de l'Illinois dut faire appel aux milices ; Joseph Smith, voyant qu'il ne pouvait résister, jugea prudent de se rendre ; il fut enfermé avec son frère à la prison du comté, à Carthage. Le 27 juillet 1844, une foule en armes envahit la prison et fit feu sur les détenus ; Hiram Smith fut tué sur place, et Joseph, en voulant s'enfuir par la fenêtre, manqua son élan et alla se briser au pied des murs ; il était âgé de trente-neuf ans. Il est peu vraisemblable que des assaillants se soient assemblés spontanément devant la prison ; on ne sait par qui ils furent dirigés ou tout au moins influencés, mais il est très possible que quelqu'un ait eu intérêt à faire disparaître Joseph Smith au moment précis où il voyait se réaliser toutes ses ambitions.

D'ailleurs, si celui-ci fut incontestablement un imposteur, bien que quelques-uns aient essayé de le présenter comme un fanatique sincère, il n'est pas sûr qu'il ait lui-même imaginé toutes ses impostures ; il y a trop d'autres cas plus ou moins similaires, où les chefs apparents d'un mouvement ne furent souvent que

[110] La révélation dont il s'agit a été publiée dans l'organe officiel de la secte, *The Millenary Star* (L'Étoile Millénaire), en janvier 1853. – Les autres révélations que nous avons mentionnées précédemment ont toutes été recueillies dans les *Doctrines et Alliances* ; nous n'avons pas cru nécessaire d'indiquer ici, pour chacune d'elles, le numéro de la « section » où elle se trouve.

les instruments d'inspirateurs cachés, qu'eux-mêmes ne connurent peut-être pas toujours ; et un homme tel que Rigdon, par exemple, pourrait fort bien avoir joué un rôle d'intermédiaire entre Smith et de semblables inspirateurs. L'ambition personnelle qui était dans le caractère de Smith pouvait, jointe à son absence de scrupules, le rendre apte à la réalisation de desseins plus ou moins ténébreux ; mais, au-delà de certaines limites, elle risquait de devenir dangereuse, et d'ordinaire, en pareil cas, l'instrument est brisé impitoyablement ; c'est précisément ce qui arriva pour Smith. Nous n'indiquons ces considérations qu'à titre d'hypothèse, ne voulant établir aucun rapprochement ; mais cela suffit pour montrer qu'il est difficile de porter un jugement définitif sur les individus, et que la recherche des véritables responsabilités est beaucoup plus compliquée que ne l'imaginent ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures.

*
* *

Après la mort du prophète, quatre prétendants, Rigdon, William Smith, Lyman Wight et Brighman Young, se disputèrent sa succession ; ce fut Brigham Young, ancien ouvrier charpentier et président du « Collège des Apôtres », qui l'emporta finalement et fut proclamé « voyant, révélateur et président des Saints des Derniers Jours ». La secte continuait à s'accroître ; mais on apprit bientôt que les habitants de neuf comtés s'étaient ligués dans l'intention d'exterminer les Mormons. Les chefs de ceux-ci décidèrent alors une émigration en masse de leur peuple dans une région éloignée et déserte de la Haute-Californie, qui appartenait au Mexique ; cette nouvelle fut annoncée par une « épître catholique » datée du 20 janvier 1846. Les voisins des Mormons consentirent à les laisser tranquilles, moyennant la promesse de partir avant le commencement de l'été suivant ; les « Saints » profitèrent de ce délai pour achever le temple qu'ils construisaient sur le sommet de la colline de Nauvoo, et auquel une révélation avait attaché certaines bénédictions mystérieuses ; la

consécration eut lieu en mai. Les habitants de l'Illinois, voyant là un manque de sincérité et la marque d'une volonté de retour de la part des Mormons, chassèrent brutalement de leurs demeures ceux qui s'y trouvaient encore et, le 17 septembre, prirent possession de la ville abandonnée. Les émigrants entreprirent un pénible voyage ; beaucoup restèrent en route, certains même moururent de froid et de privations. Au printemps, le président partit en avant avec un corps de pionniers ; le 21 juillet 1847, ils atteignirent la vallée du Grand Lac Salé et, frappés par les rapports de sa configuration géographique avec celle de la terre de Chanaan, résolurent d'y fonder un « jalon de Sion » (*stake of Sion*), en attendant le moment où ils pourraient reconquérir la vraie Sion, c'est-à-dire la cité du comté de Jackson que les prophéties de Smith leur assuraient devoir être leur héritage. Quand la colonie fut rassemblée, elle comptait quatre mille personnes ; elle s'augmenta rapidement et, six ans plus tard, le nombre de ses membres s'élevait déjà à trente mille. En 1848, le pays avait été cédé par le Mexique aux États-Unis ; les habitants demandèrent au Congrès à être constitués en État souverain, sous le nom d'« État de Deseret », tiré du *Livre de Mormon* ; mais le Congrès érigea seulement le pays en Territoire sous le nom d'Utah, le Territoire ne pouvant se transformer en État libre que quand sa population atteindrait le chiffre de soixante mille hommes, ce qui engagea d'ailleurs les Mormons à intensifier leur propagande pour y parvenir au plus vite et pouvoir ainsi légaliser la polygamie et leurs autres institutions particulières ; en attendant, le président Brigham Young fut d'ailleurs nommé gouverneur de l'Utah. À partir de ce moment, la prospérité matérielle des Mormons alla toujours en croissant, ainsi que leur nombre, malgré quelques épisodes malheureux, parmi lesquels il faut noter un schisme qui se produisit en 1851 : ceux qui n'avaient pas suivi l'émigration constituèrent une « Église Réorganisée » ayant son siège à Lamoni, dans l'Iowa, et qui se prétend seule légitime ; ils placèrent à leur tête le jeune Joseph Smith, le propre fils du prophète, qui était demeuré à Independence, dans le Missouri. D'après une statistique officielle datant de 1911, cette

« Église Réorganisée » comptait alors cinquante mille membres, tandis que la branche d'Utah en comptait trois cent cinquante mille.

*
* *

Le succès du Mormonisme peut sembler étonnant ; il est probable qu'il est plutôt dû à l'organisation hiérarchique et théocratique de la secte, fort habilement conçue, il faut le reconnaître, qu'à la valeur de sa doctrine, quoique l'extravagance même de celle-ci soit susceptible d'exercer un attrait sur certains esprits ; en Amérique surtout, les choses les plus absurdes dans ce genre réussissent d'une façon incroyable. Cette doctrine n'est pas restée ce qu'elle était au début, et cela se comprend sans peine, puisque de nouvelles révélations pouvaient venir la modifier à chaque instant : c'est ainsi que la polygamie était appelée dans le *Livre de Mormon* « une abomination aux yeux du Seigneur », ce qui n'empêcha pas Joseph Smith d'avoir une autre révélation par laquelle elle devenait « la grande bénédiction de la dernière Alliance ». Les innovations proprement doctrinales paraissent avoir été dues surtout à Orson Pratt, sous la domination intellectuelle duquel Smith était tombé vers la fin de sa vie, et qui avait une connaissance plus ou moins vague des idées de Hegel et de quelques autres philosophes allemands, popularisées par des écrivains tels que Parker et Emerson[111].

Les conceptions religieuses des Mormons sont du plus grossier anthropomorphisme, comme le prouvent ces extraits d'un de leurs catéchismes :

« *Question 28*. Qu'est-ce que Dieu ? – Un être intelligent et matériel, ayant un corps et des membres.

« *Question 38*. Est-il aussi susceptible de passion ? – Oui, il mange, il boit, il hait, il aime.

« *Question 44*. Peut-il habiter plusieurs lieux à la fois ? – Non. »

[111] Orson Pratt édita en 1853 un organe intitulé *The Seer* (Le Voyant), auquel nous empruntons une grande partie des citations qui suivent.

Ce Dieu matériel habite la planète *Colob* ; c'est matériellement aussi qu'il est le Père des créatures et qu'il les a *engendrées*, et le prophète dit dans son dernier sermon : « Dieu n'a pas eu le pouvoir de créer l'esprit de l'homme. Cette idée amoindrirait l'homme à mes yeux ; mais je sais mieux que cela. » Ce qu'il savait ou prétendait savoir, c'est ceci : d'abord, le Dieu des Mormons est un Dieu qui « évolue » ; son origine fut « la fusion de deux particules de matière élémentaire », et, par un développement progressif, il atteignit la forme humaine : « Dieu, *cela va sans dire*, a commencé par être un homme, et, par une voie de continuelle progression, il est devenu ce qu'il est, et il peut continuer à progresser de la même manière éternellement et indéfiniment. L'homme, de même, peut croître en connaissance et en pouvoir aussi loin qu'il lui plaira. Si donc l'homme est doué d'une progression éternelle, il viendra certainement un temps où il en saura autant que Dieu en sait maintenant. » Joseph Smith dit encore : « Le plus faible enfant de Dieu qui existe maintenant sur la terre, possédera en son temps plus de domination, de sujets, de puissance et de gloire que n'en possède aujourd'hui Jésus-Christ ou son Père, tandis que le pouvoir et l'élévation de ceux-ci se seront accrus dans la même proportion. » Et Parly Pratt, frère d'Orson, développe ainsi cette idée : « Que fera l'homme lorsque ce monde-ci sera trop peuplé ? Il fera *d'autres mondes* et s'envolera comme un essaim d'abeilles. Et quand un fermier aura trop d'enfants pour sa part de terre, il leur dira : Mes fils, la matière est infinie ; créez-vous un monde et peuplez-le. » Les représentations de la vie future sont d'ailleurs aussi matérielles que possible, et comportent des détails aussi ridicules que les descriptions du *Summerland* des spirites anglo-saxons : « Supposez, dit le même Parly Pratt, que de la population de notre terre, une personne sur cent ait part à la résurrection bienheureuse ; quelle portion pourrait bien avoir chacun des Saints ? Nous répondons : chacun d'eux pourrait bien avoir cent cinquante acres de terre, ce qui serait pleinement suffisant pour ramasser la manne, bâtir de splendides habitations, et aussi pour cultiver des fleurs et toutes les choses qu'affectionnent l'agriculteur et le botaniste. »

Un autre « Apôtre », Spencer, chancelier de l'Université de Deseret et auteur de l'*Ordre Patriarcal*, dit aussi : « La résidence future des Saints n'est point une chose figurée ; aussi bien qu'ici-bas, ils auront besoin de maisons pour eux et leurs familles. C'est littéralement que ceux qui ont été dépouillés de leurs biens, maisons, fonds de terre, femme ou enfants, en recevront cent fois davantage… Abraham et Sarah continueront à multiplier non seulement ici-bas, mais dans tous les mondes à venir… La résurrection vous rendra votre propre femme, que vous garderez pour l'éternité, et vous élèverez des enfants de votre propre chair. » Certains spirites, il est vrai, n'attendent même pas la résurrection pour nous parler de « mariages célestes » et d'« enfants astraux » !

Mais ce n'est pas tout encore : de l'idée d'un Dieu « en devenir », qui ne leur appartient pas exclusivement et dont on peut trouver plus d'un exemple dans la pensée moderne, les Mormons sont bientôt passés à celle d'une pluralité de dieux formant une hiérarchie indéfinie. En effet, il fut révélé à Smith « que notre Bible actuelle n'était plus qu'un texte tronqué et perverti, qu'il avait la mission de ramener à sa pureté originelle », et que le premier verset de la Genèse devait être interprété ainsi : « Dieu le chef engendra les autres dieux avec le ciel et la terre. » En outre, « chacun de ces dieux est le Dieu spécial des esprits de toute chair qui habite dans le monde qu'il a formé ». Enfin, chose plus extraordinaire encore, une révélation de Brigham Young, en 1853, nous apprend que le Dieu de notre planète est Adam, qui n'est lui-même qu'une autre forme de l'archange Michel : « Quand notre père Adam vint en Éden, il amena avec lui Ève, *l'une de ses femmes*. Il aida à l'organisation de ce monde. C'est lui qui est Michel, l'Ancien des Jours. Il est notre père et notre Dieu, *le seul Dieu* avec qui nous ayons à faire. » Dans ces histoires fantastiques, il y a des choses qui nous rappellent certaines spéculations rabbiniques, tandis que, d'un autre côté, nous ne pouvons nous empêcher de songer au « pluralisme » de William James ; les Mormons ne sont-ils pas parmi les premiers à avoir formulé

la conception, chère aux pragmatistes, d'un Dieu limité, « l'Invisible Roi » de Wells ?

La cosmologie des Mormons, autant qu'on peut en juger d'après des formules assez vagues et confuses, est une sorte de monisme atomiste, dans lequel la conscience ou l'intelligence est regardée comme inhérente à la matière : la seule chose qui ait existé de toute éternité est « une quantité indéfinie de matière mouvante et *intelligente*, dont chaque particule qui existe maintenant a existé dans toutes les profondeurs de l'éternité à l'état de libre locomotion. Chaque individu du règne animal ou végétal contient un esprit vivant et intelligent. Les personnes ne sont que des tabernacles où réside l'éternelle vérité de Dieu. Quand nous disons qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'il est éternel, nous ne désignons aucun être en particulier, mais cette suprême Vérité qui habite une grande variété de substances ». Cette conception d'un Dieu impersonnel, que nous voyons apparaître ici, paraît être en contradiction absolue avec la conception anthropomorphique et évolutionniste que nous avons indiquée précédemment ; mais sans doute faut-il faire une distinction et admettre que le Dieu corporel qui réside dans la planète *Colob* n'est que le chef de cette hiérarchie d'êtres « particuliers » que les Mormons appellent aussi des dieux ; et encore devons-nous ajouter que le Mormonisme, dont les dirigeants passent par toute une série d'« initiations », a vraisemblablement un exotérisme et un ésotérisme. Mais continuons : « Chaque homme est un agrégat d'autant d'individus intelligents qu'il entre dans sa formation de particules de matière. » Ici, nous trouvons quelque chose qui rappelle à la fois le monadisme leibnizien, entendu d'ailleurs dans son sens le plus extérieur, et la théorie du « polypsychisme » que soutiennent certains « néo-spiritualistes ». Enfin, toujours dans le même ordre d'idées, le président Brigham Young, dans un de ses sermons, proclama que « la récompense des bons sera une progression éternelle, et la punition des méchants un retour de leur substance aux éléments primitifs de toutes choses ». Dans diverses écoles d'occultisme, on menace pareillement de « dissolution finale » ceux qui ne pourront parvenir à acquérir l'immorta-

lité ; et il y a aussi quelques sectes protestantes, comme les Adventistes notamment, qui n'admettent pour l'homme qu'une « immortalité conditionnelle ».

Nous pensons en avoir assez dit pour montrer ce que valent les doctrines des Mormons, et aussi pour faire comprendre que, malgré leur singularité, leur apparition ne constitue pas un phénomène isolé : elles représentent en somme, dans beaucoup de leurs parties, des tendances qui ont trouvé de multiples expressions dans le monde contemporain, et dont le développement actuel nous apparaît même comme le symptôme assez inquiétant d'un déséquilibre mental qui risque de se généraliser si l'on n'y veille soigneusement ; les Américains ont fait à l'Europe, sous ce rapport, de bien fâcheux présents.

Chapitre VI - La Gnose et les écoles spiritualistes[112]

La Gnose, dans son sens le plus large et le plus élevé, c'est la connaissance ; le véritable gnosticisme ne peut donc pas être une école ou un système particulier, mais il doit être avant tout la recherche de la Vérité intégrale. Cependant, il ne faudrait pas croire pour cela qu'il doive accepter toutes les doctrines quelles qu'elles soient, sous le prétexte que toutes contiennent une parcelle de vérité, car la synthèse ne s'obtient point par un amalgame d'éléments disparates, comme le croient trop facilement les esprits habitués aux méthodes analytiques de la science occidentale moderne.

On parle beaucoup actuellement d'union entre les diverses écoles dites spiritualistes ; mais tous les efforts tentés jusqu'ici pour réaliser cette union sont restés vains. Nous pensons qu'il en sera toujours de même, car il est impossible d'associer des doctrines aussi dissemblables que le sont toutes celles que l'on range sous le nom de spiritualisme ; de tels éléments ne pourront jamais constituer un édifice stable. Le tort de la plupart de ces doctrines soi-disant spiritualistes, c'est de n'être en réalité que du matérialisme transposé sur un autre plan, et de vouloir appliquer au domaine de l'Esprit les méthodes que la science ordinaire emploie pour étudier le Monde hylique. Ces méthodes expérimentales ne feront jamais connaître autre chose que de simples phénomènes, sur lesquels il est impossible d'édifier une théorie métaphysique quelconque, car un principe universel ne peut pas s'inférer de faits particuliers. D'ailleurs, la prétention d'acquérir la connaissance du Monde spirituel par des moyens matériels est évidemment absurde ; cette connaissance, c'est en

[112] *La Gnose*, décembre 1909 et août à novembre 1911, « Les Néo-spiritualistes »

nous-mêmes seulement que nous pourrons en trouver les principes, et non point dans les objets extérieurs.

Certaines études expérimentales ont assurément leur valeur relative, dans le domaine qui leur est propre ; mais, en dehors de ce même domaine, elles ne peuvent plus avoir aucune valeur. C'est pourquoi l'étude des forces dites psychiques, par exemple, ne peut présenter pour nous ni plus ni moins d'intérêt que l'étude de n'importe quelles autres forces naturelles, et nous n'avons aucune raison de nous solidariser avec le savant qui poursuit cette étude, pas plus qu'avec le physicien ou le chimiste qui étudient d'autres forces. Il est bien entendu que nous parlons seulement de l'étude scientifique de ces forces dites psychiques, et non des pratiques de ceux qui, partant d'une idée préconçue, veulent y voir la manifestation des morts ; ces pratiques n'ont même plus l'intérêt relatif d'une science expérimentale, et elles ont le danger que présente toujours le maniement d'une force quelconque par des ignorants.

Il est donc impossible à ceux qui cherchent à acquérir la connaissance spirituelle de s'unir à des expérimentateurs, psychistes ou autres, non point qu'ils aient du mépris pour ces derniers mais simplement parce qu'ils ne travaillent pas sur le même plan qu'eux. Il leur est non moins impossible d'admettre des doctrines à prétentions métaphysiques s'appuyant sur une base expérimentale, doctrines auxquelles on ne peut pas sérieusement accorder une valeur quelconque, et qui conduisent toujours à des conséquences absurdes.

La Gnose doit donc écarter toutes ces doctrines et ne s'appuyer que sur la Tradition orthodoxe contenue dans les Livres sacrés de tous les peuples, Tradition qui en réalité est partout la même, malgré les formes diverses qu'elle revêt pour s'adapter à chaque race et à chaque époque. Mais, ici encore, il faut avoir bien soin de distinguer cette Tradition véritable de toutes les interprétations erronées et de tous les commentaires fantaisistes qui en ont été donnés de nos jours par une foule d'écoles plus ou moins occultistes, qui ont malheureusement voulu parler trop souvent de ce qu'elles ignoraient. Il est facile d'attribuer une doc-

trine à des personnages imaginaires pour lui donner plus d'autorité, et de se prétendre en relation avec des centres initiatiques perdus dans les régions les plus reculées du Tibet ou sur les cimes les plus inaccessibles de l'Himalaya ; mais ceux qui connaissent les centres initiatiques réels savent ce qu'il faut penser de ces prétentions.

Ceci suffit pour montrer que l'union des écoles dites spiritualistes est impossible, et que d'ailleurs, si même elle était possible, elle ne produirait aucun résultat valable, et par conséquent serait bien loin d'être aussi souhaitable que le croient des gens bien intentionnés, mais insuffisamment renseignés sur ce que sont véritablement ces diverses écoles. En réalité, la seule union possible, c'est celle de tous les centres initiatiques orthodoxes qui ont conservé la vraie Tradition dans toute sa pureté originelle ; mais cette union n'est pas seulement possible, elle existe actuellement comme elle a existé de tout temps. Lorsque le moment sera venu, la Thébah mystérieuse où sont contenus tous les principes s'ouvrira, et montrera à ceux qui sont capables de contempler la Lumière sans en être aveuglés, l'édifice immuable de l'universelle Synthèse.

Dès le début de la publication de la revue *La Gnose*, nous avons répudié très nettement, car il nous importait tout particulièrement de ne laisser subsister à ce sujet aucune équivoque dans l'esprit de nos lecteurs, nous avons, disons-nous, répudié toute solidarité avec les différentes écoles dites spiritualistes, qu'il s'agisse des occultistes, des théosophistes, des spirites, ou de tout autre groupement plus ou moins similaire. En effet, toutes ces opinions, que l'on peut réunir sous la dénomination commune de « néo-spiritualistes[113] », n'ont pas plus de rapports avec la Métaphysique, qui seule nous intéresse, que n'en peuvent

[113] Il faut avoir soin de bien distinguer ce néo-spiritualisme du spiritualisme dit classique ou éclectique, doctrine fort peu intéressante sans doute, et de nulle valeur au point de vue métaphysique, mais qui du moins ne se donnait que pour un système philosophique comme les autres ; tout superficiel, il dut précisément son succès à ce manque même de profondeur, qui le rendait surtout fort commode pour l'enseignement universitaire.

avoir les diverses écoles scientifiques ou philosophiques de l'Occident moderne ; et elles présentent en outre, en vertu de leurs prétentions injustifiées et peu raisonnables, le grave inconvénient de pouvoir créer, chez les gens insuffisamment informés, des confusions extrêmement regrettables, n'aboutissant à rien moins qu'à faire rejaillir sur d'autres, dont nous sommes, quelque chose du discrédit qui devrait les atteindre seules, et fort légitimement, auprès de tous les hommes sérieux.

C'est pourquoi nous estimons n'avoir aucun ménagement à garder vis-à-vis des théories en question, d'autant plus que, si nous le faisions, nous sommes certain que leurs représentants plus ou moins autorisés, loin d'agir de même à notre égard, ne nous en seraient nullement reconnaissants, et ne nous en témoigneraient pas moins d'hostilité ; ce serait donc, de notre part, une pure faiblesse qui ne nous serait d'aucun profit, bien au contraire, et que pourraient toujours nous reprocher ceux qui connaissent là-dessus nos véritables sentiments. Nous n'hésitons donc pas à déclarer que nous considérons toutes ces théories néo-spiritualistes, dans leur ensemble, comme non moins fausses dans leur principe même et nuisibles pour la mentalité publique que l'est à nos yeux, ainsi que nous l'avons déjà dit précédemment, la tendance moderniste, sous quelque forme et en quelque domaine qu'elle se manifeste[114].

En effet, s'il est un point au moins sur lequel le Catholicisme, dans son orientation actuelle, a toutes nos sympathies, c'est bien en ce qui concerne sa lutte contre le modernisme. Il paraît se préoccuper beaucoup moins du néo-spiritualisme, qui, il est vrai, a peut-être pris une moins grande et moins rapide extension, et qui d'ailleurs se tient plutôt en dehors de lui et sur un autre terrain, de telle sorte que le Catholicisme ne peut guère faire autre chose que d'en signaler les dangers à ceux de ses fidèles qui risqueraient de se laisser séduire par des doctrines de ce genre. Mais, si quelqu'un, se plaçant en dehors de toute préoccupation confessionnelle, et par conséquent dans un champ d'action beau-

[114] Voir aussi « L'Orthodoxie Maçonnique », dans *Études sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 262.

coup plus étendu, trouvait un moyen pratique d'arrêter la diffusion de tant de divagations et d'insanités plus ou moins habilement présentées, suivant qu'elles le sont par des hommes de mauvaise foi ou par de simples imbéciles, et qui, dans l'un et l'autre cas, ont déjà contribué à détraquer irrémédiablement un si grand nombre d'individus, nous estimons que celui-là accomplirait, en ce faisant, une véritable œuvre de salubrité mentale, et rendrait un éminent service à une fraction considérable de l'humanité occidentale actuelle[115].

Tel ne peut être notre rôle, à nous qui, par principe, nous interdisons formellement toute polémique, et nous tenons à l'écart de toute action extérieure et de toute lutte de partis. Cependant, sans sortir du domaine strictement intellectuel, nous pouvons, lorsque l'occasion s'en présente à nous, montrer l'absurdité de certaines doctrines ou de certaines croyances, et parfois souligner certaines déclarations des spiritualistes eux-mêmes, pour montrer le parti qu'on en peut tirer contre leurs propres affirmations doctrinales, car la logique n'est pas toujours leur fait, et l'incohérence est chez eux un défaut assez répandu, visible pour tous ceux qui ne se laissent pas prendre aux mots plus ou moins pompeux, aux phrases plus ou moins déclamatoires, qui bien souvent ne recouvrent que le vide de la pensée. C'est dans le but que nous venons d'indiquer que nous écrivons aujourd'hui le présent chapitre, nous réservant de reprendre la question toutes les fois que nous le jugerons à propos, et souhaitant que nos remarques, faites au hasard des lectures et des recherches qui attireront incidemment notre attention sur les théories incriminées, puissent, s'il en est temps encore, ouvrir les yeux des personnes de bonne foi qui se sont égarées parmi les néo-spiritualistes, et dont quelques-unes au moins seraient peut-être dignes d'un meilleur sort.

[115] En cette époque où pullulent les associations de tout genre et les ligues contre tous les fléaux réels ou supposés, on pourrait peut-être suggérer, par exemple, l'idée d'une « Ligue antioccultiste », qui ferait simplement appel à toutes les personnes de bon sens, sans aucune distinction de partis ou d'opinions.

*
* *

Déjà, à maintes reprises, nous avons déclaré que nous rejetons absolument les hypothèses fondamentales du spiritisme, à savoir la réincarnation[116], la possibilité de communiquer avec les morts par des moyens matériels, et la prétendue démonstration expérimentale de l'immortalité humaine[117]. D'ailleurs, ces théories ne sont pas propres aux seuls spirites, et, en particulier, la croyance à la réincarnation est partagée par la majorité d'entre eux[118] avec les théosophistes et un grand nombre d'occultistes de différentes catégories. Nous ne pouvons rien admettre de ces doctrines, car elles sont formellement contraires aux principes les plus élémentaires de la Métaphysique ; de plus, et pour cette raison même, elles sont nettement antitraditionnelles ; du reste, elles n'ont été inventées que dans le cours du XIXe siècle, bien que leurs partisans s'efforcent par tous les moyens possibles, en torturant et dénaturant des textes, de faire croire qu'elles remontent à la plus haute antiquité. Ils emploient pour cela les arguments les plus extraordinaires et les plus inattendus ; c'est ainsi que nous avons vu tout récemment, dans une revue que nous aurons la charité de ne pas nommer, le dogme catholique de la « résurrection de la chair » interprété dans un sens réincarnationniste ; et encore c'est un prêtre, sans doute fortement suspect d'hétérodoxie, qui ose soutenir de pareilles affirmations ! Il est vrai que la réincarnation n'a jamais été condamnée explicitement par l'Église Catholique, et certains occultistes le font remarquer à tout propos avec une évidente satisfaction ; mais ils ne paraissent pas se douter que, s'il en est ainsi, c'est tout simplement parce qu'il n'était pas même possible de soupçonner qu'il viendrait un jour où l'on imaginerait une telle folie. Quant à la « ré-

[116] Voir notamment « Le Démiurge », p. 9 ci-dessus, et aussi *Le Symbolisme de la Croix* et *L'Erreur spirite*.

[117] Voir *Études sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 273.

[118] On sait que, cependant, la plupart des spirites américains font exception et ne sont pas réincarnationnistes.

surrection de la chair », ce n'est, en réalité, qu'une façon fautive de désigner la « résurrection des morts », qui, exotériquement[119], peut correspondre à ce que l'être qui réalise en soi l'Homme Universel retrouve, dans sa totalité, les états qui étaient considérés comme passés par rapport à son état actuel, mais qui sont éternellement présents dans la « permanente actualité de l'être extra-temporel[120] ».

Dans un autre article de la même revue, nous avons relevé un aveu involontaire, voire même tout à fait inconscient, qui est assez amusant pour mériter d'être signalé en passant. Un spiritualiste déclare que « la vérité est dans le rapport exact du contingent à l'absolu » ; or ce rapport, étant celui du fini à l'infini, ne peut être que rigoureusement égal à zéro ; tirez vous-mêmes la conclusion, et voyez si après cela il subsiste encore quelque chose de cette prétendue « vérité spiritualiste », qu'on nous présente comme une future « évidence expérimentale » ! Pauvre « enfant humain » (*sic*)[121], « psycho-intellectuel », qu'on veut « alimenter » avec une telle vérité (?), et à qui l'on veut faire croire qu'il est « fait pour la connaître, l'aimer et la servir », fidèle imitation de ce que le catéchisme catholique enseigne à l'égard de son Dieu anthropomorphe ! Comme cet « enseignement spiritualiste » paraît, dans l'intention de ses promoteurs, se proposer surtout un but sentimental et moral, nous nous demandons si c'est bien la peine de vouloir, aux vieilles religions qui, malgré tous leurs défauts, avaient du moins une valeur incontestable à ce point de vue relatif, substituer des conceptions bizarres qui ne les remplaceront avantageusement sous aucun rapport, et qui, surtout, seront parfaitement incapables de remplir le rôle social auquel elles prétendent.

Revenons à la question de la réincarnation : ce n'est pas ici le lieu d'en démontrer l'impossibilité métaphysique, c'est-à-dire

---

[119] Bien entendu, cette interprétation ésotérique n'a rien de commun avec la doctrine catholique actuelle, purement exotérique ; à ce sujet, voir *Le Symbolisme de la Croix*.

[120] Voir « Pages dédiées à Mercure », *La Gnose*, 2e année, n° 1, p. 35, et n° 2, p. 66.

l'absurdité ; nous avons déjà donné tous les éléments de cette démonstration[122] et nous la compléterons en d'autres études. Pour le moment, nous devons nous borner à voir ce qu'en disent ses partisans eux-mêmes, afin de découvrir la base que cette croyance peut avoir dans leur entendement. Les spirites veulent surtout démontrer la réincarnation « expérimentalement » (?), par des faits, et certains occultistes les suivent dans ces recherches, qui, naturellement, n'ont encore abouti à rien de probant, non plus qu'en ce qui concerne la « démonstration scientifique de l'immortalité ». D'un autre côté, la plupart des théosophistes ne voient, paraît-il, dans la théorie réincarnationniste qu'une sorte de dogme, d'article de foi, qu'on doit admettre pour des motifs d'ordre sentimental, mais dont il serait impossible de donner aucune preuve rationnelle ou sensible.

Nous prions nos lecteurs de nous excuser si, dans la suite, nous ne pouvons donner toutes les références d'une façon précise, car il est des gens que peut-être la vérité offenserait. Mais, pour faire comprendre le raisonnement par lequel quelques occultistes essayent de prouver la réincarnation, il est nécessaire que nous prévenions tout d'abord que ceux auxquels nous faisons allusion sont partisans du système géocentrique : ils regardent la Terre comme le centre de l'Univers, soit matériellement, au point de vue de l'astronomie physique même, comme Auguste Strindberg et divers autres[123], soit au moins, s'ils ne vont pas jusque-là, par un certain privilège en ce qui concerne la nature de ses habitants. Pour eux, en effet, la Terre est le seul monde où il y ait des êtres humains, parce que les conditions de la vie dans les autres planètes ou dans les autres systèmes sont

---

[121] L'auteur a soin de nous avertir que « ce n'est pas un pléonasme » ; alors, nous nous demandons ce que cela peut bien être.

[122] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, et *L'Erreur spirite*.

[123] Il en est qui vont jusqu'à nier l'existence réelle des astres et à les regarder comme de simples reflets, des images virtuelles ou des exhalaisons émanées de la Terre, suivant l'opinion attribuée, sans doute faussement, à quelques philosophes anciens, tels qu'Anaximandre et Anaximène (voir traduction des *Philosophumena*, pp. 12 et 13) ; nous reparlerons un peu plus tard des conceptions astronomiques spéciales à certains occultistes.

trop différentes de celles de la Terre pour qu'un homme puisse s'y adapter ; il résulte de là que, par « homme », ils entendent exclusivement un individu corporel, doué des cinq sens physiques, des facultés correspondantes (sans oublier le langage parlé… et même écrit), et de tous les organes nécessaires aux diverses fonctions de la vie humaine terrestre. Ils ne conçoivent pas que l'homme existe sous d'autres formes de vie que celle-là[124], ni, à plus forte raison, qu'il puisse exister en mode immatériel, informel, extra-temporel, extra-spatial, et, surtout, en dehors et au-delà de la vie[125]. Par suite, les hommes ne peuvent se réincarner que sur la Terre, puisqu'il n'y a aucun autre lieu dans l'Univers où il leur soit possible de vivre ; remarquons d'ailleurs que ceci est contraire à plusieurs autres conceptions, suivant lesquelles l'homme « s'incarnerait » dans diverses planètes, comme l'admit Louis Figuier[126], ou en divers mondes, soit simultanément, comme l'imagina Blanqui[127], soit successivement, comme tendrait à l'impliquer la théorie du « retour éternel » de Nietzsche[128] ; certains ont même été jusqu'à prétendre que l'individu humain pouvait avoir plusieurs « corps matériels » (*sic*)[129]

---

[124] D'ailleurs, nous pouvons noter en passant que tous les écrivains, astronomes ou autres, qui ont émis des hypothèses sur les habitants des autres planètes, les ont toujours, et peut-être inconsciemment, conçus à l'image, plus ou moins modifiée, des êtres humains terrestres (voir notamment C. Flammarion, *La Pluralité des Mondes habités*, et *Les Mondes imaginaires et les Mondes réels*).

[125] L'existence des êtres individuels dans le monde physique est en effet soumise à un ensemble de cinq conditions : espace, temps, matière, forme et vie, que l'on peut faire correspondre aux cinq sens corporels, ainsi d'ailleurs qu'aux cinq éléments ; cette question, très importante, sera traitée par nous, avec tous les développements qu'elle comporte, au cours d'autres études.

[126] *Le Lendemain de la Mort ou la Vie future selon la Science* : voir « propos du Grand Architecte de l'Univers », dans *Études sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 273.

[127] *L'Éternité par les Astres*.

[128] Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

[129] Voici encore une occasion de se demander si « ce n'est pas un pléonasme ».

vivant en même temps dans différentes planètes du monde physique[130].

Nous devons encore ajouter que les occultistes dont nous avons parlé joignent à la doctrine géocentrique son accompagnement habituel, la croyance à l'interprétation littérale et vulgaire des Écritures ; ils ne perdent aucune occasion de se moquer publiquement des triples et septuples sens des ésotéristes et des kabbalistes[131]. Donc, suivant leur théorie, conforme à la traduction exotérique de la Bible, à l'origine, l'homme, « sortant des mains du Créateur » (nous pensons qu'on ne pourra pas nier que ce soit là de l'anthropomorphisme), fut placé sur la Terre pour « cultiver son jardin », c'est-à-dire, selon eux, pour « évoluer la matière physique », supposée plus subtile alors qu'aujourd'hui. Par « l'homme », il faut entendre ici la collectivité humaine tout entière, la totalité du genre humain, de telle sorte que « tous les hommes », sans aucune exception, et en nombre inconnu, mais assurément fort grand, furent d'abord incarnés en même temps sur la Terre[132]. Dans ces conditions, il ne pouvait évidemment se produire aucune naissance, puisqu'il n'y avait aucun homme non incarné, et il en fut ainsi tant que l'homme ne mourut pas, c'est-à-dire jusqu'à la « chute », entendue dans son sens exotérique, comme un fait historique[133], mais que l'on considère cependant comme « pouvant représenter toute une suite d'événements qui ont dû se dérouler au cours d'une période de plusieurs siècles ». On consent donc tout de même à élargir un peu la chro-

---

[130] Nous avons même entendu émettre l'affirmation suivante : « S'il vous arrive de rêver que vous avez été tué, c'est, dans bien des cas, que, à cet instant même, vous l'avez été effectivement dans une autre planète ! »

[131] Cela ne les empêche pas de vouloir quelquefois faire de la Kabbale à leur façon : c'est ainsi que nous en avons vu qui comptaient jusqu'à 72 Séphiroth ; et ce sont ceux-là qui osent accuser les autres de « faire de la fantaisie » !

[132] Ce n'est pas l'avis de quelques autres écoles d'occultisme, qui parlent des « différences d'âge des esprits humains » par rapport à l'existence terrestre, et même des moyens de les déterminer ; il y en a aussi qui cherchent à fixer le nombre des incarnations successives.

[133] Sur l'interprétation ésotérique et métaphysique de la « chute originelle » de l'homme, voir « Le Démiurge », ci-dessus, p. 9.

nologie biblique ordinaire, qui se trouve à l'aise pour situer toute l'histoire, non seulement de la Terre, mais du Monde, depuis la création jusqu'à nos jours, dans une durée totale d'un peu moins de six mille ans (quelques-uns vont pourtant jusqu'à près de dix mille)[134]. À partir de la « chute », la matière physique devint plus grossière, ses propriétés furent modifiées, elle fut soumise à la corruption, et les hommes, emprisonnés dans cette matière, commencèrent à mourir, à « se désincarner » ; ensuite, ils commencèrent également à naître, car ces hommes « désincarnés », restés « dans l'espace » (?), dans l'« atmosphère invisible » de la Terre, tendaient à « se réincarner », à reprendre la vie physique terrestre dans de nouveaux corps humains. Ainsi, ce sont toujours les mêmes êtres humains (au sens de l'individualité corporelle restreinte, il ne faut pas l'oublier) qui doivent renaître périodiquement du commencement à la fin de l'humanité terrestre[135].

Comme on le voit, ce raisonnement est fort simple et parfaitement logique, mais à la condition d'en admettre d'abord le point de départ, à savoir l'impossibilité pour l'être humain d'exister dans des modalités autres que la forme corporelle terrestre, ce

---

[134] Nous ne contredirions cependant pas l'opinion qui assignerait au Monde une durée de dix mille ans, si l'on voulait prendre ce nombre « dix mille », non plus dans son sens littéral, mais comme désignant l'indéfinité numérale. (Voir « Remarques sur la Notation mathématique », ci-dessus, p. 78.)

[135] En admettant que l'humanité terrestre ait une fin, car il est aussi des écoles selon lesquelles le but qu'elle doit atteindre est de rentrer en possession de l'« immortalité physique » ou « corporelle », et chaque individu humain se réincarnera sur la Terre jusqu'à ce qu'il soit finalement parvenu à ce résultat. – D'autre part, d'après les théosophistes, la série des incarnations d'un même individu en ce monde est limitée à la durée d'une seule « race » humaine terrestre, après quoi tous les hommes constituant cette « race » passent dans la « sphère » suivante de la « ronde » à laquelle ils appartiennent ; les mêmes théosophistes affirment que, en règle générale (mais avec des exceptions), deux incarnations consécutives sont séparées par un intervalle fixe de temps, dont la durée serait de quinze cents ans, alors que, selon les spirites, on pourrait parfois « se réincarner » presque immédiatement après sa mort, si ce n'est même de son vivant (!), dans certains cas que l'on déclare, heureusement, être tout à fait exceptionnels. – Une autre question qui donne lieu à de nombreuses et interminables controverses est celle de savoir si un même individu doit toujours et nécessairement « se réincarner » dans le même sexe, ou si l'hypothèse contraire est possible ; nous aurons peut-être quelque occasion de revenir sur ce point.

qui, nous le répétons, n'est en aucune façon conciliable avec les notions même élémentaires de la Métaphysique ; et il paraît que c'est là l'argument le plus solide que l'on puisse fournir à l'appui de l'hypothèse de la réincarnation !

Nous ne pouvons pas, en effet, prendre un seul instant au sérieux les arguments d'ordre moral et sentimental, basés sur la constatation d'une prétendue injustice dans l'inégalité des conditions humaines. Cette constatation provient uniquement de ce qu'on envisage toujours des faits particuliers, en les isolant de l'ensemble dont ils font partie, alors que, si on les replace dans cet ensemble, il ne saurait y avoir évidemment aucune injustice, ou, pour employer un terme à la fois plus exact et plus étendu, aucun déséquilibre[136], puisque ces faits sont, comme tout le reste, des éléments de l'harmonie totale. Nous nous sommes d'ailleurs suffisamment expliqué sur cette question, et nous avons montré que le mal n'a aucune réalité, que ce qu'on appelle ainsi n'est qu'une relativité considérée analytiquement, et que, au-delà de ce point de vue spécial de la mentalité humaine, l'imperfection est nécessairement illusoire, car elle ne peut exister que comme élément du Parfait, lequel ne saurait évidemment contenir rien d'imparfait[137].

Il est facile de comprendre que la diversité des conditions humaines ne provient pas d'autre chose que des différences de nature qui existent entre les individus eux-mêmes, qu'elle est inhérente à la nature individuelle des êtres humains terrestres, et qu'elle n'est pas plus injuste ni moins nécessaire (étant du même ordre, quoique à un autre degré) que la variété des espèces animales et végétales, contre laquelle personne n'a encore jamais

---

[136] Voir *L'Archéomètre*, 2e année, n° 1, p. 15, note 3. – Dans le domaine social, ce qu'on appelle la justice ne peut consister, suivant une formule extrême-orientale, qu'à compenser des injustices par d'autres injustices (conception qui ne souffre pas l'introduction d'idées mystico-morales telles que celles de mérite et de démérite, de récompense et de punition, etc., non plus que de la notion occidentale du progrès moral et social) ; la somme de toutes ces injustices, qui s'harmonisent en s'équilibrant, est, dans son ensemble, la plus grande justice au point de vue humain individuel.

[137] Voir « Le Démiurge », ci-dessus, p. 9.

songé à protester au nom de la justice, ce qui serait d'ailleurs parfaitement ridicule[138]. Les conditions spéciales de chaque individu concourent à la perfection de l'être total dont cet individu est une modalité ou un état particulier, et, dans la totalité de l'être, tout est relié et équilibré par l'enchaînement harmonique des causes et des effets[139] ;mais, lorsqu'on parle de causalité, quiconque possède la moindre notion métaphysique ne peut entendre par là rien qui ressemble de près ou de loin à la conception mystico-religieuse des récompenses et des punitions[140], qui, après avoir été appliquée à une « vie future » extra-terrestre, l'a été par les néo-spiritualistes à de prétendues « vies successives » sur la Terre, ou tout au moins dans le monde physique[141].

Les spirites surtout ont particulièrement abusé de cette conception tout anthropomorphiste, et en ont tiré des conséquences qui vont souvent jusqu'à la plus extrême absurdité. Tel est l'exemple bien connu de la victime qui poursuit jusque dans une autre existence sa vengeance contre son meurtrier : l'assassiné deviendra alors assassin à son tour, et le meurtrier, devenu victime, devra se venger encore dans une nouvelle existence… et ainsi de suite indéfiniment. Un autre exemple du même genre est celui du cocher qui écrase un piéton ; par punition, le cocher, de-

---

[138] Sur cette question de la diversité des conditions humaines, considérée comme le fondement de l'institution des castes, voir *L'Archéomètre*, 2e année, n° 1, pp. 8 et suivantes.

[139] Ceci suppose la coexistence de tous les éléments envisagés en dehors du temps, aussi bien qu'en dehors de n'importe quelle autre condition contingente de l'une quelconque des modalités spécialisées de l'existence ; remarquons une fois de plus que cette coexistence ne laisse évidemment aucune place à l'idée de progrès.

[140] À cette conception des sanctions religieuses se rattache la théorie tout occidentale du sacrifice et de l'expiation, dont nous aurons ailleurs à démontrer l'inanité.

[141] Ce que les théosophistes appellent très improprement *Karma* n'est pas autre chose que la loi de causalité, d'ailleurs fort mal comprise, et encore plus mal appliquée ; nous disons qu'ils la comprennent mal, c'est-à-dire incomplètement, car ils la restreignent au domaine individuel, au lieu de l'étendre à l'ensemble indéfini des états d'être. En réalité, le mot sanscrit *Karma*, dérivant de la racine verbale *kri*, faire (identique au latin *creare*), signifie simplement « action », et rien de plus ; les Occidentaux qui ont voulu l'employer l'ont donc détourné de son acception véritable, qu'ils ignoraient, et ils ont fait de même pour un grand nombre d'autres termes orientaux.

venu piéton dans sa vie suivante, sera écrasé par le piéton devenu cocher ; mais, logiquement, celui-ci devra ensuite subir la même punition, de sorte que ces deux malheureux individus seront obligés de s'écraser ainsi alternativement l'un l'autre jusqu'à la fin des siècles, car il n'y a évidemment aucune raison pour que cela s'arrête.

Nous devons du reste, pour être impartial, ajouter que, sur ce point, certains occultistes ne le cèdent en rien aux spirites, car nous avons entendu l'un d'eux raconter l'histoire suivante, comme exemple des conséquences effrayantes que peuvent entraîner des actes considérés généralement comme assez indifférents[142] : un écolier s'amuse à briser une plume, puis la jette ; les molécules du métal garderont, à travers toutes les transformations qu'elles auront à subir, le souvenir de la méchanceté dont cet enfant a fait preuve à leur égard ; finalement, après quelques siècles, ces molécules passeront dans les organes d'une machine quelconque, et, un jour, un accident se produira, et un ouvrier mourra broyé par cette machine ; or il se trouvera justement que cet ouvrier sera l'écolier dont il a été question, qui se sera réincarné pour subir le châtiment de son acte antérieur[143]. Il serait assurément difficile d'imaginer quelque chose de plus extravagant que de semblables contes fantastiques, qui suffisent pour donner une juste idée de la mentalité de ceux qui les inventent, et surtout de ceux qui y croient.

Une conception qui se rattache assez étroitement à celle de la réincarnation, et qui compte aussi de nombreux partisans parmi les néo-spiritualistes, est celle d'après laquelle chaque être devrait, au cours de son évolution, passer successivement par

---

[142] Il va sans dire que les conséquences purement individuelles (et imaginaires) dont il est ici question n'ont aucun rapport avec la théorie métaphysique, dont nous parlerons ailleurs, d'après laquelle le geste le plus élémentaire peut avoir dans l'Universel des conséquences illimitées, en se répercutant et s'amplifiant à travers la série indéfinie des états d'être, suivant la double échelle horizontale et verticale (voir *Le Symbolisme de la Croix*).

[143] Il y a des occultistes qui vont jusqu'à prétendre que les infirmités congénitales sont le résultat d'accidents arrivés dans des « existences antérieures ».

toutes les formes de vie, terrestres et autres[144]. À ceci, il n'y a qu'un mot à répondre : une telle théorie est une impossibilité, pour la simple raison qu'il existe une indéfinité de formes vivantes par lesquelles un être quelconque ne pourra jamais passer, ces formes étant toutes celles qui sont occupées par les autres êtres. Il est donc absurde de prétendre qu'un être, pour parvenir au terme de son évolution, doit parcourir toutes les possibilités envisagées individuellement, puisque cet énoncé renferme une impossibilité ; et nous pouvons voir ici un cas particulier de cette conception entièrement fausse, si répandue en Occident, selon laquelle on ne pourrait arriver à la synthèse que par l'analyse, alors que, au contraire, il est impossible d'y parvenir de cette façon[145]. Quand bien même un être aurait parcouru ainsi une indéfinité de possibilités, toute cette évolution ne pourrait jamais être que rigoureusement égale à zéro par rapport à la Perfection, car l'indéfini, procédant du fini et étant produit par lui (comme le montre clairement la génération des nombres), donc y étant contenu en puissance, n'est en somme que le développement des potentialités du fini, et, par conséquent, ne peut évidemment avoir aucun rapport avec l'Infini, ce qui revient à dire que, considéré de l'Infini (ou de la Perfection, qui est identique à l'Infini), il ne peut être que zéro[146]. La conception analytique de l'évolution revient donc à ajouter indéfiniment zéro à lui-même, par une indéfinité d'additions distinctes et successives, dont le

[144] Nous parlons seulement de « formes de vie », parce qu'il est bien entendu que ceux qui soutiennent une telle opinion ne sauraient rien concevoir en dehors de la vie (et de la vie dans la forme), de sorte que, pour eux, cette expression renferme toutes les possibilités, tandis que, pour nous, elle ne représente au contraire qu'une possibilité de manifestation très spéciale.

[145] Voir « Le Démiurge ».

[146] Ce qui est vrai, d'une façon générale, de l'indéfini considéré par rapport (ou plutôt par absence de rapport) à l'Infini, demeure vrai pour chaque aspect particulier de l'indéfini, ou, si l'on veut, pour l'indéfinité particulière qui correspond au développement de chaque possibilité envisagée isolément ; ceci est donc vrai, notamment, pour l'immortalité (extension indéfinie de la possibilité vie), qui, en conséquence, ne peut être que zéro par rapport à l'Éternité ; nous aurons ailleurs l'occasion de nous expliquer plus amplement sur ce point (voir aussi « À propos du Grand Architecte de l'Univers », dans *Études sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 273).

résultat final sera toujours zéro ; on ne peut sortir de cette suite stérile d'opérations analytiques que par l'intégration, et celle-ci s'effectue d'un seul coup, par une synthèse immédiate et transcendante, qui n'est logiquement précédée d'aucune analyse[147].

D'autre part, puisque, comme nous l'avons expliqué à diverses reprises, le monde physique tout entier, dans le déploiement intégral de toutes les possibilités qu'il contient, n'est que le domaine de manifestation d'un seul état d'être individuel, ce même état d'être contient en lui, *a fortiori*, les potentialités correspondantes à toutes les modalités de la vie terrestre, qui n'est qu'une portion très restreinte du monde physique. Donc, si le développement complet de l'individualité actuelle, qui s'étend indéfiniment au-delà de la modalité corporelle, embrasse toutes les potentialités dont les manifestations constituent l'ensemble du monde physique, elle embrasse en particulier toutes celles qui correspondent aux diverses modalités de la vie terrestre. Ceci rend donc inutile la supposition d'une multiplicité d'existences à travers lesquelles l'être s'élèverait progressivement de la modalité de vie la plus inférieure, celle du minéral, jusqu'à la modalité humaine, considérée comme la plus élevée, en passant successivement par le végétal et l'animal, avec toute la multiplicité de degrés que comporte chacun de ces règnes. L'individu, dans son extension intégrale, contient simultanément les possibilités qui correspondent à tous ces degrés ; cette simultanéité ne se traduit en succession temporelle que dans le développement de son unique modalité corporelle, au cours duquel, comme le montre l'embryologie, il passe en effet par tous les stades correspondants, depuis la forme unicellulaire des êtres organisés les plus élémentaires, et même, en remontant plus haut encore, depuis le cristal (qui présente d'ailleurs plus d'une analogie avec ces êtres rudi-

[147] Pour plus de détails sut la représentation mathématique de la totalisation de l'être par une double intégration réalisant le volume universel, voir notre étude sur *Le Symbolisme de la Croix*.

mentaires)[148], jusqu'à la forme humaine terrestre. Mais, pour nous, ces considérations ne sont nullement une preuve de la théorie « transformiste », car nous ne pouvons regarder que comme une pure hypothèse la prétendue loi d'après laquelle « l'ontogénie serait parallèle à la phylogénie » ; en effet, si le développement de l'individu, ou ontogénique, est constatable par l'observation directe, personne n'oserait prétendre qu'il puisse en être de même du développement de l'espèce, ou phylogénique[149]. D'ailleurs, même dans le sens restreint que nous venons d'indiquer, le point de vue de la succession perd presque tout son intérêt par la simple remarque que le germe, avant tout développement, contient déjà en puissance l'être complet ; et ce point de vue doit toujours demeurer subordonné à celui de la simultanéité, auquel nous conduit nécessairement la théorie métaphysique des états multiples de l'être.

Donc, en laissant de côté la considération essentiellement relative du développement embryogénique de la modalité corporelle (considération qui ne peut être pour nous que l'indication d'une analogie par rapport à l'individualité intégrale), il ne peut être question, en raison de l'existence simultanée, dans l'individu, de l'indéfinité des modalités vitales, ou, ce qui revient au même, des possibilités correspondantes, il ne peut, disons-nous, être question que d'une succession purement logique (et non temporelle), c'est-à-dire d'une hiérarchisation de ces modalités ou de ces possibilités dans l'extension de l'état d'être individuel, dans lequel elles ne se réalisent pas corporellement. À ce propos, et pour montrer que ces conceptions ne nous sont pas particulières, nous avons pensé qu'il serait intéressant de reproduire ici quelques extraits du chapitre consacré à cette question dans les cahiers

[148] Notamment en ce qui concerne le mode d'accroissement ; de même pour la reproduction par bipartition ou gemmiparité. – Sur cette question de la vie des cristaux, voir en particulier les remarquables travaux du professeur J. C. Bose, de Calcutta, qui ont inspiré (pour ne pas dire plus) ceux de divers savants européens.

[149] Nous avons déjà exposé la raison pour laquelle la question purement scientifique du « transformisme » ne présente aucun intérêt pour la Métaphysique (voir « Conceptions scientifiques et Idéal maçonnique », dans *Études sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 288).

d'enseignement d'une des rares Fraternités initiatiques sérieuses qui existent encore actuellement en Occident[150].

« Dans la descente de la vie dans les conditions extérieures, la monade a eu à traverser chacun des états du monde spirituel, puis les royaumes de l'empire astral[151], pour apparaître enfin sur le plan externe, celui qui est le plus bas possible, c'est-à-dire le minéral. À partir de là, nous la voyons pénétrer successivement les vagues de vie minérale, végétale et animale de la planète. En vertu des lois supérieures et plus intérieures de son cycle spécial, ses attributs divins cherchent toujours à se développer dans leurs potentialités emprisonnées. Aussitôt qu'une forme en est pourvue, et que ses capacités sont épuisées[152], une autre forme nouvelle et de degré plus élevé est mise en réquisition ; ainsi, chacune à son tour devient de plus en plus complexe de structure, de plus en plus diversifiée en ses fonctions. C'est ainsi que nous voyons la monade vivante commencer au minéral, dans le monde *extérieur*, puis la grande *spirale* de son existence évolutionnaire s'avancer lentement, imperceptiblement, mais cependant progresser toujours[153]. Il n'y a pas de forme trop simple ni d'organisme trop complexe pour la faculté d'adaptation d'une puissance merveilleuse, inconcevable, que possède l'âme humaine. Et, à travers le cycle entier de la Nécessité, le caractère de son génie, le degré de son émanation spirituelle, et les états aux-

[150] Nous ne nous attarderons pas à relever les calomnies absurdes et les racontars plus ou moins ineptes que des gens mal informés ou mal intentionnés ont répandus à plaisir sur cette Fraternité, qui est désignée par les initiales *H. B. of L.* ; mais nous croyons cependant nécessaire d'avertir qu'elle est étrangère à tout mouvement occultiste, bien que certains aient jugé bon de s'approprier quelques-uns de ses enseignements, en les dénaturant d'ailleurs complètement pour les adapter à leurs propres conceptions.

[151] C'est-à-dire les divers états de la manifestation subtile, répartis suivant leur correspondance avec les éléments.

[152] C'est-à-dire qu'elle a développé complètement toute la série des modifications dont elle est susceptible.

[153] Ceci au point de vue *extérieur*, bien entendu.

quels elle appartient à l'origine, sont conservés strictement, avec une exactitude mathématique[154]. »

« Pendant le cours de son involution, la monade n'est réellement incarnée dans aucune forme, quelle qu'elle soit. Le cours de sa descente à travers les divers règnes s'accomplit par une polarisation graduelle de ses pouvoirs divins, due à son contact avec les conditions d'externisation graduelle de l'arc descendant et subjectif du cycle spiral. »

« C'est une vérité absolue qu'exprime l'adepte auteur de *Ghost-Land*, lorsqu'il dit que, *en tant qu'être impersonnel*, l'homme vit dans une indéfinité de mondes avant d'arriver à celui-ci. Dans tous ces mondes, l'âme développe ses états rudimentaires, jusqu'à ce que son progrès cyclique la rende capable d'atteindre[155] l'état spécial dont la fonction glorieuse est de conférer à cette âme *la conscience*. C'est à ce moment seulement qu'elle devient véritablement un homme ; à tout autre instant de son voyage cosmique, elle n'est qu'un être embryonnaire, une forme passagère, une créature impersonnelle, en laquelle brille une partie, mais une partie seulement de l'âme humaine *non individualisée*. »

« Lorsque le grand étage de *conscience*, sommet de la série des manifestations matérielles, est atteint, *jamais* l'âme ne rentrera dans la matrice de la matière, ne subira l'*incarnation matérielle* ; désormais, *ses renaissances sont dans le royaume de l'esprit*. Ceux qui soutiennent la doctrine étrangement illogique de la multiplicité des naissances *humaines* n'ont assurément jamais développé en eux-mêmes l'état lucide de Conscience spirituelle ; sinon, la théorie de la réincarnation, affirmée et soutenue aujourd'hui par un grand nombre d'hommes et de femmes versés dans la « sagesse mondaine », n'aurait pas le moindre crédit. Une éducation *extérieure* est relativement sans valeur comme moyen d'obtenir la Connaissance *véritable*. »

On ne trouve dans la nature aucune analogie en faveur de la réincarnation, tandis que, en revanche, on en trouve de nom-

[154] Ce qui implique bien la *coexistence* de toutes les modalités vitales.

breuses dans le sens contraire. « Le gland devient chêne, la noix de coco devient palmier ; mais le chêne a beau donner des myriades d'autres glands, il ne devient plus jamais gland lui-même ; ni le palmier ne redevient plus noix. De même pour l'homme : dès que l'âme s'est manifestée sur le plan humain, et a ainsi atteint la conscience de la vie extérieure, elle ne repasse plus jamais par aucun de ses états rudimentaires. »

« Une publication récente affirme que "ceux qui ont mené une vie noble et digne d'un roi (fût-ce même dans le corps d'un mendiant), dans leur dernière existence terrestre, revivront comme nobles, rois, ou autres personnages de haut rang" ! Mais nous savons ce que les rois et les nobles ont été dans le passé et sont dans le présent, souvent les pires spécimens de l'humanité qu'il soit possible de concevoir, au point de vue spirituel. De telles assertions ne sont bonnes qu'à prouver que leurs auteurs ne parlent que sous l'inspiration de la sentimentalité, et que la Connaissance leur manque. »

« Tous les prétendus "réveils de souvenirs" latents, par lesquels certaines personnes assurent se rappeler leurs existences passées, peuvent s'expliquer, et même ne peuvent s'expliquer que par les simples lois de l'*affinité* et de la *forme*. Chaque race d'êtres humains, considérée *en soi-même*, est immortelle ; il en est de même de chaque cycle : jamais le premier cycle ne devient le second, mais les êtres du premier cycle sont (spirituellement) les parents, ou les *générateurs*, de ceux du second cycle[156]. Ainsi, chaque cycle comprend une grande famille constituée par la réunion de divers groupements d'âmes humaines, chaque condi-

[155] Par l'extension graduelle de ce développement jusqu'à ce qu'il ait atteint une zone déterminée, correspondant à l'état spécial que l'on considère ici.

[156] C'est pourquoi la tradition hindoue donne le nom de *Pitris* (pères ou ancêtres) aux êtres du cycle qui précède le nôtre, et qui est représenté, par rapport à celui-ci, comme correspondant à la Sphère de la Lune ; les *Pitris* forment l'humanité terrestre à leur image, et cette humanité actuelle joue, à son tour, le même rôle à l'égard de celle du cycle suivant. Cette relation causale d'un cycle à l'autre suppose nécessairement la coexistence de tous les cycles, qui ne sont successifs qu'au point de vue de leur enchaînement logique ; s'il en était autrement, une telle relation ne pourrait exister (voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*).

tion étant déterminée par les lois de son *activité*, celles de sa *forme* et celles de son *affinité* : une trinité de lois. »

« C'est ainsi que l'homme peut être comparé au gland et au chêne : l'âme embryonnaire, non individualisée, devient un homme tout comme le gland devient un chêne, et, de même que le chêne donne naissance à une quantité innombrable de glands, de même l'homme fournit à son tour à une indéfinité d'âmes les moyens de prendre naissance dans le monde spirituel. Il y a correspondance complète entre les deux, et c'est pour cette raison que les anciens Druides rendaient de si grands honneurs à cet arbre, qui était honoré au-delà de tous les autres par les puissants Hiérophantes. » On voit par là combien les Druides étaient loin d'admettre la « transmigration » au sens ordinaire et matériel du mot, et combien peu ils songeaient à la théorie, qui, nous le répétons, est toute moderne, de la réincarnation.

*
* *

Nous avons vu récemment, dans une revue spirite étrangère, un article dont l'auteur critiquait, avec juste raison, l'idée saugrenue de ceux qui, annonçant pour un temps prochain la « seconde venue » du Christ, la présentent comme devant être une réincarnation[157]. Mais où la chose devient plutôt amusante, c'est lorsque ce même auteur déclare que, s'il ne peut admettre cette thèse, c'est tout simplement parce que, selon lui, le retour du Christ est dès maintenant un fait accompli… par le spiritisme ! « Il est déjà venu, dit-il, puisque, dans certains centres, on enregistre ses communications. » Vraiment, il faut avoir une foi bien robuste pour pouvoir croire ainsi que le Christ et ses Apôtres se manifestent dans des séances spirites et parlent par l'organe des mé-

[157] Cette opinion bizarre, qui a trouvé en particulier, depuis quelques années, beaucoup de crédit chez les théosophistes, n'est guère plus absurde, après tout, que celle des gens qui soutiennent que saint Jean-Baptiste fut une réincarnation du prophète Élie ; d'ailleurs, nous dirons quelques mots, par la suite, au sujet des divers textes des Évangiles que certains se sont efforcés d'interpréter en faveur de la théorie réincarnationniste.

diums ! S'il est des gens à qui une croyance est nécessaire (et il semble que ce soit le cas de l'immense majorité des Occidentaux), nous n'hésitons pas à affirmer combien nous préférons encore celle du catholique le moins éclairé, ou même la foi du matérialiste sincère, car c'en est une aussi[158].

Comme nous l'avons déjà dit, nous considérons le néo-spiritualisme, sous quelque forme que ce soit, comme absolument incapable de remplacer les anciennes religions dans leur rôle social et moral, et pourtant c'est certainement là le but qu'il se propose, d'une façon plus ou moins avouée. Nous avons fait allusion précédemment, en particulier, aux prétentions de ses promoteurs en ce qui concerne l'enseignement ; nous venons encore de lire un discours prononcé sur ce sujet par l'un d'eux. Quoi qu'il en dise, nous trouvons très peu « équilibré » le « spiritualisme libéral » de ces « aviateurs de l'esprit » (?!), qui, voyant dans l'atmosphère « deux colossaux nimbus chargés jusqu'à la gueule (*sic*) d'électricités contraires », se demandent « comment éviter des séries d'éclairs, des gammes de tonnerre

(*sic*), des chutes de foudre », et qui, malgré ces présages menaçants, veulent « affronter la liberté de l'enseignement » comme d'autres ont « affronté les libertés de l'espace ». Ils admettent pourtant que « l'enseignement de l'école doit rester neutre », mais à la condition que cette « neutralité » aboutisse à des conclusions « spiritualistes » ; il nous semble que ce ne serait là qu'une neutralité apparente, non réelle, et quiconque a le moindre sens de la logique ne peut guère penser autrement à cet égard ; mais pour eux, au contraire, c'est là de la « neutralité profonde » ! L'esprit de système et les idées préconçues conduisent parfois à d'étranges contradictions, et ceci en est un exemple que nous tenions à signaler[159]. Quant à nous, qui sommes loin de pré-

[158] Voir « À propos du Grand Architecte de l'Univers », dans *Études sur la Franc-Maçonnerie*.

[159] Nous pourrions rappeler à ce propos, dans un autre ordre d'idées, l'attitude de certains savants, qui refusent d'admettre des faits dûment constatés, simplement parce que leurs théories ne permettent pas d'en donner une explication satisfaisante.

tendre à une action sociale quelconque, il est évident que cette question de l'enseignement, ainsi posée, ne peut nous intéresser à aucun titre. La seule méthode qui aurait une valeur réelle serait celle de l'« instruction intégrale[160] » ; et malheureusement, étant donné la mentalité actuelle, on est loin, sans doute pour bien longtemps encore, de pouvoir en tenter la moindre application en Occident, et particulièrement en France, où l'esprit protestant, cher à certains « spiritualistes libéraux », règne en maître absolu dans tous les degrés et toutes les branches de l'enseignement.

*
* *

L'auteur du discours en question (nous ne voulons pas le nommer ici, pour ne pas blesser sa… modestie) a cru bon récemment, dans une circonstance qu'il importe peu de spécifier, de nous reprocher d'avoir dit que nous n'avons « absolument rien de commun avec lui » (non plus d'ailleurs qu'avec les autres néo-spiritualistes de toute secte et de toute école), et il objectait que ceci devait nous conduire à « rejeter la fraternité, la vertu, à nier Dieu, l'immortalité de l'âme et le Christ », beaucoup de choses passablement disparates ! Quoique nous nous interdisions formellement toute polémique dans cette Revue, nous pensons qu'il n'est pas inutile de reproduire ici notre réponse à ces objections, pour une plus complète édification de nos lecteurs, et pour marquer mieux et plus précisément (au risque de nous répéter quelque peu) certaines différences profondes sur lesquelles nous n'insisterons jamais trop.

« … Tout d'abord, quoi qu'en puisse dire M. X…, son Dieu n'est certes pas le nôtre, car il croit évidemment, comme d'ailleurs tous les Occidentaux modernes, à un Dieu "personnel" (pour ne pas dire individuel) et quelque peu anthropomorphe, lequel, en

[160] Voir l'ouvrage publié sous ce titre, *L'Instruction intégrale*, par notre éminent collaborateur F.-Ch. Barlet.

effet, n'a "rien de commun" avec l'Infini métaphysique[161]. Nous en dirons autant de sa conception du Christ, c'est-à-dire d'un Messie unique, qui serait une "incarnation" de la Divinité ; nous reconnaissons, au contraire, une pluralité (et même une indéfinité) de "manifestations" divines, mais qui ne sont en aucune façon des "incarnations", car il importe avant tout de maintenir la pureté du Monothéisme, qui ne saurait s'accorder d'une semblable théorie.

« Quant à la conception individualiste de l' "immortalité de l'âme", c'est bien plus simple encore, et M. X... s'est singulièrement trompé s'il a cru que nous hésiterions à déclarer que nous la rejetons complètement, aussi bien sous la forme d'une « vie future" extra-terrestre que sous celle, assurément beaucoup plus ridicule, de la trop fameuse théorie de la "réincarnation".

Les questions de "préexistence" et de "post-existence" ne se posent évidemment pas pour quiconque envisage toutes choses en dehors du temps ; d'ailleurs, l' "immortalité" ne peut être qu'une extension indéfinie de la vie, et elle ne sera jamais que rigoureusement égale à *zéro* en face de l'Éternité[162], qui seule nous intéresse, et qui est au-delà de la vie, aussi bien que du temps et de toutes les autres conditions limitatives de l'existence individuelle. Nous savons fort bien que les Occidentaux tiennent pardessus tout à leur "moi" ; mais quelle valeur peut avoir une tendance purement sentimentale comme celle-là ? Tant pis pour ceux qui préfèrent d'illusoires consolations à la Vérité !

« Enfin, la "fraternité" et la "vertu" ne sont manifestement pas autre chose que de simples notions morales ; et la morale, qui est toute relative, et qui ne concerne que le domaine très spécial et restreint de l'action sociale[163], n'a absolument rien à faire avec la

---

[161] D'ailleurs, le mot *Dieu* lui-même est tellement lié à la conception anthropomorphique, il est devenu tellement incapable de correspondre à autre chose, que nous préférons en éviter l'emploi le plus possible, ne serait-ce que pour mieux marquer l'abîme qui sépare la Métaphysique des religions.

[162] Voir plus haut, p. 191, note 38.

[163] Sur cette question de la morale, voir *Conceptions scientifiques et Idéal maçonnique*, ouvrage cité.

Gnose, qui est *exclusivement métaphysique*. Et nous ne pensons pas que ce soit trop “nous risquer”, comme dit M. X…, que d’affirmer que celui-ci ignore *tout* de la Métaphysique ; ceci soit dit, d’ailleurs, sans lui en faire le moindre reproche, car il est incontestablement permis d’ignorer ce qu’on n’a jamais eu l’occasion d’étudier : à l’impossible nul n’est tenu ! »

Nous avons dit précédemment, mais sans y insister, qu’il existe des gens, spirites ou autres, qui s’efforcent de prouver « expérimentalement » la thèse réincarnationniste[164] ; une pareille prétention doit paraître tellement invraisemblable à toute personne douée simplement du plus vulgaire bon sens, qu’on serait tenté, *a priori*, de supposer qu’il ne peut s’agir là que de quelque mauvaise plaisanterie ; mais il paraît pourtant qu’il n’en est rien. Voici, en effet, qu’un expérimentateur réputé sérieux, qui s’est acquis une certaine considération scientifique par ses travaux sur le « psychisme »[165], mais qui, malheureusement pour lui, semble s’être peu à peu converti presque entièrement aux théories spirites (il arrive assez fréquemment que les savants ne sont pas exempts d’une certaine… naïveté)[166], a publié tout récemment un ouvrage contenant l’exposé de ses recherches sur les prétendues

---

[164] Voir *L’Erreur spirite*, chapitre sur la Réincarnation.

[165] Faute d’un terme moins imparfait, nous conservons celui de « psychisme », si vague et imprécis qu’il soit, pour désigner un ensemble d’études dont l’objet lui-même, d’ailleurs, n’est guère mieux défini ; quelqu’un (le Dr Richet, croyons-nous) a eu l’idée malheureuse de substituer à ce mot celui de « métapsychique », qui a l’immense inconvénient de faire penser à quelque chose de plus ou moins analogue ou parallèle à la Métaphysique (et, dans ce cas, nous ne voyons pas trop ce que cela pourrait être, sinon la Métaphysique elle-même sous un autre nom), alors que, tout au contraire, il s’agit d’une science expérimentale, avec des méthodes calquées aussi exactement que possible sur celles des sciences physiques.

[166] Le cas auquel nous faisons allusion n’est pas isolé, et il en existe de tout à fait semblables, dont plusieurs sont même fort connus ; nous avons cité ailleurs ceux de Crockes, de Lombroso, du Dr Richet et de M. Camille Flammarion (« À propos du Grand Architecte de l’Univers ») et nous aurions pu y ajouter celui de William James et plusieurs autres encore ; tout cela prouve simplement qu’un savant analyste, quelle que soit sa valeur comme tel, et quel que soit aussi son domaine spécial, n’est pas forcément pour cela, en dehors de ce même domaine, notablement supérieur à la grande masse du public ignorant et crédule qui fournit la majeure partie de la clientèle spirito-occultiste.

« vies successives » au moyen des phénomènes de « régression de la mémoire » qu'il a cru constater chez certains sujets hypnotiques ou magnétiques[167].

Nous disons : qu'il a cru constater, car, si nous ne pouvons en aucune façon songer à mettre en doute sa bonne foi, nous pensons du moins que les faits qu'il interprète ainsi, en vertu d'une hypothèse préconçue, s'expliquent, en réalité, d'une façon tout autre et beaucoup plus simple. En somme, ces faits se résument en ceci : le sujet, étant dans un certain état, peut être replacé mentalement dans les conditions où il se trouvait à une époque passée, et être « situé » ainsi à un âge quelconque, dont il parle alors comme du présent, d'où l'on conclut que, dans ce cas, il n'y a pas « souvenir », mais « régression de la mémoire ». Ceci est d'ailleurs une contradiction dans les termes, car il ne peut évidemment être question de mémoire là où il n'y a pas de souvenir ; mais, cette observation à part, il faut se demander avant tout si la possibilité du souvenir pur et simple est véritablement exclue par la seule raison que le sujet parle du passé comme s'il lui était redevenu présent.

À cela, on peut répondre immédiatement que les souvenirs, en tant que tels, sont toujours mentalement présents[168] ; ce qui, pour notre conscience actuelle, les caractérise effectivement comme souvenirs d'événements passés, c'est leur comparaison avec nos perceptions présentes (nous entendons présentes en tant que perceptions), comparaison qui permet seule de distinguer les uns des autres en établissant un rapport (temporel, c'est-

[167] Nous ne chercherons pas ici jusqu'à quel point il est possible de différencier nettement l'hypnotisme et le magnétisme ; il se pourrait bien que cette distinction fût plus verbale que réelle, et, en tout cas, elle n'a aucune importance quant à la question qui nous occupe présentement.

[168] Que ces souvenirs se trouvent d'ailleurs actuellement dans le champ de la conscience claire et distincte ou dans celui de la « subconscience » (en admettant ce terme dans son sens tout à fait général), peu importe, puisque, normalement, ils ont toujours la possibilité de passer de l'un dans l'autre, ce qui montre qu'il ne s'agit là que d'une différence de degré, et rien de plus.

à-dire de succession) entre les événements extérieurs[169] dont ils sont pour nous les traductions mentales respectives. Si cette comparaison vient à être rendue impossible pour une raison quelconque (soit par la suppression momentanée de toute impression extérieure, soit d'une autre façon), le souvenir, n'étant plus localisé dans le temps par rapport à d'autres éléments psychologiques présentement différents, perd son caractère représentatif du passé, pour ne plus conserver que sa qualité actuelle de présent. Or c'est précisément là ce qui se produit dans les cas dont nous parlons : l'état dans lequel est placé le sujet correspond à une modification de sa conscience actuelle, impliquant une extension, dans un certain sens, de ses facultés individuelles, au détriment momentané du développement dans un autre sens que ces facultés possèdent dans l'état normal. Si donc, dans un tel état, on empêche le sujet d'être affecté par les perceptions présentes, et si, en outre, on écarte en même temps de sa conscience tous les événements postérieurs à un certain moment déterminé (conditions qui sont parfaitement réalisables à l'aide de la suggestion), lorsque les souvenirs se rapportant à ce même moment se présentent distinctement à cette conscience ainsi modifiée quant à son étendue (qui est alors pour le sujet la conscience actuelle), ils ne peuvent aucunement être situés dans le passé ou envisagés sous cet aspect, puisqu'il n'y a plus actuellement dans le champ de la conscience aucun élément avec lequel ils puissent être mis dans un rapport d'antériorité temporelle.

En tout ceci, il ne s'agit de rien de plus que d'un état mental impliquant une modification de la conception du temps (ou mieux de sa compréhension) par rapport à l'état normal ; et, d'ailleurs, ces deux états ne sont l'un et l'autre que deux modali-

[169] Extérieurs par rapport au point de vue de notre conscience individuelle, bien entendu ; d'ailleurs, cette distinction du souvenir et de la perception ne relève que de la psychologie la plus élémentaire, et, d'autre part, elle est indépendante de la question du mode de perception des objets regardés comme extérieurs, ou plutôt de leurs qualités sensibles.

tés différentes d'une même individualité[170]. En effet, il ne peut être ici question d'états supérieurs et extra-individuels dans lesquels l'être serait affranchi de la condition temporelle, ni même d'une extension de l'individualité impliquant ce même affranchissement partiel, puisqu'on place au contraire le sujet dans un instant déterminé, ce qui suppose essentiellement que son état actuel est conditionné par le temps. En outre, d'une part, des états tels que ceux auxquels nous venons de faire allusion ne peuvent évidemment être atteints par des moyens qui sont entièrement du domaine de l'individualité actuelle et restreinte, comme l'est nécessairement tout procédé expérimental ; et, d'autre part, même s'ils étaient atteints d'une façon quelconque, ils ne sauraient aucunement être rendus sensibles à cette individualité, dont les conditions particulières d'existence n'ont aucun point de contact avec celles des états supérieurs de l'être, et qui, en tant qu'individualité spéciale, est forcément incapable d'assentir, et à plus forte raison d'exprimer, tout ce qui est au-delà des limites de ses propres possibilités[171].

Quant à retourner effectivement dans le passé, c'est là une chose qui, comme nous le disons ailleurs, est manifestement aussi impossible à l'individu humain que de se transporter dans l'avenir[172] ; et nous n'aurions jamais pensé que la « machine à explorer le temps » de Wells pût être considérée autrement que comme une conception de pure fantaisie, ni qu'on en vînt à parler sérieusement de la « réversibilité du temps ». L'espace est ré-

---

[170] Il en est de même des états (spontanés ou provoqués) qui correspondent à toutes les altérations de la conscience individuelle, dont les plus importantes sont ordinairement rangées sous la dénomination impropre et fautive de « dédoublements de la personnalité ».

[171] Du reste, dans tous les cas dont nous parlons, il ne s'agit que d'événements physiques, et même le plus souvent terrestres (quoique tel autre expérimentateur assez connu ait publié jadis un récit détaillé des prétendues « incarnations antérieures » de son sujet sur la planète Mars, sans s'être étonné que tout ce qui se passe sur celle-ci soit si facilement traduisible en langage terrestre !) ; il n'y a là rien qui exige le moins du monde l'intervention d'états supérieurs de l'être, que d'ailleurs, bien entendu, les « psychistes » ne soupçonnent même pas.

[172] Voir pour ceci, ainsi que pour ce qui suit, notre étude sur « Les Conditions de l'existence corporelle », ci-dessus p. 109.

versible, c'est-à-dire que l'une quelconque de ses parties, ayant été parcourue dans un certain sens, peut l'être ensuite en sens inverse, et cela parce qu'il est une coordination d'éléments envisagés en mode simultané et permanent ; mais le temps, étant au contraire une coordination d'éléments envisagés en mode successif et transitoire, ne peut être réversible, car une telle supposition serait la négation même du point de vue de la succession, ou, en d'autres termes, elle reviendrait précisément à supprimer la condition temporelle[173]. Pourtant, il s'est trouvé des gens qui ont conçu cette idée pour le moins singulière de la « réversibilité du temps », et qui ont prétendu l'appuyer sur un « théorème de mécanique » (?) dont nous croyons intéressant de reproduire intégralement l'énoncé, afin de montrer plus clairement l'origine de leur fantastique hypothèse.

« Connaissant la série complexe de tous les états successifs d'un système de corps, et ces états se suivant et s'engendrant dans un ordre déterminé, au passé qui fait fonction de cause, à l'avenir qui a rang d'effet (*sic*), considérons un de ces états successifs, et, sans rien changer aux masses composantes, ni aux forces qui agissent entre ces masses[174], ni aux lois de ces forces, non plus qu'aux situations actuelles des masses dans l'espace, remplaçons chaque vitesse par une vitesse égale et contraire[175]. Nous appellerons cela "révertir" toutes les vitesses ; ce changement lui-même prendra le nom de réversion, et nous appellerons sa possibilité, réversibilité du mouvement du système. »

---

[173] Cette suppression de la condition temporelle est d'ailleurs possible, mais non dans les cas que nous envisageons ici, puisque ces cas supposent toujours le temps ; et, en parlant ailleurs de la conception de l'« éternel présent », nous avons eu bien soin de faire remarquer qu'elle ne peut rien avoir de commun avec un retour dans le passé ou un transport dans l'avenir, puisqu'elle supprime précisément le passé et l'avenir, en nous affranchissant du point de vue de la succession, c'est-à-dire de ce qui constitue pour notre être actuel toute la réalité de la condition temporelle.

[174] « Sur ces masses » aurait été plus compréhensible.

[175] Une vitesse contraire à une autre, ou bien de direction différente, ne peut lui être égale au sens rigoureux du mot, elle peut seulement lui être équivalente en quantité ; et, d'un autre côté, est-il possible de regarder cette « réversion » comme ne changeant en rien les lois du mouvement considéré, étant donné que, si ces lois avaient continué à être normalement suivies, elle ne se serait pas produite ?

Arrêtons-nous un instant ici, car c'est justement cette possibilité que nous ne saurions admettre, au point de vue même du mouvement, qui s'effectue nécessairement dans le temps : le système considéré reprendra en sens inverse, dans une nouvelle série d'états successifs, les situations qu'il avait précédemment occupées dans l'espace, mais le temps ne redeviendra jamais le même pour cela, et il suffit évidemment que cette seule condition soit changée pour que les nouveaux états du système ne puissent en aucune façon s'identifier aux précédents. D'ailleurs, dans le raisonnement que nous citons, il est supposé explicitement (encore qu'en un français contestable) que la relation du passé à l'avenir est une relation de cause à effet, tandis que le rapport causal, au contraire, implique essentiellement la simultanéité, d'où il résulte que des états considérés comme se suivant ne peuvent pas, sous ce point de vue, s'engendrer les uns les autres[176] ; mais poursuivons.

« Or, quand on aura opéré[177] la réversion des vitesses d'un système de corps, il s'agira de trouver, pour ce système ainsi réverti, la série complète de ses états futurs et passés : cette recherche sera-t-elle plus ou moins difficile que le problème correspondant pour les états successifs du même système non réverti ? Ni plus ni moins[178], et la solution de l'un de ces problèmes donnera celle de l'autre par un changement très simple, consistant, en termes

---

[176] *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*. – Par suite, si le souvenir d'une impression quelconque peut être cause d'autres phénomènes mentaux, quels qu'ils soient, c'est en tant que souvenir présent, mais l'impression passée ne peut actuellement être cause de rien.

[177] L'auteur du raisonnement a eu la prudence d'ajouter ici entre parenthèses : « non dans la réalité, mais dans la pensée pure » ; par là, il sort entièrement du domaine de la mécanique, et ce dont il parle n'a plus aucun rapport avec « un système de corps » ; mais il est à retenir qu'il regarde lui-même la prétendue « réversion » comme irréalisable, contrairement à l'hypothèse de ceux qui ont voulu appliquer son raisonnement à la « régression de la mémoire ».

[178] Évidemment, puisque, dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'étudier un mouvement dont tous les éléments sont donnés ; mais, pour que cette étude corresponde à quelque chose de réel ou même de possible, il ne faudrait pas être dupe d'un simple jeu de notation !

techniques, à changer le signe algébrique du temps, à écrire − *t* au lieu de + *t*, et réciproquement. »

En effet, c'est très simple en théorie, mais, faute de se rendre compte que la notation des « nombres négatifs » n'est qu'un procédé tout artificiel de simplification des calculs et ne correspond à aucune espèce de réalité[179], l'auteur de ce raisonnement tombe dans une grave erreur, qui est d'ailleurs commune à presque tous les mathématiciens, et, pour interpréter le changement de signe qu'il vient d'indiquer, il ajoute aussitôt : « C'est-à-dire que les deux séries complètes d'états successifs du même système de corps différeront seulement en ce que l'avenir deviendra passé, et que le passé deviendra futur[180]. Ce sera la même série d'états successifs parcourue en sens inverse. La réversion des vitesses révertit simplement le temps ; la série primitive des états successifs et la série révertie ont, à tous les instants correspondants, les mêmes figures du système avec les mêmes vitesses égales et contraires (*sic*). »

Malheureusement, en réalité, la réversion des vitesses révertit simplement les situations spatiales, et non pas le temps ; au lieu d'être « la même série d'états successifs parcourue en sens inverse », ce sera une seconde série inversement homologue de la première, quant à l'espace seulement ; le passé ne deviendra pas futur pour cela, et l'avenir ne deviendra passé qu'en vertu de la loi naturelle et normale de la succession, ainsi que cela se produit à chaque instant. Il est vraiment trop facile de montrer les sophismes inconscients et multiples qui se cachent dans de pareils arguments ; et voilà pourtant tout ce qu'on trouve à nous présenter pour justifier, « devant la science et la philosophie », une théorie comme celle des prétendues « régressions de la mémoire » !

Ceci étant dit, nous devons encore, pour compléter l'explication psychologique que nous avons indiquée au début, faire re-

[179] Sur cette notation et ses inconvénients, particulièrement au point de vue de la mécanique, voir « Remarques sur la Notation mathématique », ci-dessus, p. 78.

marquer que le prétendu « retour dans le passé », c'est-à-dire en réalité, tout simplement, le rappel à la conscience claire et distincte de souvenirs conservés à l'état latent dans la mémoire subconsciente du sujet, est facilité d'autre part, au point de vue physiologique, par le fait que toute impression laisse nécessairement une trace sur l'organisme qui l'a éprouvée. Nous n'avons pas à rechercher ici de quelle façon cette impression peut être enregistrée par certains centres nerveux ; c'est là une étude qui relève de la science expérimentale pure et simple, et, d'ailleurs, celle-ci est déjà parvenue à « localiser » à peu près exactement les centres correspondant aux différentes modalités de la mémoire[181]. L'action exercée sur ces centres, aidée du reste par un facteur psychologique qui est la suggestion, permet de placer le sujet dans les conditions voulues pour réaliser les expériences dont nous avons parlé, du moins quant à leur première partie, celle qui se rapporte aux événements auxquels il a réellement pris part ou assisté à une époque plus ou moins éloignée[182].

Mais, bien entendu, la correspondance physiologique que nous venons de signaler n'est possible que pour les impressions

---

[180] Voilà certes une singulière fantasmagorie, et il faut reconnaître qu'une opération aussi vulgaire qu'un simple changement de signe algébrique est douée d'une puissance bien étrange et vraiment merveilleuse… aux yeux des mathématiciens !

[181] Cette « localisation » est rendue possible surtout par l'observation des différents cas de « paramnésie » (altérations partielles de la mémoire) ; et nous pouvons ajouter que l'espèce de fractionnement de la mémoire que l'on constate dans ces cas permet d'expliquer une bonne partie des soi-disant « dédoublements de la personnalité », auxquels nous avons fait allusion précédemment.

[182] On pourrait également parler, si singulier que cela semble au premier abord, d'une correspondance, tant physiologique que psychologique, des événements non encore réalisés, mais dont l'individu porte les virtualités en lui ; ces virtualités se traduisent par des prédispositions et des tendances d'ordres divers, qui sont comme le germe présent des événements futurs concernant l'individu. Toute diathèse est, en somme, une prédisposition organique de ce genre : un individu porte en lui, dès son origine (« ab ovo », pourrait-on dire), telle ou telle maladie à l'état latent, mais cette maladie ne pourra se manifester que dans des circonstances favorables à son développement, par exemple sous l'action d'un traumatisme quelconque ou de toute autre cause d'affaiblissement de l'organisme ; si ces circonstances ne se rencontrent pas, la maladie ne se développera jamais, mais son germe n'en existe pas moins réellement et présentement dans l'organisme, de même qu'une tendance psychologique qui ne se manifeste par aucun acte extérieur n'en est pas moins réelle pour cela.

qui ont réellement affecté l'organisme du sujet ; et de même, au point de vue psychologique, la conscience individuelle d'un être quelconque ne peut évidemment contenir que des éléments ayant quelque rapport avec l'individualité actuelle de cet être. Ceci devrait suffire à montrer qu'il est inutile de chercher à poursuivre les recherches expérimentales au-delà de certaines limites, c'est-à-dire, dans le cas actuel, antérieurement à la naissance du sujet, ou du moins au début de sa vie embryonnaire ; c'est pourtant là ce qu'on a prétendu faire, en s'appuyant, comme nous l'avons dit, sur l'hypothèse préconçue de la réincarnation, et on a cru pouvoir « faire revivre » ainsi à ce sujet « ses vies antérieures » tout en étudiant également, dans l'intervalle, « ce qui se passe pour l'esprit non incarné » !

Ici, nous sommes en pleine fantaisie : comment peut-on parler des « antériorités de l'être vivant », lorsqu'il s'agit d'un temps où cet être vivant n'existait pas encore à l'état individualisé, et vouloir le reporter au-delà de son origine, c'est-à-dire dans des conditions où il ne s'est jamais trouvé, donc qui ne correspondent pour lui à aucune réalité ? Cela revient à créer de toutes pièces une réalité artificielle, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire une réalité mentale actuelle qui n'est la représentation d'aucune sorte de réalité sensible ; la suggestion donnée par l'expérimentateur en fournit le point de départ, et l'imagination du sujet fait le reste. Il en est de même, moins la suggestion initiale, dans l'état de rêve ordinaire, où « l'âme individuelle crée un monde qui procède tout entier d'elle-même, et dont les objets consistent exclusivement dans des conceptions mentales[183] », sans qu'il soit d'ailleurs possible de distinguer ces conceptions d'avec les perceptions d'origine extérieure, à moins qu'il ne s'établisse une comparaison entre ces deux sortes d'éléments psychologiques, ce qui ne peut se faire que par le passage plus ou moins nettement conscient de l'état de rêve à l'état de veille[184]. Ainsi, un rêve pro-

[183] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*.

[184] Mais cette comparaison n'est jamais possible dans le cas du rêve provoqué par suggestion, puisque le sujet, à son réveil, n'en conserve aucun souvenir dans sa conscience normale.

voqué, état en tout semblable à ceux où l'on fait naître chez un sujet, par des suggestions appropriées, des perceptions partiellement ou totalement imaginaires, mais avec cette seule différence que, ici, l'expérimentateur est lui-même dupe de sa propre suggestion et prend les créations mentales du sujet pour des « réveils de souvenirs[185] », voilà à quoi se réduit la prétendue « exploration des vies successives », l'unique « preuve expérimentale » que les réincarnationnistes aient pu fournir en faveur de leur théorie.

Que l'on essaye d'appliquer la suggestion à la « psychothérapie », de s'en servir pour guérir des ivrognes ou des maniaques, ou pour développer la mentalité de certains idiots, c'est là une tentative qui ne laisse pas d'être fort louable, et, quels que soient les résultats obtenus, nous n'y trouverons assurément rien à redire ; mais que l'on s'en tienne là, et qu'on cesse de l'employer à des fantasmagories comme celles dont nous venons de parler. Il se rencontrera pourtant encore, après cela, des gens qui viendront nous vanter « la clarté et l'évidence du spiritisme », et l'opposer à « l'obscurité de la métaphysique », qu'ils confondent d'ailleurs avec la plus vulgaire philosophie[186] ; singulière évidence, à moins que ce ne soit celle de l'absurdité ! Mais tout cela ne nous étonne aucunement, car nous savons fort bien que les spirites et autres « psychistes » de différentes catégories sont tous comme certain personnage dont nous avons eu à nous occuper récemment ; ils ignorent profondément ce que c'est que la Métaphysique, et nous n'entreprendrons certes pas de le leur expliquer : «

[185] Le sujet pourrait d'ailleurs les considérer également comme des souvenirs, car un rêve peut comprendre des souvenirs tout aussi bien que des impressions actuelles, sans que ces deux sortes d'éléments soient autre chose que de pures créations mentales. Nous ne parlons pas, bien entendu, des souvenirs de la veille qui viennent souvent se mêler au rêve, parce que la séparation des deux états de conscience est rarement complète, du moins quant au sommeil ordinaire ; elle paraît l'être beaucoup plus lorsqu'il s'agit du sommeil provoqué, et c'est ce qui explique l'oubli total qui suit le réveil du sujet.

[186] Certains vont même jusqu'à réclamer des « expériences métaphysiques », sans se rendre compte que l'union de ces deux mots constitue un non-sens pur et simple.

sarebbe lavar la testa all’ asino », comme on dit irrévérencieusement en italien.

Chapitre VII - À propos d'une mission dans l'Asie centrale[187]

On parle beaucoup en ce moment des découvertes que M. Paul Pelliot, ancien élève de l'École française d'Extrême-Orient, a faites, paraît-il, au cours d'une récente exploration dans l'Asie centrale. Tant de missions françaises et étrangères se sont déjà succédé dans ces régions sans résultats appréciables, qu'il était permis de se montrer tout d'abord quelque peu sceptique : sans doute, les explorateurs ont bien rapporté des documents assez intéressants au point de vue géographique, des photographies surtout, et aussi des échantillons zoologiques, botaniques et minéralogiques, mais rien de plus. Mais voici que M. Pelliot lui-même raconte son expédition, d'abord dans une conférence faite à la Sorbonne le 11 décembre dernier, puis dans un article paru dans l'*Écho de Paris* des 15 et 16 décembre ; pour savoir ce que peuvent être ses découvertes archéologiques, le mieux est de nous en rapporter à son propre récit.

Il trouva d'abord, dit-il, près du village de Toumchouq, dans le Turkestan chinois, un groupe de ruines presque entièrement ensevelies, dans lesquelles il put dégager des sculptures bouddhiques, présentant des traces très nettes de l'influence hellénique. Ensuite, à Koutchar, l'une des principales oasis du Turkestan chinois, il fouilla « des grottes artificielles, aménagées en sanctuaires bouddhiques et décorées de peintures murales », et aussi des temples en plein air, « dans la cour d'un desquels apparurent un jour des manuscrits gisant en couche épaisse, enchevêtrés, mêlés de sable et de cristaux salins », en somme en assez mauvais état. « Pour séparer les feuillets, il faudra beaucoup de temps et les soins de mains expertes ; aussi ces documents ne

[187] *La Gnose*, janvier 1910.

sont-ils pas déchiffrés. Tout ce qu'on en peut dire actuellement, c'est qu'ils sont écrits avec l'écriture hindoue dite hrahmî, mais rédigés pour la plupart dans ces idiomes mystérieux d'Asie centrale que la philologie européenne commence à peine d'interpréter. » Ainsi, M. Pelliot reconnaît lui-même que les philologues, dont il est, n'ont de certains idiomes asiatiques qu'une connaissance fort imparfaite ; c'est là un point sur lequel nous reviendrons par la suite. Pour le moment, remarquons seulement qu'on nous affirme d'autre part que M. Pelliot « connaît parfaitement les anciens idiomes chinois, brahmi, ouïgours et tibétains » (*Écho de Paris* du 10 décembre) ; il est vrai que ce n'est pas lui-même qui le dit, il est sans doute trop modeste pour cela.

Quoi qu'il en soit, il semble bien que M. Pelliot, dans cette première partie de son exploration, ait découvert uniquement, comme ses prédécesseurs russes, anglais, allemands et japonais, « les restes, conservés dans les sables de ce pays desséché, d'une civilisation essentiellement bouddhique, qui avait fleuri là-bas dans les dix premiers siècles de notre ère, et que, brusquement, vers l'an 1000, l'Islam avait anéantie ». Il ne s'agit donc que d'une civilisation relativement récente, « où se mêlent les influences de l'Inde, de la Perse, de la Grèce et de l'Extrême-Orient », et qui est simplement venue se superposer à des civilisations antérieures, datant de plusieurs milliers d'années. En effet, le Turkestan chinois n'est pas loin du Tibet ; M. Pelliot ignore-t-il l'âge véritable de la civilisation tibétaine, et la croit-il aussi « essentiellement bouddhique », comme l'ont prétendu beaucoup de ses confrères ? La réalité est que le bouddhisme n'a jamais eu, dans ces régions, qu'une influence toute superficielle, et, au Tibet même, on aurait peine à en retrouver quelques traces, malheureusement pour ceux qui, maintenant encore, voudraient en faire le centre de la religion bouddhique. Les antiques civilisations auxquelles nous venons de faire allusion ont dû aussi laisser des restes enfouis sous les sables, mais, pour les découvrir, il aurait sans doute fallu creuser un peu plus profondément ; il est vraiment regrettable qu'on n'y ait pas pensé.

Après quelque temps passé à Ouroumtchi, capitale du Turkestan chinois, M. Pelliot se rendit à Touen-houang, dans le Kan-sou occidental, sachant « qu'il y avait là, à une vingtaine de kilomètres au sud-est de la ville, un groupe considérable de grottes bouddhiques, dites Ts'ien-fo-tong ou grottes des mille Bouddhas ». Ici encore, c'est donc de la civilisation bouddhique qu'il s'agit ; il semblerait vraiment qu'il n'y en eût jamais eu d'autres dans ces contrées, ou du moins que ce fût la seule qui y eût laissé des vestiges, et cependant tout nous prouve le contraire ; mais il faut croire qu'il y a des choses qui, fort apparentes pour certains, sont complètement invisibles pour d'autres. « Ces grottes bouddhiques, dit M. Pelliot, nous les avons étudiées longuement ; il y en avait près de cinq cents, allant du VIe au XIe siècle, couvertes encore des peintures et des inscriptions dont les donateurs les avaient ornées. » Donc, à Touen-houang comme dans le Turkestan, rien d'antérieur à l'ère chrétienne ; tout cela est presque moderne, étant donné que, de l'aveu des sinologues eux-mêmes, « une chronologie rigoureusement contrôlée permet de remonter dans l'histoire chinoise jusqu'à quatre mille ans derrière nous », et encore ces quatre mille ans ne sont rien auprès de la période dite légendaire qui les a précédés.

Mais voici la découverte la plus importante : dès Ouroumtchi, M. Pelliot avait entendu dire que d'anciens manuscrits avaient été trouvés quelques années auparavant dans l'une des grottes de Touen-houang. « En 1900, un moine, qui déblayait une des grandes grottes, était tombé, par hasard, sur une niche murée qui, une fois ouverte, était apparue bondée de manuscrits et de peintures. » Chose singulière, tout cela, de 1900 à 1908, était resté à la même place, sans que personne se fût avisé que ces manuscrits et ces peintures pouvaient présenter un intérêt quelconque ; en admettant que le moine fût complètement illettré, comme le croit M. Pelliot, ce qui d'ailleurs serait fort étonnant, il n'avait pourtant pas été sans faire part de sa trouvaille à des personnes plus capables d'en apprécier la valeur. Mais ce qui est encore plus étonnant, c'est que ce moine permit à des étrangers d'examiner ces documents et d'emporter tout ce qui leur parais-

sait le plus intéressant ; jamais aucun explorateur n'avait jusqu'ici rencontré pareille complaisance chez des Orientaux, qui généralement gardent avec un soin jaloux tout ce qui se rapporte au passé et aux traditions de leur pays et de leur race. Cependant, nous ne pouvons pas mettre en doute le récit de M. Pelliot ; mais nous devons croire que tout le monde n'attachait pas autant d'importance que lui-même à ces documents, sans quoi ils eussent été depuis longtemps mis en sûreté dans quelque monastère, disons bouddhique, pour ne pas enlever aux sinologues toutes leurs illusions. On a sans doute fait trouver ces manuscrits à M. Pelliot, comme on fait voir beaucoup de choses aux voyageurs curieux qui visitent le Tibet, afin qu'ils se déclarent satisfaits et ne poussent pas leurs recherches trop loin ; c'est à la fois plus habile et plus poli que de les écarter brutalement, et l'on sait que, sous le rapport de la politesse, les Chinois ne le cèdent en rien à aucun autre peuple.

Il y avait un peu de tout dans cette niche de Touen-houang : « Des textes en écriture brahmî, en tibétain, en ouïgour, mais aussi beaucoup de chinois, des manuscrits bouddhiques et taoïstes sur papier et sur soie, un texte du christianisme nestorien, un fragment manichéen, des œuvres d'histoire, de géographie, de philosophie, de littérature, les archétypes des classiques (?), les plus anciens estampages connus en Extrême-Orient, des actes de vente, des baux, des comptes, des notes journalières, de nombreuses peintures sur soie, enfin quelques imprimés xylographiques du Xe et même du VIIIe siècle, les plus anciens qui soient au monde. » Dans cette énumération, les manuscrits taoïstes semblent se trouver là un peu par hasard, au même titre que les textes nestoriens et manichéens, dont la présence est assez surprenante. D'autre part, comme la xylographie était connue en Chine bien avant l'ère chrétienne, il est peu probable que les imprimés dont il est ici question soient vraiment « les plus anciens du monde », comme le croit M. Pelliot. Celui-ci, satisfait de sa découverte, qu'il déclare lui-même « la plus formidable que l'histoire de l'Extrême-Orient ait jamais eu à enregistrer », s'empressa de regagner la Chine propre ; les lettrés de Pékin, trop polis

pour se permettre de douter de la valeur des documents qu'il rapportait, le prièrent de leur en envoyer des photographies, qui serviraient de base à une grande publication.

M. Pelliot est maintenant revenu en France avec sa collection de peintures, de bronzes, de céramiques, de sculptures, recueillie tout le long de sa route, et surtout avec les manuscrits trouvés à Koutchar et à Touen-houang. En admettant que ces manuscrits aient toute la valeur qu'on veut bien leur attribuer, il nous reste à nous demander comment les philologues vont s'y prendre pour les déchiffrer et les traduire, et ce travail ne semble pas devoir être des plus faciles.

Malgré toutes les prétentions des savants, les progrès tant vantés de la philologie semblent plutôt douteux, à en juger par ce qu'est aujourd'hui encore l'enseignement officiel des langues orientales. En ce qui concerne en particulier la sinologie, on suit toujours la route tracée par les premiers traducteurs, et il ne parait pas que l'on ait beaucoup avancé depuis plus d'un demi-siècle. Nous pouvons prendre pour exemple des traductions de Lao-tseu, dont la première, celle de G. Pauthier, est assurément, malgré des imperfections inévitables, la plus méritante et la plus consciencieuse. Cette traduction, avant même d'avoir été publiée entièrement, fut violemment critiquée par Stanislas Julien, qui semble s'être efforcé de la déprécier au profit de la sienne propre, cependant bien inférieure, et qui ne date d'ailleurs que de 1842, tandis que celle de Pauthier est de 1833. Stanislas Julien, dans l'introduction dont il faisait précéder sa traduction du *Tao-te-king*, s'associait du reste à la déclaration suivante, faite par A. Rémusat dans un *Mémoire sur Lao-tseu*, et que pourraient encore répéter les sinologues actuels : « Le texte du *Tao* est si plein d'obscurités, nous avons si peu de moyens pour en acquérir l'intelligence parfaite, si peu de connaissance des circonstances auxquelles l'auteur a voulu faire allusion ; nous sommes si loin, à tous égards, des idées sous l'influence desquelles il écrivait, qu'il y aurait de la témérité à prétendre retrouver exactement le sens qu'il avait en vue. » Malgré cet aveu d'incompréhension, c'est encore la traduction de Stanislas Julien (nous verrons tout à l'heure

ce qu'elle vaut en elle-même) qui fait autorité et à laquelle se rapportent le plus volontiers les sinologues officiels.

En réalité, à part la très remarquable traduction du *Yi-king* et de ses commentaires traditionnels par M. Philastre, traduction malheureusement trop peu compréhensible pour l'intellectualité occidentale, il faut bien reconnaître que rien de vraiment sérieux n'avait été fait à ce point de vue jusqu'aux travaux de Matgioi ; avant ce dernier, la métaphysique chinoise était entièrement inconnue en Europe, on pourrait même dire tout à fait insoupçonnée sans risquer d'être accusé d'exagération. La traduction des deux livres du *Tao* et du *Te* par Matgioi ayant été vue et approuvée, en Extrême-Orient, par les sages qui détiennent l'héritage de la Science taoïste, ce qui nous en garantit la parfaite exactitude, c'est à cette traduction que nous devrons comparer celle de Stanislas Julien. Nous nous contenterons de renvoyer aux notes suffisamment éloquentes dont est accompagnée la traduction du *Tao* et du *Te* publiée dans *La Haute Science* (2e année, 1894), notes dans lesquelles Matgioi relève un certain nombre de contresens dans le genre de celui-ci : « Il est beau de tenir devant soi une tablette de jade, et de monter sur un char à quatre chevaux », au lieu de : « Unis ensemble, ils vont plus vite et fort que quatre chevaux. » Nous pourrions citer au hasard une foule d'exemples analogues, où un terme signifiant « un clin d'œil » devient « la corne d'un rhinocéros », où l'argent devient « un roturier » et sa valeur juste « une voiture », et ainsi de suite ; mais voici qui est encore plus éloquent : c'est l'appréciation d'un lettré indigène, rapportée en ces termes par Matgioi : « Ayant en main la paraphrase française de M. Julien, j'ai eu jadis l'idée de la retraduire littéralement, en chinois vulgaire, au docteur qui m'enseignait. Il se mit d'abord à sourire silencieusement à la mode orientale, puis s'indigna, et me déclara finalement que : "Il fallait que les Français fussent bien ennemis des Asiatiques, pour que leurs savants s'amusassent à dénaturer sciemment les œuvres des philosophes chinois, et à les changer en fabulations grotesques, pour les livrer en risée à la foule française." Je n'ai pas essayé de faire croire à mon docteur que M. Julien s'était imaginé

avoir fait une traduction respectueuse, car il eût alors douté de la valeur de tous nos savants ; j'ai préféré le laisser douter de la loyauté du seul M. Julien ; et c'est ainsi que ce dernier a payé posthumement l'imprudence que, vivant, il avait commise, en s'attaquant à des textes dont le sens et la portée devaient lui échapper inévitablement. »

L'exemple de Stanislas Julien, qui fut membre de l'Institut, donne, pensons-nous, une juste idée de la valeur des philologues en général ; cependant, il se peut qu'il y ait d'honorables exceptions, et nous voulons même croire que M. Pelliot en est une ; c'est à lui de nous en donner maintenant la preuve en interprétant exactement les textes qu'il a rapportés de son expédition. Quoi qu'il en soit, pour ce qui est des textes taoïstes, il ne devrait plus être possible aujourd'hui de faire preuve, à l'endroit de la métaphysique chinoise, d'une ignorance qui était peut-être excusable jusqu'à un certain point au temps de Rémusat et de Stanislas Julien, mais qui ne saurait plus l'être après les travaux de Matgioi, et surtout après la publication de ses deux ouvrages les plus importants à ce point de vue, *La Voie Métaphysique* et *La Voie Rationnelle*. Mais les savants officiels, toujours dédaigneux de ce qui n'émane point d'un des leurs, sont peu capables d'en tirer profit, en raison même de leur mentalité spéciale ; c'est fort regrettable pour eux, et s'il nous était permis de donner un conseil à M. Pelliot, nous l'engagerions de toutes nos forces à ne pas suivre les fâcheux errements de ses prédécesseurs.

Si des manuscrits chinois nous passons aux textes écrits dans les idiomes de l'Asie centrale, ou même dans certaines langues sacrées de l'Inde, nous nous trouvons en présence de difficultés plus graves encore, car, comme nous l'avons fait remarquer précédemment, M. Pelliot lui-même reconnaît que « la philologie européenne commence à peine d'interpréter ces idiomes mystérieux ». Nous pouvons même aller plus loin, et dire que, parmi ces langues dont chacune a une écriture qui lui est propre, sans compter les systèmes cryptographiques fort usités dans tout l'Orient et qui rendent dans certains cas le déchiffrage complètement impossible (on trouve même en Europe des inscriptions de

ce genre qui n'ont jamais pu être interprétées), parmi ces langues, disons-nous, il en est un grand nombre dont tout, jusqu'aux noms, est et demeurera longtemps encore ignoré des savants occidentaux. Il est probable que, pour traduire ces textes, on aura recours aux méthodes qu'ont déjà appliquées, dans d'autres branches de la philologie, les égyptologues et les assyriologues ; les discussions interminables qui s'élèvent à chaque instant entre ceux-ci, l'impossibilité où ils sont de se mettre d'accord sur les points les plus essentiels de leur science, et aussi les absurdités évidentes que l'on rencontre dans toutes leurs interprétations, montrent suffisamment le peu de valeur des résultats auxquels ils sont parvenus, résultats dont ils sont pourtant si fiers. Le plus curieux, c'est que ces savants ont la prétention de comprendre les langues dont ils s'occupent mieux que ceux-là mêmes qui autrefois parlaient et écrivaient ces langues ; nous n'exagérons rien, car nous en avons vu signaler dans des manuscrits de prétendues interpolations qui, selon eux, prouvaient que le copiste s'était mépris sur le sens du texte qu'il transcrivait.

Nous sommes loin ici des prudentes réserves des premiers sinologues, que nous avons rapportées plus haut ; et cependant, si les prétentions des philologues vont toujours en grandissant, il s'en faut de beaucoup que leur science fasse d'aussi rapides progrès. Ainsi, en égyptologie, on en est encore à la méthode de Champollion, qui n'a que le tort de s'appliquer uniquement aux inscriptions des époques grecque et romaine, où l'écriture égyptienne devint purement phonétique par suite de la dégénérescence de la langue, tandis qu'antérieurement elle était hiéroglyphique, c'est-à-dire idéographique, comme l'est l'écriture chinoise. D'ailleurs, le défaut de tous les philologues officiels est de vouloir interpréter les langues sacrées, presque toujours idéographiques, comme ils le feraient pour des langues vulgaires, à caractères simplement alphabétiques ou phonétiques. Ajoutons qu'il y a des langues qui combinent les deux systèmes idéographique et alphabétique ; tel est l'hébreu biblique, ainsi que l'a montré Fabre d'Olivet dans *La Langue hébraïque restituée*, et nous pouvons remarquer en passant que ceci suffit pour faire

comprendre que le texte de la Bible, dans sa signification véritable, n'a rien de commun avec les interprétations ridicules qui en ont été données, depuis les commentaires des théologiens tant protestants que catholiques, commentaires basés d'ailleurs sur des versions entièrement erronées, jusqu'aux critiques des exégètes modernes, qui en sont encore à se demander comment il se fait que, dans la Genèse, il y a des passages où Dieu est appelé אלהים et d'autres où il est appelé יהוה, sans s'apercevoir que ces deux termes, dont le premier est d'ailleurs un pluriel, ont un sens tout différent, et qu'en réalité ni l'un ni l'autre n'a jamais désigné Dieu.

D'autre part, ce qui rend presque impossible la traduction des langues idéographiques, c'est la pluralité des sens que présentent les caractères hiérogrammatiques, dont chacun correspond à une idée différente, bien qu'analogue, suivant qu'on le rapporte à l'un ou l'autre des plans de l'Univers, d'où il résulte que l'on peut toujours distinguer trois sens principaux, se subdivisant en un grand nombre de significations secondaires plus particularisées. C'est ce qui explique qu'on ne puisse pas à proprement parler traduire les Livres sacrés ; on peut simplement en donner une paraphrase ou un commentaire, et c'est à quoi devraient se résigner les philologues et les exégètes, s'il leur était seulement possible d'en saisir le sens le plus extérieur ; malheureusement, jusqu'ici, ils ne semblent pas même avoir obtenu ce modeste résultat. Espérons pourtant que M. Pelliot sera plus heureux que ses collègues, que les manuscrits dont il est possesseur ne resteront pas pour lui lettre morte, et souhaitons-lui bon courage dans la tâche ardue qu'il va entreprendre.

Chapitre VIII - La science profane devant les doctrines traditionnelles[188]

Bien que nous ayons souvent précisé quelle devait être normalement, vis-à-vis de la science profane, l'attitude de quiconque représente ou plus simplement expose une doctrine traditionnelle quelle qu'elle soit, il semble, d'après certaines réflexions dont on nous a fait part de divers côtés en ces derniers temps, que tous ne l'aient pas encore parfaitement compris. Nous devons d'ailleurs reconnaître qu'il y a à cela une excuse : c'est que l'attitude dont il s'agit est difficilement concevable pour ceux qui sont plus ou moins affectés par l'esprit moderne, c'est-à-dire pour l'immense majorité de nos contemporains, du moins dans le monde occidental ; rares sont ceux qui réussissent à se débarrasser entièrement des préjugés qui sont inhérents à cet esprit, et qui leur ont été imposés par l'éducation qu'ils ont reçue et par le milieu même où ils vivent. Or, parmi ces préjugés, un des plus forts est certainement la croyance à la valeur de la science moderne, qui est en réalité la même chose que la science profane ; de là résulte inévitablement, chez beaucoup, une sorte de volonté plus ou moins inconsciente de ne pas admettre que les résultats réels ou supposés de cette science soient quelque chose dont on puisse ne tenir aucun compte.

Nous rappellerons tout d'abord que, dans quelque ordre que ce soit, c'est le point de vue profane lui-même qui est illégitime comme tel ; et ce point de vue consiste essentiellement à envisager les choses sans les rattacher à aucun principe transcendant, et comme si elles étaient indépendantes de tout principe, qu'il ignore purement et simplement, quand il ne va pas jusqu'à le nier d'une façon plus ou moins explicite. Cette définition est éga-

[188] *Études traditionnelle*s, avril-mai 1930.

lement applicable au domaine de l'action et à celui de la connaissance ; dans ce dernier, il est bien évident que tel est le cas de la science moderne tout entière, et, par conséquent, celle-ci n'a aucun droit à être considérée comme une véritable connaissance, puisque, même s'il lui arrive d'énoncer des choses qui soient vraies, la façon dont elle les présente n'en est pas moins illégitime, et elle est en tout cas incapable de donner la raison de leur vérité, qui ne peut résider que dans leur dépendance à l'égard des principes. Il est d'ailleurs bien entendu que, dès lors que nous parlons de connaissance, ceci ne concerne pas les applications pratiques auxquelles cette science peut donner lieu ; ces applications, en effet, sont tout à fait indépendantes de la valeur de la science comme telle, et par conséquent, elles ne nous intéressent pas ici. Du reste, les savants eux-mêmes reconnaissent assez volontiers qu'ils utilisent des forces dont ils ignorent complètement la nature ; cette ignorance est sans doute pour beaucoup dans le caractère dangereux que ces applications présentent trop souvent, mais c'est là une autre question sur laquelle nous n'avons pas à insister actuellement.

On pourrait se demander si, malgré tout, une telle science ne peut pas être légitimée, en rétablissant, pour la part de vérité qu'elle peut contenir dans un ordre relatif, le lien avec les principes, qui seul permettrait de comprendre effectivement cette vérité comme telle. Assurément, cela n'est pas impossible dans certains cas, mais alors ce n'est plus de la même science qu'il s'agirait en réalité, puisque cela impliquerait un changement complet de point de vue, et que, par là même, un point de vue traditionnel serait substitué au point de vue profane ; il ne faut pas oublier qu'une science ne se définit pas uniquement par son objet, mais aussi par le point de vue sous lequel elle le considère. S'il en était ainsi, ce qui pourrait être conservé devrait être soigneusement distingué de ce qui serait au contraire à éliminer, c'est-à-dire de toutes les conceptions fausses auxquelles l'ignorance des principes n'a permis que trop facilement de s'introduire ; et la formulation même des vérités aurait le plus souvent besoin d'être rectifiée, car elle est presque toujours influencée plus ou

moins gravement par ces conceptions fausses auxquelles les vérités en question se trouvent associées dans la science profane. Nous avons nous-même, dans un de nos ouvrages, donné à ce sujet quelques indications en ce qui concerne certaines parties des mathématiques modernes[189] ; et qu'on ne vienne pas dire que, dans un cas comme celui-là, la rectification de la terminologie n'aurait que peu d'importance au fond, voire même qu'elle ne mériterait pas l'effort qu'elle exigerait, sous prétexte que les mathématiciens eux-mêmes ne sont pas dupes des absurdités impliquées dans le langage qu'ils emploient. D'abord, un langage erroné suppose toujours forcément quelque confusion dans la pensée même, et il est plus grave qu'on ne pourrait le croire de s'obstiner à ne pas vouloir dissiper cette confusion et à la traiter comme une chose négligeable ou indifférente. Ensuite, même si les mathématiciens professionnels ont fini par s'apercevoir de la fausseté de certaines idées, il n'en est pas moins vrai que, en continuant à employer des façons de parler qui reflètent ces mêmes idées fausses, ils contribuent à répandre celles-ci ou à les entretenir chez tous ceux qui reçoivent leur enseignement dans une mesure quelconque, directement ou indirectement, et qui n'ont pas la possibilité d'examiner les choses d'aussi près qu'eux. Enfin, et ceci est encore plus important, le fait de se servir d'une terminologie à laquelle on n'attache plus aucune signification plausible n'est pas autre chose qu'une des manifestations de la tendance de plus en plus accentuée de la science actuelle à se réduire à un « conventionnalisme » vide de sens, tendance qui est elle-même caractéristique de la phase de « dissolution » succédant à celle de « solidification » dans les dernières périodes du cycle[190]. Il serait vraiment curieux, et d'ailleurs bien digne d'une époque de désordre intellectuel comme la nôtre, que certains, en voulant montrer que les objections que nous avons formulées contre leur science ne sont pas réellement applicables en ce qui les concerne, mettent précisément en avant un argument qui ne

[189] Voir *Les Principes du Calcul infinitésimal*.

[190] Voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*.

fait au contraire qu'y apporter une confirmation encore plus complète !

Ceci nous amène directement à une considération d'ordre plus général : nous savons qu'on nous reproche parfois de faire état, contre la science moderne, de théories que les savants eux-mêmes n'admettent plus guère actuellement, ou sur lesquelles ils font tout au moins des réserves que ne faisaient pas leurs prédécesseurs. Pour prendre un exemple, il est exact, en effet, que le transformisme a perdu beaucoup de terrain dans les milieux « scientifiques », sans qu'on puisse toutefois aller jusqu'à dire qu'il n'y compte plus de partisans, ce qui serait une exagération manifeste ; mais il n'est pas moins exact qu'il continue à s'étaler comme précédemment, et avec la même assurance « dogmatique », dans les manuels d'enseignement et dans les ouvrages de vulgarisation, c'est-à-dire en somme dans tout ce qui est accessible en fait à ceux qui ne sont pas des « spécialistes », si bien que, en ce qui concerne l'influence qu'il exerce sur la mentalité générale, il n'y a véritablement rien de changé, et il garde toujours, si l'on peut dire, la même « actualité » sous ce rapport. On devra d'ailleurs bien comprendre que l'importance que nous attachons à ce fait, qu'on peut constater aussi pour toute sorte d'autres théories « périmées » ou « dépassées », suivant les expressions à la mode, ne tient nullement à ce que nous portons un intérêt particulier à la masse du « grand public » ; la vraie raison en est que ces théories affectent indistinctement par là tous ceux qui, comme nous venons de le dire, ne sont pas des « spécialistes », et parmi lesquels il en est sûrement, si peu nombreux qu'ils soient, qui, s'ils ne subissaient pas de telles influences, auraient des possibilités de compréhension que, par contre, on ne peut guère s'attendre à rencontrer chez les savants irrémédiablement enfermés dans leurs « spécialités ». À vrai dire, d'ailleurs, nous ne sommes pas bien sûr que, si beaucoup de ces savants ont renoncé pour leur propre compte aux formes grossières du transformisme, ce ne soit pas tout simplement pour le remplacer par des conceptions qui, pour être plus subtiles, ne valent pas mieux au fond et n'en sont même peut-être que plus dangereuses ; en tout cas,

pourquoi entretiennent-ils une fâcheuse équivoque en continuant à parler d'« évolution » comme ils le font toujours, si vraiment ce qu'ils entendent par là n'a plus guère de rapport avec ce qu'on était habitué jusqu'ici à désigner par ce mot, et faut-il voir là encore une des manifestations du « conventionnalisme » scientifique actuel, ou simplement un exemple de la tendance qu'ont aujourd'hui les mots, même dans l'usage courant, à perdre complètement leur sens normal ? Quoi qu'il en soit, ce qui est assez étrange, c'est que, tandis que certains nous font grief de ne pas prendre suffisamment en considération ce qu'on pourrait appeler l'« actualité » scientifique, il est aussi, dans d'autres milieux, des gens qui, au contraire ne nous pardonnent certainement pas de penser et de dire que le matérialisme n'est plus maintenant le seul danger qu'il y ait lieu de dénoncer, ni même le principal ou le plus redoutable ; il faut croire qu'il est bien difficile de satisfaire tout le monde, et d'ailleurs nous devons dire que c'est là une chose dont, pour notre part, nous ne nous sommes jamais beaucoup préoccupé.

Revenons maintenant à la question de la légitimation des sciences modernes : si cette légitimation est possible pour certaines d'entre elles comme nous l'avons dit, il n'en est cependant pas ainsi pour toutes également, car il y a à cela une condition nécessaire, qui est qu'une science ait un objet qui soit légitime en lui-même, si la façon dont elle l'envisage ne l'est pas en raison de son caractère profane. Or cette condition n'est pas remplie par les sciences, nous devrions plutôt dire les prétendues sciences, qui ne sont en réalité rien de plus ni d'autre que des produits spécifiques de la déviation moderne ; un cas tout à fait typique en ce genre est celui de la psychanalyse, et il n'y a pas lieu de chercher à rattacher à des principes supérieurs ce qui n'est proprement qu'une aberration due à l'action d'influences psychiques de l'ordre le plus bas ; autant vaudrait essayer de légitimer le spiritisme ou les divagations « surréalistes » qui ont en somme une origine toute semblable, la seule différence étant que ces choses ne sont pas admises dans les cadres de l'enseignement « officiel ». D'autre part, en ce qui concerne celles des sciences

modernes qui ont tout au moins un objet légitime, il ne faut pas oublier que, pour beaucoup d'entre elles, il y aurait lieu de tenir compte du caractère de « résidus » qu'elles présentent par rapport à certaines sciences anciennes, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, si bien que leur légitimation équivaudrait proprement à une restauration plus ou moins intégrale des sciences traditionnelles auxquelles elles correspondent ainsi et dont elles ne sont réellement que des vestiges dégénérés par suite de l'oubli des principes ; mais cette restauration même n'irait pas sans difficultés, car, parmi ces sciences traditionnelles, il en est, comme l'astrologie par exemple, dont la véritable « clef » semble bien perdue, et qu'en tout cas il faudrait bien se garder de confondre avec les déformations de date plus ou moins récente qu'on rencontre aujourd'hui sous le même nom, et qui sont elles-mêmes fortement affectées par le point de vue profane qui envahit tout de plus en plus.

La question que nous venons d'examiner n'a d'ailleurs actuellement qu'un intérêt en quelque sorte « théorique », car, en fait, la légitimation dont il s'agit n'a encore été entreprise dans aucun cas, de sorte que, quand on a affaire à la science moderne, on se trouve toujours uniquement en présence de la science profane. Celle-ci ne peut être considérée, par rapport aux doctrines traditionnelles, que comme purement et simplement inexistante ; en d'autres termes, il n'y a aucunement à se préoccuper de savoir si elle se trouve en accord ou en désaccord avec ces doctrines, avec lesquelles, en raison de son défaut de principes, elle ne saurait avoir aucun rapport effectif. S'il y a désaccord, on peut être certain que l'erreur est forcément du côté de la science profane, les données traditionnelles ne pouvant faire l'objet d'aucun doute pour quiconque en comprend la véritable nature ; si au contraire il y a accord, c'est tant mieux pour cette science, mais pour elle seulement, car cela montre qu'elle est parvenue, quoique par des voies fort détournées et incertaines, à atteindre la vérité sur quelques points particuliers. Cette rencontre, qui n'a qu'un caractère tout accidentel, n'importe en rien aux doctrines traditionnelles, car celles-ci n'ont nul besoin d'une « confirmation » exté-

rieure quelconque ; ce serait d'ailleurs une singulière confirmation que celle qu'on prétendrait obtenir en faisant appel à une science pour laquelle les vérités dont il s'agit ne peuvent jamais, comme tout l'ensemble de ses théories, apparaître que comme de simples hypothèses plus ou moins probables. Il n'y a pas lieu davantage, et pour les mêmes raisons, de chercher à associer à des données traditionnelles des idées empruntées à la science profane ou inspirées plus ou moins directement de celle-ci ; c'est là une entreprise parfaitement vaine, et qui ne peut être que le fait de ceux qui, comme les occultistes par exemple, ignorent totalement la portée réelle des éléments fragmentaires qu'ils ont pris dans ce qu'ils ont pu connaître de diverses traditions ; nous avons déjà expliqué assez souvent l'inanité de ce genre de constructions « syncrétiques » et hybrides pour qu'il ne soit pas nécessaire de nous y étendre de nouveau.

D'autre part, nous avons eu aussi l'occasion de faire remarquer la faiblesse, pour ne pas dire plus, de l'attitude qu'on est convenu d'appeler « apologétique », et qui consiste à vouloir défendre une tradition contre des attaques telles que celles de la science moderne en discutant les arguments de celle-ci sur son propre terrain, ce qui ne va presque jamais sans entraîner des concessions plus ou moins fâcheuses, et ce qui implique en tout cas une méconnaissance du caractère transcendant de la doctrine traditionnelle. Cette attitude est habituellement celle d'exotéristes, et l'on peut penser que, bien souvent, ils sont surtout poussés par la crainte qu'un plus ou moins grand nombre d'adhérents de leur tradition ne s'en laissent détourner par les objections scientifiques ou soi-disant telles qui sont formulées contre elle ; mais, outre que cette considération « quantitative » est elle-même d'un ordre assez profane, ces objections méritent d'autant moins qu'on y attache une telle importance que la science dont elles s'inspirent change continuellement, ce qui devrait suffire à prouver leur peu de solidité. Quand on voit, par exemple, des théologiens se préoccuper d'« accorder la Bible avec la science », il n'est que trop facile de constater combien un tel travail est illusoire, puisqu'il est constamment à refaire à me-

sure que les théories scientifiques se modifient, sans compter qu'il a toujours l'inconvénient de paraître solidariser la tradition avec l'état présent de la science profane, c'est-à-dire avec des théories qui ne seront peut-être plus admises par personne au bout de quelques années, si même elles ne sont pas déjà abandonnées par les savants, car cela aussi peut arriver, les objections qu'on s'attache à combattre ainsi étant plutôt ordinairement le fait des vulgarisateurs que celui des savants eux-mêmes. Au lieu d'abaisser maladroitement les Écritures sacrées à un pareil niveau, ces théologiens feraient assurément beaucoup mieux de chercher à en approfondir autant que possible le véritable sens, et de l'exposer purement et simplement pour le bénéfice de ceux qui sont capables de le comprendre, et qui, s'ils le comprenaient effectivement, ne seraient plus tentés par là même de se laisser influencer par les hypothèses de la Science profane, non plus d'ailleurs que par la « critique » dissolvante d'une exégèse moderniste et rationaliste, c'est-à-dire essentiellement anti-traditionnelle, dont les prétendus résultats n'ont pas davantage à être pris en considération par ceux qui ont conscience de ce qu'est réellement la tradition. Quiconque expose une doctrine traditionnelle, exotérique aussi bien qu'ésotérique, a non seulement le droit le plus strict, mais même le devoir de se garder de la moindre compromission avec le point de vue profane, dans quelque domaine que ce soit ; mais où sont aujourd'hui, en Occident, ceux qui comprennent encore qu'il doit en être ainsi ? Certains diront peut-être que, après tout, c'est là l'affaire des théologiens, puisque ce sont eux que nous venons de prendre comme exemple, et non pas la nôtre ; mais nous ne sommes pas de ceux qui estiment qu'on peut se désintéresser des atteintes portées à une tradition quelconque, et qui sont même toujours prêts à se féliciter des attaques qui visent une tradition autre que la leur, comme s'il s'agissait de coups dirigés contre des « concurrents », et comme si ces attaques n'atteignaient pas toujours, en définitive, l'esprit traditionnel lui-même ; et le genre d'« apologétique » dont nous avons parlé ne montre que trop à quel point elles ont réussi à af-

faiblir cet esprit traditionnel chez ceux-là mêmes qui s'en croient les défenseurs.

Maintenant, il est encore un point qu'il nous faut bien préciser pour éviter tout malentendu : il ne faudrait certes pas penser que celui qui entend se maintenir dans une attitude rigoureusement traditionnelle doit dès lors s'interdire de jamais parler des théories de la science profane ; il peut et doit au contraire, quand il y a lieu, en dénoncer les erreurs et les dangers, et cela surtout lorsqu'il s'y trouve des affirmations allant nettement à l'encontre des données de la tradition ; mais il devra le faire toujours de telle façon que cela ne constitue aucunement une discussion « d'égal à égal », qui n'est possible qu'à la condition de se placer soi-même sur le terrain profane. En effet, ce dont il s'agit réellement en pareil cas, c'est un jugement formulé au nom d'une autorité supérieure, celle de la doctrine traditionnelle, car il est bien entendu que c'est cette doctrine seule qui compte ici et que les individualités qui l'expriment n'ont pas la moindre importance en elles-mêmes ; or on n'a jamais osé prétendre, autant que nous sachions, qu'un jugement pouvait être assimilé à une discussion ou à une « polémique ». Si, par un parti pris dû à l'incompréhension et dont la mauvaise foi n'est malheureusement pas toujours absente, ceux qui méconnaissent l'autorité de la tradition prétendent voir de la « polémique » là où il n'y en a pas l'ombre, il n'y a évidemment aucun moyen de les en empêcher, pas plus qu'on ne peut empêcher un ignorant ou un sot de prendre les doctrines traditionnelles pour de la « philosophie », mais cela ne vaut même pas qu'on y prête la moindre attention ; du moins tous ceux qui comprennent ce qu'est la tradition, et qui sont les seuls dont l'avis importe, sauront-ils parfaitement à quoi s'en tenir ; et, quant à nous, s'il est des profanes qui voudraient nous entraîner à discuter avec eux, nous les avertissons une fois pour toutes que, comme nous ne saurions consentir à descendre à leur niveau ni à nous placer à leur point de vue, leurs efforts tomberont toujours dans le vide.