

CONCLUSION

Par leur conception d'une tradition primordiale et d'une sagesse pérenne, Guénon et Schuon ont voulu témoigner d'une réalité anhistorique et pérenne, fondamentalement anti-moderniste et liée à un Orient perçu comme traditionnel. Pourtant, en dépit de leur prétention à se situer dans la lumière d'une métaphysique immuable, leur pensée et sa formulation n'existeraient pas sans la modernité occidentale. Guénon est proche des conceptions du XIX^e siècle, même s'il les a intégrées à une vision qui lui est propre : son œuvre n'aurait pas existé sans la multiplication, à partir du XVIII^e siècle, des études comparatives des religions et des mythes. Schuon est également enraciné dans le XIX^e siècle : à travers les idées qu'il a reprises de Guénon, bien sûr, mais aussi par son style ou ses intérêts esthétiques. En désirant parler d'une Tradition unique, interchangeable et impersonnelle, ces deux auteurs témoignaient en réalité de leur propre engagement dans l'histoire, comme héritiers d'une conception moderne et occidentale. Leur vision de l'universalité, d'une tradition primordiale ou d'une *sophia perennis*, est conditionnée par l'histoire et ne fait que confirmer, s'il en était encore besoin, que l'universel ne se confond pas avec ce que l'on peut dire de lui et que chaque époque a sa vision de l'universalité.

Si ces deux œuvres doivent beaucoup au XIX^e siècle, elles sont aussi caractéristiques des bouleversements et des situations plus ou moins nouvelles apparus au XX^e siècle. Leur préoccupation première – rendre compte de l'unité et de la fonction essentielle des religions – s'inscrit tout fait dans les enjeux du monde contemporain, où la mondialisation, la multiplication des moyens d'échange et d'information, le développement des nouvelles spiritualités, de la laïcité et de la psychanalyse, ont rendu plus aigu qu'auparavant le problème de la confrontation des religions, du mélange parfois confus des courants religieux ou spirituels, du rapport entre les tendances se réclamant d'une tradition et le modernisme.

Par rapport aux manifestations d'universalisme antérieures ou contemporaines (vision chrétienne ou musulmane des autres religions, *prisca theologia*, occultisme, Société Thésosophique, etc.), on n'en est pas moins amené à admettre le caractère unique des thèses

de Guénon et de Schuon sur la convergence métaphysique ou ésotérique des religions et des traditions. Même si leurs œuvres se rattachent à des sources antérieures, l'emploi qu'ils en font est souvent nouveau et parfois inédit. La démarche de Guénon et de Schuon entend témoigner d'un universalisme que l'on pourrait dire total, c'est-à-dire d'un universalisme qui ne soit pas limité à quelques religions, mais qui embrasse potentiellement toutes les religions considérées par eux comme régulières, c'est-à-dire orthodoxe au point de vue d'une métaphysique et – chez Schuon surtout – d'une spiritualité universelles. Par là même, ils se distinguent de l'ouverture aux religions manifestée dans le christianisme et dans l'islam, par exemple, conditionnée par le cadre confessionnel de ces religions. Ils se distinguent également de la *philosophia perennis* de la Renaissance, fondée sur certaines figures emblématiques et des traditions généralement occidentales, et sur une vision de l'histoire peu « moderne ». En inscrivant leur démarche à l'intérieur d'une voie initiatique pour eux traditionnelle – islamique et soufie –, nos deux auteurs entendent s'écarter de l'occultisme et montrer qu'une perception universaliste ne peut s'obtenir qu'en se fondant sur la participation à une tradition telle que l'islam, l'hindouisme ou le christianisme. Par ailleurs, en cherchant dans l'Orient hindou ou islamique l'aliment de leur métaphysique et de leur démarche spirituelle, ils marquent une certaine rupture avec la tradition ésotérique occidentale, enracinée dans le christianisme, tout en se rapprochant des vues de l'occultisme du XIX^e siècle, comme celles de la Société Théosophique. En fondant leur vision universaliste sur la métaphysique et sur une perception intellectuelle ou contemplative, ils entendent se différencier, outre de l'exotérisme religieux et de l'occultisme tels qu'ils les conçoivent, des démarches universitaires et littéraires. Ce sont ces différents aspects de leur pensée que nous aimerions détailler.

● *S'inscrire dans les grandes religions tout en dépassant, par la connaissance métaphysique, leurs limitations confessionnelles.*

La démarche de Guénon et de Schuon entend s'enraciner dans une tradition déterminée, tout en dépassant son point de vue et ses frontières confessionnelles. Tous deux ont tendu à dépasser les clivages religieux en se situant dans une perspective confessionnellement neutre ou plutôt supra-confessionnelle : ni l'un ni l'autre n'ont voulu considérer les religions à travers le christianisme

ou l'islam, par exemple, mais au nom d'une vérité intrinsèque ou supérieure à toute forme religieuse et traditionnelle, vérité qui est pour eux le fond objectif commun à toutes les traditions. Par cet universalisme supra-confessionnel, nos deux auteurs s'écartent profondément de l'ouverture aux autres religions que l'on peut observer par exemple dans le christianisme et dans l'islam, auquel ils étaient rattachés. Dans ces deux religions, en effet, les autres courants religieux, lorsqu'ils sont pris en considération, sont toujours perçus à travers le point de vue de la religion en question, et non en fonction d'une tradition originelle ou d'une unité transcendante des religions. Des théologiens chrétiens ont pu reconnaître la sagesse de philosophes ou de poètes antiques, en les percevant à travers la doctrine chrétienne et non pour elles-mêmes, et en les subordonnant en tous les cas au message chrétien, considéré comme la sagesse suprême. Le théologien Jacques Dupuis, notamment, a consacré plusieurs livres au dialogue interreligieux, en proposant – selon ses propres mots – une « théologie chrétienne du pluralisme religieux ». Il a ainsi montré que les premiers auteurs chrétiens pouvaient accepter certains courants religieux antiques comme des manifestations, certes partielles, mais néanmoins réelles du Verbe. Justin (v. 100-v. 165), par exemple, reconnaissait que « les stoïciens ont établi en morale des principes justes ; les poètes en ont exposé aussi, car la semence du Verbe est innée dans tout le genre humain⁶¹⁰. » Néanmoins, comme en témoigne également la documentation présentée par Jacques Dupuis, les Pères considéraient le christianisme comme une foi supérieure et plus essentielle que les sagesse antérieures. Si des théologiens chrétiens ont pu accepter diversement la présence de vérités du Verbe dans des courants philosophiques ou chez des poètes de l'Antiquité, la foi chrétienne demeure pour eux le couronnement de toute sagesse. C'est bien cette idée que l'on trouve notamment chez des auteurs de la revue *Regnabit* à laquelle Guénon collabora, et que l'on trouve aussi par ailleurs chez des occultistes du XIX^e siècle comme Saint-Yves d'Alveydre ou Édouard Schuré. À l'époque contemporaine, la déclaration *Nostra aetate* sur « Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes » (28 octobre 1965), dans le contexte du concile de

⁶¹⁰ II Apologie VIII, 1, cité par Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997, p. 95.

Vatican II, marque une reconnaissance d'éléments de vérité et de sainteté dans des religions non chrétiennes. Mais cette ouverture vis-à-vis des autres formes religieuses n'implique nullement une égalité de ces formes, elle sous-entend toujours une prééminence du christianisme : il s'agit d'une vision chrétienne des religions, non d'une perception universaliste fondée sur une métaphysique supposée universelle, à laquelle le christianisme participerait au même titre que l'islam ou les spiritualités de l'Inde.

De façon analogue, l'islam, qui manifeste pourtant une ouverture plus grande aux autres religions que le christianisme, les interprète néanmoins en fonction de son propre message, et en accordant toujours à l'islam et au Prophète Muhammad une place éminente. Eric Geoffroy écrit qu'il existe un « pluralisme constitutif » dans l'islam⁶¹¹. « Puisque, selon le prophète Muhammad, il y a eu 124000 prophètes, le musulman bénéficie d'un formidable patrimoine spirituel, nécessairement inclusif. Pour certains oulémas, Bouddha, Akhénaton, Zoroastre, par exemple, figurent parmi cette longue litanie des prophètes qui nous relie à Adam⁶¹². » Dans un autre article, le même auteur remarque que « le Coran évoque à plusieurs reprises la "Religion primordiale" ou "immuable" (*al-dîn al-qayyim*). Toutes les religions historiques seraient issues de cette religion sans nom, et auraient donc une généalogie commune⁶¹³. » Pourtant, là aussi, cet universalisme est solidaire de la perspective musulmane et lui est subordonné. Pour s'en rendre compte, il n'y a pas de meilleur exemple qu'Ibn 'Arabî (1165-1240), grand maître de l'ésotérisme islamique, devenu par ailleurs l'auteur central de guénoniens comme Michel Vâlsan et Charles-André Gilis⁶¹⁴, fidèles à une démarche spécifiquement islamique. Dans un poème, Ibn 'Arabî proclame :

⁶¹¹ « L'universalisme de l'islam : unité et multiplicité », p. 1

(site : www.religiooperennis.org/documents/geoffroy/universalite.pdf).

⁶¹² *Ibid.*, p. 5.

⁶¹³ « Le soufisme et l'ouverture interreligieuse », p. 1

(site : www.religiooperennis.org/documents/geoffroy/interreligieux.pdf).

⁶¹⁴ Michel Vâlsan a traduit plusieurs textes d'Ibn 'Arabî. Publiées dans les *Études Traditionnelles*, ces traductions ont été parfois republiées en livre (voir par exemple *L'Islam et la fonction de René Guénon*, Paris, Éditions de l'Œuvre, 1984 ; *Le Livre de l'extinction dans la contemplation*, Paris, Éditions de l'Œuvre, 1984 ; *Le livre d'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés*, Paris, Éditions de l'Œuvre, 1985 ; *La parure des Abdâl*, Paris, Éditions de l'Œuvre/Archè, 1992). Il en est de même pour Charles-André Gilis : outre des traductions de traités (par exemple : Ibn Arabî, *Le livre des chatons des sagesse*s, 2 vol., Beyrouth, Al-Bouraq, 1997-1998),

Mon cœur est devenu capable
D'accueillir toute forme.
Il est pâturage pour gazelles
Et abbaye pour moines !
Il est un temple pour idoles
Et la Ka'ba pour qui en fait le tour,
Il est les Tables de la Thora
Et aussi les feuillets du Coran !⁶¹⁵

Toutefois, malgré son ésotérisme et son universalisme, Ibn Arabi n'en demeure pas moins musulman, et fidèle à une perspective islamique. Dans son grand œuvre, *Les Illuminations de La Mecque*, il écrit que pour les chrétiens « l'existence même de leur prophète procédait d'un Esprit qui se revêtit d'une forme »⁶¹⁶. Il s'agit là d'une interprétation strictement musulmane du Christ, qui, pour les chrétiens, n'est pas un prophète, mais l'Incarnation du Verbe. Autrement dit, Ibn Arabi, pourtant représentant majeur d'un ésotérisme de gnose (pour reprendre une distinction guénonienne et schuonienne), adopte néanmoins une interprétation et un point de vue musulmans sur le christianisme et sur son mystère central : le Christ, Homme-Dieu, Incarnation du Verbe.

Lorsque des savants musulmans ou des soufis ont pu étudier d'autres religions, ils l'ont toujours fait au nom et dans le cadre d'une perspective musulmane, et nom en fonction d'une doctrine universaliste supra-confessionnelle. On peut citer le livre d'al-Birunî (973 – vers 1050) sur l'Inde, dans lequel le savant présente les doctrines de l'Inde dont il avait pu avoir connaissance, les comparant occasionnellement avec les idées des soufis et des philosophes grecs, mais sans tenter de dégager une doctrine universaliste⁶¹⁷. À propos de la *tariqa* universaliste de Schuon, on peut songer à la tentative de l'empereur moghol Akbar (1542-1605) de créer une forme de foi universelle, susceptible de réconcilier

plusieurs de ses ouvrages sont basés expressément sur l'enseignement d'Ibn 'Arabî (par exemple *La doctrine initiatique du pèlerinage à la maison d'Allah*, Paris, Éditions de l'Œuvre, 1982 et *Les sept étendards du califat*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1993).

⁶¹⁵ Ibn 'Arabî, *L'interprète des désirs*, traduit par Maurice Gloton, Paris, Albin Michel, 1996, p. 117-118.

⁶¹⁶ *Al-futûhât al-makkiyya*, chap. 36, cité par Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, Gallimard, 1986, p. 97-98.

⁶¹⁷ cf. *Alberîni's India*, traduit par Edward C. Sachau, Ludgate Hill, Trübner & Co., 1888 (Reprint : New Delhi, Rupa, 2002).

musulmans, hindous, chrétiens et jains. Toutefois, l'idée que nous pouvons avoir de cette « religion divine » (« Dîn-i Ilâhi ») demeure historiquement imprécise⁶¹⁸, et ne permet guère de comparaison pertinente avec la Tariqa Maryamîyyah. De fait, au sein de l'islam soufi, la position de Guénon et de Schuon apparaît bien comme une nouveauté.

D'autre part, chacun d'eux a insisté sur le caractère métaphysique, intellectuel ou jnanique, de leur démarche et de leur perspective. Pour eux, seules une métaphysique et une intelligence de gnose sont susceptibles de fonder, de façon sûre, une conscience universaliste. Leurs exposés se veulent une « traduction » en termes conceptuels d'une perception intellectuelle et supra-discursive. Par là même, ils se distancient des propos universalistes déterminés par des valeurs d'amour et de dévotion ou des vertus, comme on les trouve exprimées par exemple dans ces propos du Dalâi-Lama :

Mon message pour tous est : l'amour du prochain, la bonté et la compassion. C'est, je crois, le point essentiel et universel prêché par toutes les religions. En dépit de divergences dans les vues philosophiques, nous pouvons établir une harmonie entre toutes les traditions spirituelles sur la base de ces traits communs que sont l'amour, la bonté et le pardon⁶¹⁹.

Le Dalâi-Lama, qu'il serait difficile d'accuser de syncrétisme et de sentimentalisme (au sens que donne à ce mot la critique guénonienne et schuonienne), fait de « l'amour du prochain », de « la bonté » et de « la compassion » un facteur d'unité, et des visions philosophiques un facteur de division. C'est là à peu près l'exact opposé de la vision guénonienne et schuonienne, qui considère que seule la vérité métaphysique, et non philosophique, peut réellement unir, éclairer les divergences traditionnelles et fonder une entente entre les traditions. C'est au nom de cette idée que Schuon a dénoncé les tentatives d'œcuménisme moderne, relevant selon lui d'une vision dépourvue d'intellectualité métaphysique, et par là même privée de discernement et de fondement. « Le vrai œcuménisme », écrit-il, doit se référer à « la sagesse qui décèle la vérité une sous le voile des formes diverses. » (LT, 202-203). Aujourd'hui, cependant, « on remplace l'universalisme spirituel,

⁶¹⁸ cf. Gudmar Aneer, *Akbar the Great Mogul and his Religious Thoughts*, Uppsala, Skriv Service AB, 1973.

⁶¹⁹ Dalâi-Lama, *Au-delà des dogmes*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 185.

dont on constate confusément la réalité, par un soi-disant “œcuménisme”, qui n’est que platitude et sentimentalité et qui accepte indistinctement tout.» (LT, 11). Le vrai universalisme suppose selon lui d’exclure « les pseudo-religions et les pseudo-spiritualités » (RMI, 89)⁶²⁰.

Guénon et Schuon s’opposent également à certaines tentatives d’universalisme moderne, rattachées à l’origine à une tradition considérée par eux comme orthodoxe, mais ayant rompu – à leur point de vue – avec l’orthodoxie traditionnelle. Ainsi, tous deux ont dénoncé la pensée universaliste de Vivékânanda comme un syncrétisme et le résultat d’une influence négative du modernisme. Guénon écrivait qu’il « dénatura complètement la doctrine hindoue du “Védânta” sous prétexte de l’adapter à la mentalité occidentale » (T, 169), et Schuon consacra plusieurs pages à la relation, pour lui énigmatique, entre Râmakrishna et son disciple Vivékânanda, qui avait selon lui dévié le message du maître (PSFH, 156-164). Même s’ils ne le mentionnent pas, on en déduit aisément que tous deux rejettent comme syncrétiste le mouvement du baha’isme, qui plonge ses racines dans un courant chiïte iranien du XIX^e siècle. Le syncrétisme baha’i constitue, écrit Yvon R. Thérout « une assimilation quasi intégrale des grands courants religieux », avec pour résultat une doctrine qui « exagère les ressemblances et camoufle les oppositions qu’on rencontre dans les grandes religions », ajoutant : « La foi universelle baha’ie offre un dénominateur commun dans lequel on prétend que les grandes religions peuvent se retrouver dans une vision et une ouverture universalistes⁶²¹. » On reconnaît là assez aisément une vision dénoncée comme syncrétiste aussi bien par Guénon que par Schuon.

- *Continuité et rupture avec l’ésotérisme occidental.*

En voulant rendre compte d’une vérité unique et universelle, présente dans toutes les traditions de l’humanité, Guénon et Schuon se rattachent à une idée développée à la Renaissance : celle d’une sagesse immémoriale, antérieure à l’apparition du christianisme et

⁶²⁰ « Failles dans le monde de la foi », *Études Traditionnelles*, janvier-mars 1984.

⁶²¹ in Michel Clévenot (éd.), *L’état des religions dans le monde*, Paris, La Découverte / Le Cerf, 1987, p. 201.

même de la philosophie grecque, et dont la transmission s'est opérée au cours de l'histoire à travers plusieurs figures emblématiques. Pour des philosophes comme Marsile Ficin ou Pic de la Mirandole, Hermès Trismégiste (dont la Renaissance faisait un contemporain de Moïse), Zoroastre, Orphée, Pythagore et Platon formeraient une chaîne de sages représentant une même philosophie et une même sagesse. Cette notion d'une connaissance unique et universelle, d'origine préchrétienne, fut développée avec des accents divers par les auteurs de la Renaissance. Ceux-ci la désignent par les termes de *prisca theologia* ou *prisca philosophia*, et aussi par le terme de *philosophia perennis* (« philosophie pérenne »), qui, note Antoine Faivre, met également « en relief la continuité de la vraie science, de la vraie connaissance, à travers les époques de l'histoire »⁶²².

Les courants ésotériques du XVII^e siècle, tels que la théosophie de Jacob Böhme (1575-1624) ou le mouvement des Rose-Croix (né avec la publication de trois manifestes en 1614, 1615 et 1616), n'accordent pas une première place et ne mentionnent que peu ou très occasionnellement l'idée d'une *philosophia perennis*, bien que l'on trouve celle-ci sous la plume de Leibniz (1646-1716), dans un contexte cependant bien différent de l'ésotérisme. La notion d'une connaissance antique et d'une unité des sagesse connaît un nouveau souffle à la fin du XVIII^e siècle, lorsque des traductions et des études sur les religions du Moyen-Orient et de l'Extrême-Orient (Perse, Inde, Chine) se diffusent en Occident. Cette découverte des traditions religieuses orientales va nourrir l'idée d'un universalisme et d'une unité originelle des mythes, des symboles, des langues et des religions. Plusieurs auteurs de la fin du XVIII^e siècle et de la première partie du XIX^e siècle (Antoine Court de Gébelin, Fabre d'Olivet, Joseph Görres ou Friedrich Creuzer) vont défendre cette idée d'une tradition originelle, visible dans les ressemblances symboliques, mythiques et rituelles qu'offrent les religions. La vogue de l'Orient va conduire plusieurs courants occultistes à accorder une place de choix et même une prééminence aux traditions religieuses orientales : ainsi dans la Société Théosophique de H. P. Blavatsky,

⁶²² « Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XV^e-XX^e siècles) », in *Symboles et mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVII^e-XX^e siècles) : filiations et emprunts*, Paris, Archè/La Table d'Émeraude, 1999, p. 12.

ou chez Édouard Schuré qui, dans ses *Grands initiés* (1889), évoque aussi bien Jésus, Orphée ou Hermès que Rama et Krishna.

Nous avons vu combien Guénon, et par la suite Schuon, sont les héritiers de ces développements du XIX^e siècle. En privilégiant les doctrines orientales (d'abord hindoues, mais aussi taoïstes et islamiques), Guénon s'est inscrit tout à fait dans la tendance de son époque, attirée vers un Orient souvent plus idéalisé et fantasmé que réel. Toutefois, nos deux auteurs ont voulu se positionner en dehors de leur époque et de l'héritage de l'ésotérisme occidental. Ils rompent avec l'optimisme présent dans nombre de courants occultistes : le XIX^e siècle est dominé par l'idée d'un progrès spirituel de l'humanité et d'une réconciliation de la science et de la religion, alors que Guénon, et à sa suite Schuon, vont au contraire défendre l'idée d'un Occident situé à la fin d'une période cyclique, et dont les idées illusoire de progrès et de science constituent en réalité les symptômes de son déclin spirituel. Tous deux, d'ailleurs, ignoraient la Renaissance, qu'ils considéraient comme une période de rupture, voyant dans le Moyen Âge la dernière période traditionnelle de l'histoire occidentale. En faisant appel à des traditions aussi bien occidentales qu'orientales, ils débordent en tous les cas de la *prisca theologia* ou *philosophia perennis* de la Renaissance, limitée à certaines traditions généralement occidentales (hermétisme, néoplatonisme, Kabbale chrétienne, christianisme) et qui ignorait des traditions sur lesquelles Guénon comme Schuon vont asseoir leur pensée : l'hindouisme, l'Islam, le taoïsme, les Indiens d'Amérique du Nord. La pensée guénonienne s'est aussi voulue en rupture avec l'occultisme, dont elle partage pourtant nombre d'idées, telle celle, justement, d'un Orient détenteur d'une tradition ésotérique privilégiée.

Plus largement, Guénon comme Schuon ont fondé leur vision sur une idéalisation des civilisations prémodernes et sur un rejet schématique de la Renaissance et des époques postérieures. Antoine Faivre a noté combien Guénon méconnaît l'histoire et l'ésotérisme modernes ainsi que les sciences contemporaines : « Par refus de la philosophie occidentale il ignore pratiquement tout de la théosophie allemande [...] ; par méfiance du frelaté il ne conserve rien – ou presque – de la tradition hermético-alchimique occidentale et place à la Renaissance le grand divorce d'avec la métaphysique [...] ; par

ignorance des percées épistémologiques de son temps il se fait de la science une idée fautive parce que dépassée [...]»⁶²³. » Considérant le monde sensible comme une réalité quasiment nulle par rapport à l'Être pur, Guénon ignore la philosophie de la nature romantique (*Naturphilosophie*)⁶²⁴, et s'il mentionne à quelques reprises le nom de Jacob Böhme, il ne lui consacre aucun développement important⁶²⁵. La vision de Schuon est globalement la même que celle de Guénon, quoique par endroits plus nuancée. S'il écrivait en 1948 que la Renaissance fut une époque « d'effondrement spirituel »⁶²⁶ – un jugement par ailleurs guère admissible –, il est en certains cas plus attentif aux courants spirituels post-médiévaux : il a ainsi consacré une étude à l'Évangélisme luthérien parue en 1981 (C/I, 35-68), et a mentionné, bien que rapidement et allusivement, des théosophes allemands comme Jacob Böhme (C/I, 64, 67 ; RMI, 76 ; FSR, 143 ; APR, 25), Franz von Baader (LT, 55 ; AC, 31) ou Oetinger (RCH, 59). En revanche, et contrairement à Guénon, il a porté beaucoup plus d'intérêt à la nature et à l'esthétique, à leur symbolique et à leur fonction contemplative, et sans doute n'est-ce pas un hasard si c'est l'un de ses proches, Titus Burckhardt, et l'un des fidèles de sa pensée, Seyyed Hossein Nasr, qui se sont intéressés à une philosophie de la nature⁶²⁷.

De fait, aussi bien chez Guénon que chez Schuon, on devine une information historique fragmentaire et ignorante du développement des études historiques contemporaines, lesquelles ont livré une image souvent entièrement nouvelle du Moyen Âge et de l'époque moderne. Leur perception du monde contemporain, également, est aussi déterminée par une vision quelque peu unilatérale et appauvrissante, qui ne tient guère compte des aspects

⁶²³ *L'ésotérisme*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 2002, p. 107-108.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 107-108.

⁶²⁵ Dans *Le théosophisme* (93), il parle, à propos de Jacob Böhme, de « théosophie authentique ». Dans sa série d'articles sur l'initiation, il évoque ce qu'il considère être « l'initiation » du théosophe allemand (AI, 70 ; IRS, 57-58). Dans « Monothéisme et angéologie » (*Études Traditionnelles*, octobre-novembre, 1946), enfin, il cite des extraits du *Mysterium Magnum* et du *De Signatura Rerum* (M, 29-30).

⁶²⁶ Dans la première édition de *De l'unité transcendante des religions*, Paris, Gallimard, 1948, p. 156.

⁶²⁷ Voir surtout Titus Burckhardt, *Alchimie. Sa signification et son image du monde*, Milan, Archè, 1979 et Seyyed Hossein Nasr, *L'homme face à la nature*, traduit de l'anglais par Gisèle Kondracki et Jeanine Loreau, Paris, Buchet / Chastel, 1978.

et des tendances multiples, complexes et contradictoires, de la modernité.

● *En dehors d'une perspective universitaire et littéraire.*

La démarche de Guénon et de Schuon s'est voulue aussi profondément différente de la neutralité, de l'agnosticisme et de l'objectivité scientifiques. Guénon a régulièrement lancé des critiques plus ou moins sévères contre les orientalistes et le monde universitaire. Il leur reprochait essentiellement leur perspective rationaliste et « profane », située en dehors d'une démarche de réalisation spirituelle, et de ce fait en dehors d'une compréhension profonde et exacte des traditions. Pourtant, notre auteur n'en est pas moins souvent proche des opinions et des analyses de la « science officielle », comme nous l'avons vu plus haut, et Julius Evola estimait que la métaphysique guénonienne ressemblait parfois à la philosophie occidentale moderne que Guénon rejetait.

Quoi qu'il soit, en revendiquant pour eux-mêmes une démarche initiatique et l'accès à une intellection supra-rationnelle, nos deux auteurs se sont d'emblée placés en dehors d'une vision rationaliste, positiviste et universitaire. Leur vision universaliste entend procéder d'une intelligence intuitive (intellect, intuition intellectuelle) et d'une connaissance initiatique et métaphysique, qui ne s'épanouit selon eux qu'à l'intérieur d'une démarche spirituelle méthodique de type gnostique. Leur vision métaphysique, par ailleurs, ne se veut en aucun cas démystifiante ou agnostique, elle entend rendre compte de la dimension interne des réalités exotériques et ésotériques. De fait, à la différence d'une perspective scientifique ou universitaire, ils n'acceptent pas indifféremment tous les courants religieux ou para-religieux, mais établissent une différenciation critique entre des religions et des courants ésotériques dits authentiques ou orthodoxes, et ce qu'ils perçoivent par ailleurs comme des « pseudo-religions » ou des « néo-spiritualismes ».

La démarche de Guénon et de Schuon, telle qu'ils la présentent, n'a rien non plus d'une démarche littéraire et anthologique, comme *La philosophie éternelle (The Perennial Philosophy)* d'Adlous Huxley (1945), qui se veut une anthologie de textes choisis « parce qu'ils illustraient de façon efficace quelque point particulier du système

général de la *Philosophia Perennis* »⁶²⁸. Au contraire, nos auteurs ont tous deux employé les textes traditionnels, non pour créer un système de pensée, développer une thèse universitaire ou suggérer seulement une convergence « littéraire » des idées et des symboles traditionnels, mais pour révéler, de façon affirmative, une unité métaphysique des traditions, au nom de laquelle ils entendaient mener et présenter leurs pensées. Par ailleurs, comme nous l'avions vu⁶²⁹, leurs écrits se voulaient orientés et engagés dans la perspective d'une restauration intellectuelle et spirituelle active. Il ne s'agissait nullement pour eux d'élaborer une simple théorie : au contraire, leur métaphysique se propose comme objectif une réalisation spirituelle. Ils entendaient s'exprimer au nom d'une initiation et d'une intellection contemplative, et par là même au nom d'une fonction initiatique et cyclique, non en fonction d'intérêts individuels, subjectifs et – selon leurs propres critères – « profanes ».

L'universalisme proposé par Guénon et Schuon se caractérise ainsi par certains traits plus ou moins inédits par rapport aux tentatives d'universalisme précédentes. Il s'est voulu solidaire d'une métaphysique fortement articulée (surtout chez Guénon), enraciné dans les grandes traditions de l'humanité, ouvert à toutes les formes traditionnelles connues de leur temps, dégagé des partis pris confessionnels et des prosélytismes. Il a voulu aussi éviter le collage occultiste ou celui des courants spiritualistes contemporains et, par sa revendication d'une connaissance supra-rationnelle, viser plus haut qu'une dimension universitaire, rationaliste ou seulement littéraire. Les deux auteurs ont voulu dépasser une simple attitude de tolérance ou le seul effort de compréhension des religions, pour élaborer une démarche universaliste capable d'expliquer la fonction et le sens des diverses traditions au nom d'une unité transcendante des doctrines et des spiritualités.

Dans cette tentative, Guénon et Schuon s'inscrivent dans des problématiques propres au monde moderne. En employant les travaux contemporains sur les religions, ils se sont fait l'écho des sciences modernes des religions et des études comparatives des mythes et des symboles ; en voulant parler au nom d'une unité transcendante, tradition primordiale (Guénon) ou *sophia perennis*

⁶²⁸ Adlous Huxley, *La philosophie éternelle. Philosophia Perennis*, traduit de l'anglais par Jules Castier, Paris, Seuil, 1977, p. 7.

⁶²⁹ Voir *supra* p. 275-278.

(Schuon), ils ont tendu à présenter une vision objective ou « supra-subjective », comme en réponse à l'« objectivisme » des sciences contemporaines ; en soulignant le caractère intellectuel, métaphysique, gnostique de leur démarche et de leur thèse, ils s'opposaient à un universalisme à leurs yeux sentimental et s'inscrivaient aussi dans un monde, moderne, soucieux d'une démarche rationnelle et analytique. Aussi, en dépit ou en raison même de leur prétention à se situer dans la lumière d'un point de vue universaliste absolu et pérenne, leurs œuvres sont bel et bien un miroir de notre temps, de ses enjeux et de ses crises, de la perception et de la connaissance contemporaines des religions, des idées d'universalisme nées dans l'Occident moderne. Avec le développement des nouvelles spiritualités et l'extension de la globalisation, l'universalisme va prendre sans doute des formes nouvelles, quels que soient leur rattachement ou leur référence aux expériences passées. Quoi qu'il en soit, la pensée traditionnelle initiée par Guénon et prolongée par Schuon aura marqué une étape majeure, en posant notamment des questions fondamentales sur le contenu et la possibilité mêmes d'une démarche universaliste.

Dans l'une des dernières pages d'une thèse consacrée à l'influence de la pensée de Guénon sur les milieux intellectuels et littéraires français, Xavier Accart remarque : « L'historien qui focaliserait son attention sur les ratiocinations hargneuses de quelques guénonistes et y verrait les “fruits” de Guénon, passerait à côté de la formidable “influence” qu'eut cette œuvre d’“eschatologie”⁶³⁰. » En effet, l'influence de l'universalisme de Guénon ne se limite pas au « guénonisme » de Charles-André Gilis, ni la *sophia perennis* de Schuon à la branche bloomingtonienne de la Tariqa Maryamîyyah. Il n'est guère contestable que l'universalisme guénonien et/ou schuonien a provoqué, stimulé et nourri, indirectement ou non, une réflexion sur les religions et la question de l'universalisme. Aussi problématique soient-elles dans leur contenu et dans leurs prétentions, les notions de tradition primordiale et de *sophia perennis* n'en ont pas moins déterminé, chez beaucoup, un regard nouveau et décisif sur les religions, les spiritualités ou le symbolisme. C'est ce regard qu'il pourrait être intéressant d'étudier, là où il se laisse percevoir, chez des auteurs qui

⁶³⁰ *Guénon ou Le renversement des clartés. Influence d'un métaphysicien sur la vie littéraire et intellectuelle française (1920-1970)*, Archè/Edidit, Milan-Paris, 2005, p. 1087.

ont pu, à divers titres, être influencés par la vision universaliste, traditionaliste et antimoderne, de Guénon et de Schuon.

Malgré la multiplication des travaux sur la pensée traditionnelle, on est loin d'avoir dressé un bilan critique global de ses thèmes et de son influence. Dans cette perspective, l'idée d'unité des religions pourrait être un axe de recherche sans doute fructueux. L'universalisme est le centre de la démarche de Guénon et de Schuon, et l'une des caractéristiques les plus notoires du courant de pensée qu'ils ont inauguré. Suivre les emplois, les critiques ou les influences divers de cet universalisme chez des auteurs d'horizons variés, serait sans doute un bon moyen de rendre compte du développement et du rayonnement de la pensée « traditionnelle » dans les grands débats qui agitent notre époque : la vision occidentale des autres spiritualités, la rencontre des religions, les œcuménismes. Ces études pourraient sans doute apporter aussi quelques réponses aux questions que posait Antoine Faivre : quels avantages peut-on tirer du postulat d'une tradition primordiale, à quel but, à quelle motivation répond-il, et « comment le succès de cette idée s'explique-t-il ? »⁶³¹ Doit-elle son succès et sa motivation au besoin d'ordonner le chaos mouvant du monde en une synthèse accessible, immuable et définitive, et au pouvoir qu'elle donne sur le monde à travers un universalisme qui reformule les réalités religieuses à son image et à l'image de quiconque le fait sien ? Doit-elle son rayonnement aux réponses qu'elle donne à des besoins à la fois intellectuels et spirituels spécifiques de notre époque, à la synthèse qu'elle effectue entre un enracinement traditionnel conservateur et un nouvel universalisme métaphysique, ou encore au sens « occidentalocentrique » et même moderniste qu'elle donne aux religions et civilisations extra-européennes redécouvertes aujourd'hui ? Répond-elle à une nostalgie des origines et d'une simplicité primordiale, à l'idéal d'une vérité unique, matricielle et totalisante, ou au besoin de s'élever au-dessus des débats humains dans une sphère d'abstractions esthétiques et mathématiques ? Les réponses, en bien des cas, sont encore à venir.

À côté de ces questionnements de nature historico-critique, les thèses de Guénon et de Schuon sont susceptibles d'autres dévelop-

⁶³¹ « Histoire de la notion moderne de Tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XV^e-XX^e siècles) », in *Symboles et mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVII^e-XX^e siècles)*, p. 39.

pements, de caractère plus philosophique. Il n'est guère contestable que la pensée de ces deux auteurs puisse constituer, sinon le point de départ, du moins une source d'inspiration pour repenser la question d'une unité essentielle des religions. Borella a ouvert la voie d'une telle démarche. En livrant une critique fondamentale de la Tradition primordiale et de la *religio perennis*, il n'a pas voulu invalider une réflexion sur l'universalisme ou l'idée d'une convergence métaphysique des religions, mais repenser le fond du problème, en faisant appel aux outils de la philosophie et au travers d'une relecture des traditions chrétiennes. En 2005, il écrivait que, semble-t-il, il « faut renoncer à la thèse d'une unité transcendante des religions, que cette unité soit celle de la Tradition primordiale confiée en dépôt au Roi du Monde, ou qu'elle soit formulée sous les traits de la *Religio perennis* et identifiée à l'ésotérisme dit "absolu" ou quintessentiel »⁶³².

Pourtant, dans le même article, il proposait de voir dans le signe d'alliance donné par Dieu à Noé (Genèse IX, 12-17) le « principe de toutes les alliances que Dieu établira avec le genre humain »⁶³³. Cette alliance noachique, manifestée par l'arc-en-ciel dans la nuée, n'est pas la Tradition primordiale ou adamique, précise Borella, mais comme la révélation d'une unité qui demeure cachée. En effet, la lumière du soleil symbolise « l'auto-révélation de Dieu, Dieu se révélant à Lui-même dans le Verbe », mais nul ne peut regarder cette lumière en face. Aussi, c'est à travers sa réfraction dans la pluie, et dans la gradation des couleurs de l'arc-en-ciel, que l'on peut saisir la présence divine. Ces couleurs, ce sont les alliances multiples entre Dieu et les hommes, autrement dit les religions diverses qui établissent un lien entre la terre et le Ciel. L'unité originelle des couleurs est sous-jacente, puisque le spectre de l'arc-en-ciel vient d'une réfraction de la lumière une, mais la lumière elle-même demeure cachée et ne s'aurait être objectivée dans une figure. « En somme il y a, non une *Religio perennis*, mais une *Religio essentialis*. Cette Religion suprême, cette Alliance éternelle, c'est celle que le Père noue avec le Fils dans l'unité de l'Esprit, c'est celle que forment les relations trinitaires au sein de l'Essence divine⁶³⁴. »

⁶³² « Postface. Problématique de l'unité des religions », in Bruno Bérard, *Introduction à une métaphysique des mystères chrétiens*, p. 264.

⁶³³ *Ibid.*, p. 277.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 278.

Dans un livre publié en 1990, Borella esquissait déjà une forme de solution à la problématique de l'unité fondamentale des religions. Sa réflexion s'articulait autour du signe et du langage, qui, selon lui, est à la fois naturel et conventionnel. En effet, le langage ne saurait être absolument naturel, car il est d'ordre culturel et manifeste cette discontinuité existant entre le signe et ce qu'il signifie, mais le langage s'enracine néanmoins dans l'herméneutique adamique, reflet du Verbe divin. Aussi, les cultures traditionnelles constituent-elles, selon lui, autant de relations herméneutiques au Verbe divin, à travers la médiation de l'herméneutique d'Adam, symbole de l'homme créé à l'image de Dieu, et donc à l'image de cet Herméneute divin qu'est le *Logos*. Borella écrit ainsi :

L'herméneutique adamique est donc le reflet, au niveau paradisiaque, de l'herméneutique suprême par laquelle est déployé le champ infini de la Gloire divine. De ce point de vue, il faudra considérer les différentes cultures traditionnelles, symboliques et sacrées, comme un prolongement et une diversification de la culture adamique (ou tradition primordiale), et donc comme constituant une troisième herméneutique, ou, plutôt, un troisième degré de la même herméneutique principale. Nous pourrions désigner chacun de ces degrés par les termes de divin ou métaphysique, d'adamique ou primordial, de culturel ou traditionnel⁶³⁵.

On reconnaît là une réflexion inspirée par Guénon et par Schuon, mais qui tente de résoudre le problème d'une Tradition primordiale et d'une *sophia perennis* posées comme des objectivations ou des réifications d'une universalité en réalité impensable. Borella veut montrer que les cultures traditionnelles s'enracinent bel et bien dans le Verbe divin, à travers un lien herméneutique reliant telle culture humaine et traditionnelle à telle idée ou tel possible divins. Mais ceci exclut, de fait, que l'universalité soit énonçable, à l'image de la *sophia perennis*, car « l'herméneutique culturelle ou traditionnelle, celle des symboliques sacrées, s'adresse à l'homme historique et parle de la réalité commune. Elle est fort éloignée de l'herméneutique primordiale, avec laquelle elle n'a, pour ainsi dire, plus aucun contact⁶³⁶. » Bref, Borella reprend à son compte l'idée d'une

⁶³⁵ *La crise du symbolisme religieux*, 2^{ème} édition revue et augmentée, Paris, coll. Théoria, L'Harmattan, 2008, p. 356.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 353.

universalité primordiale ou adamique (propre à Guénon), et l'idée d'une métaphysique de l'unité des religions (développée par Schuon), mais il en offre une interprétation nouvelle, susceptible de résoudre les difficultés posées par les énoncés de Guénon et de Schuon.

À la fois philosophe, universitaire, catholique engagé, profond connaisseur de l'œuvre de Guénon et de Schuon, Borella occupe une position exceptionnelle dans l'héritage dispersé de la pensée dite traditionnelle. Ses thèses et ses réflexions sont fortement ancrées dans la tradition chrétienne, et par là même peuvent paraître contestables pour les tenants d'autres appartenances confessionnelles. Elles n'en constituent pas moins une tentative remarquable de penser philosophiquement et spirituellement l'unité des religions, en conjuguant et en faisant converger aussi bien les principes de la démarche philosophique et de l'érudition, que les données de la Révélation et l'exigence d'un rattachement spirituel et rituel. En tout état cause, une telle discussion autour de la question de l'unité principielle des religions est sans doute appelé à connaître de nombreux prolongements. Au terme de ce livre, nous ne pouvons qu'espérer que notre modeste contribution permettra, à travers le bilan de la pensée universaliste de Guénon et de Schuon, de nourrir une réflexion sur la problématique, toujours actuelle, d'une unité fondamentale des cultures religieuses de l'humanité.