

LA FONCTION DOCTRINALE DE MICHEL VÂLSAN : LE « CONFLUENT DES DEUX MERS »

Deuxième partie

Formes sapientiales et religieuses

Une autre dualité d'ordre plus général, bien que toujours directement liée à ce qui précède, a aussi particulièrement retenu l'attention de M. Vâlsan : c'est celle des formes sapientiales et religieuses, ou de « spiritualité sapientiale » et de « religion révélée », qu'il a également appelées « formes de mode intellectuel ou de mode religieux », ou encore « modes spirituels de “sagesse” » et de « spiritualité » “prophétique” . Il s'est appliqué à en relever les caractéristiques respectives, en cherchant à définir la nature de leurs différences, pour retrouver le « principe d'intelligibilité de l'ensemble »¹. Cette question concerne directement les expressions doctrinales spécifiques de René Guénon et d'Ibn 'Arabî, puisque c'est conformément à leurs modalités propres qu'ils ont chacun formulé leur enseignement. Le premier « a pensé et s'est exprimé » par « les modes de “spiritualité sapientiale” », et le second par « ceux qui sont régulièrement pratiqués dans les traités de doctrine à base de “religion révélée” ».

Pour M. Vâlsan, « La relative adaptation de la Vérité universelle ou des vérités immuables dans les différentes formes traditionnelles varie tout d'abord selon qu'il s'agit de formes de mode intellectuel ou de mode religieux, les premières comme l'Hindouisme, ayant un caractère plus directement métaphysique, les deuxièmes, qui sont celles qu'on appelle les “traditions monothéistes” comportant sur le plan général des modalités conceptuelles dogmatiques et une plus grande participation sentimentale. Les critères de l'orthodoxie d'une façon générale varient dans chacune de ces formes en fonction de leurs définitions spécifiques et particulières ».

« Les modes spirituels de “sagesse” comme ceux de l'Hindouisme, mettent par exemple au premier plan de la conscience traditionnelle générale les idées d'identité du Soi et du Principe Universel (*Brahma*), de coïncidence du connaître et de l'être, ainsi que le rôle actif de l'Intellect transcendant dans la réalisation métaphysique, vérités qui dans les traditions de type religieux ont non seulement une circulation ésotérique, mais encore [...] une forme qui est immédiatement plutôt analogique qu'identique ; l'identité de sens final existe toujours, mais celle de la forme même est rare. Or, ce sont ces mêmes idées que R. Guénon a promues avec vigueur en mettant en même temps à profit certaines notions spéculatives de l'aristotélisme, lui-même une des formes sapientiales de l'Occident », qu'il a intégré « dans une doctrine initiatique et métaphysique complète ».

Quant à « la spiritualité en général de l'Islam [...] et du *Taçawwuf* », elle « est restée, dans ses conceptions les plus intimes et dans sa terminologie technique ainsi que dans ses moyens, sur ses bases prophétiques », à savoir essentiellement le Coran et le hadîth².

Mais au-delà de ces caractéristiques doctrinales, un autre facteur plus général, d'ordre sémantique, doit être pris en compte dans ce contexte pour expliquer ces différences structurelles inhérentes à la nature même de ces formes traditionnelles. En ce qui concerne par exemple la forme religieuse de la tradition islamique, ce facteur est lié aux particularités mêmes de la langue arabe en tant qu'instrument providentiel de la Révélation muhammadienne, et même, plus généralement encore, de l'esprit sémitique. Frithjof Schuon³, dans ses premières études, a relevé à juste titre diverses propriétés de l'esprit arabe qui conditionnent d'une certaine manière la forme revêtue par

¹Cf. *infra*, n. 31.

² Les diverses citations de ce passage initial proviennent de « L'Islam et la fonction de René Guénon », respectivement pp. 60, 56-57 et 62.

³ « L'hyperbolisme dans la rhétorique arabe » (*E.T.* 1968, n^{os} 405-406), et « La dialectique orientale et son enracinement dans la foi », dans *Logique et transcendance* (Paris, 1972).

la Révélation prophétique, et sur laquelle est essentiellement fondée la dialectique spirituelle du soufisme : la primauté de l'inspiration immédiate sur l'intellection normative ; la tendance naturelle à l'expression indirecte, implicite, elliptique et métaphorique ; la « réticence à exprimer directement la vérité », ainsi que la « précaution ésotérique » se manifestant dans la forme volontairement voilée et énigmatique des enseignements initiatiques⁴. Il est évident que ces caractéristiques sont parfaitement représentatives de l'esprit du Cheikh al-Akbar auquel nous venons de faire allusion, qui se manifeste par une grande dispersion des données relatives à un même sujet, un désordre apparent des thèmes traités, et par la structure cachée des *Futûhât*, rationnellement inexplicable parce qu'échappant à toute composition logique. Ainsi, le caractère inspiré de l'ensemble, procédant très souvent par allusion subtile, incite à un travail intuitif, du reste parfaitement conforme à la composition même du Coran.

Cette forme de pensée diffère effectivement en cela de celle des traditions sapientiales, dont la formulation directe met l'accent sur « la description métaphysique du Réel et de ses gradations »⁵, en raisonnant davantage selon les règles d'une logique explicite qui favorise la spéculation doctrinale sous tous ses modes, autant de caractéristiques parfaitement représentatives du mode d'expression de R. Guénon .

Toutefois, ces caractéristiques fondamentales n'empêchent pas de prendre en compte parallèlement une certaine complémentarité entre ces diverses modalités qui interfèrent mutuellement dans leurs domaines respectifs. Comme pour R. Guénon, dont l'enseignement, « tout en s'affirmant comme procédant d'une inspiration orientale, devait utiliser, en les adaptant et en les transposant, certains moyens doctrinaux de l'intellectualisme aristotélicien »⁶, un processus analogue s'est manifesté progressivement dans l'expression doctrinale de l'Islam. Ce développement est devenu nécessaire lors de sa relative adaptation aux autres formes traditionnelles avec lesquelles il est entré en contact. Il a été rendu possible par sa capacité d'intégration de leurs éléments positifs, spécialement ici de nature sapientiale, essentiellement empruntés à l'héritage grec. M. Vâlsan a défini ces apports intellectuels comme étant de nature aristotélicienne, en indiquant également qu'ils relevaient des « concepts du péripatétisme arabe combinés du reste avec ceux du néo-platonisme » ; il a encore précisé qu'ils ont été utilisés dans la philosophie et la théologie du *Kalam*, mais aussi « dans une certaine mesure [...] dans l'enseignement des doctrines initiatiques »⁷.

Ce processus est d'ailleurs commun au Judaïsme et au Christianisme, et on sait que les trois traditions se sont trouvées confrontées à l'époque médiévale aux mêmes problèmes fondamentaux, lorsqu'elles étaient étroitement solidaires et coopérantes sur le plan de l'intellectualité sacrée.

M. Vâlsan a donné ici de nombreuses informations, spécialement en ce qui concerne le Christianisme, ce qui montre son intérêt pour ce sujet et sa maîtrise en ce domaine. Malgré son incidence dans le contexte, nous n'en résumerons brièvement que les données essentielles, en invitant le lecteur à se reporter à ses écrits. Il s'est ainsi attaché à mettre en évidence le processus de transformation du Christianisme originel, qui, tout en conservant sa spécificité essentielle, a dû assumer une « adaptation formelle et des modifications structurales d'ensemble »⁸. Celles-ci touchent principalement le domaine de la doctrine, par l'intervention de « l'aristotélisme et le néo-platonisme », ainsi que celui du symbolisme et de la cosmologie, par le biais de l'hermétisme. L'« incorporation naturelle » de ces deux modalités de sagesse sapientiale dans les « ésotérismes des traditions religieuses », qui se sont trouvées ainsi associées pour leur « servir parfois de véhicule à des vérités d'un ordre plus élevé »⁹, se trouve justifiée par le « caractère de neutralité et

⁴ L'auteur cite à cette occasion cette parole d'un cheikh marocain : « La vérité spirituelle est plus belle quand elle est voilée comme une fiancée ».

⁵ *Ibid.*

⁶ « Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience », *E.T.* n^{os} 372-373, p. 203.

⁷ « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 62.

⁸ « Mise au point sur l'initiation chrétienne », *E.T.* n^{os} 406-408, p. 146.

⁹ « La Tradition hermétique », *Formes traditionnelles*, p. 122.

d'universalité relative » de leur « intellectualité », « avantage » qui leur a permis de jouer un « incontestable rôle de langage intellectuel entre les civilisations méditerranéennes »¹⁰. En outre, cette adaptation concerne aussi la question de l'interférence de « la législation sapientiale » dans « la constitution de certaines formes [...] de] révélation prophétique », en l'occurrence du Christianisme, « mais son importance dépasse de beaucoup ce cas »¹¹.

Sans développer non plus ici un autre aspect connexe de la question, qui a toutefois lui aussi une relative importance, il faut préciser rapidement ce qui doit être entendu comme la véritable sagesse de la tradition grecque qui vient d'être évoquée¹².

Si R. Guénon a bien sûr insisté sur les aspects restrictifs, limités, sinon hétérodoxes de la tradition grecque auxquels elle s'est trouvée progressivement réduite¹³, il en a néanmoins parallèlement reconnu les aspects supérieurs et positifs qui proviennent d'une synthèse entre deux courants traditionnels majeurs : d'une part, en ce qui concerne la « première civilisation hellénique », celui remontant à une « origine première “hyperboréenne” »¹⁴ par une « dérivation assez directe de la tradition primordiale »¹⁵ ; de l'autre, celui dépendant d'influences d'origine orientale, pouvant expliquer son affinité avec « le *Vêda* hindou et l'*Avesta* perse »¹⁶. Cette remarque concerne « l'école de Pythagore », celle « de Platon », mais aussi « la doctrine aristotélécienne » et jusqu'au néo-platonisme¹⁷.

C'est cette forme de *Tawhîd* sapiential, de « caractère proprement initiatique », que nous avons en vue ici au regard de la tradition grecque : par rapport aux traditions de l'aire sémitique, elle assume en effet une fonction de prototype des formes de sagesse intellectuelle, analogue à celle de l'Hindouisme par rapport à l'ensemble des formes traditionnelles.

Le Cheikh al-Akbar reconnaît d'ailleurs à certains philosophes grecs la qualité d'*ilâhiyyûn*, c'est-à-dire de “divins”, ce qui a permis à M. Vâlsan, en parlant des « Sages-philosophes » ou des « Sages divins » (*al-Hukamâ' al-ilâhiyyûn*) de les identifier à des « métaphysiciens purs », dont le modèle par excellence est « Platon le Sage » (*Aflatûn al-hakîm*), ou le « divin Platon » (*Aflatûn al-ilâhî*)¹⁸.

Même s'« il n'y a eu là qu'une adaptation contingente et partielle »¹⁹, on ne peut nier en effet que certaines modalités d'ordre proprement sapiential de cette nature sont intervenues d'une manière ou d'une autre par cette voie dans l'expression de la doctrine d'Ibn 'Arabî, chez qui l'intégration de données de cet ordre, transposées dans une perspective spirituelle et initiatique complète, et dans un enseignement de nature essentiellement coranique et prophétique, constitue une caractéristique majeure. D'ailleurs, ces influences étaient déjà présentes dans le *taçawwuf* pré-akbarien, représenté par d'authentiques maîtres de l'ésotérisme islamique qui ont transmis par ce biais au soufisme andalou une part de l'influence aristotélécienne et néo-platonicienne. Le Cheikh al-Akbar s'est parfois référé plus ou moins directement à ces maîtres, en leur empruntant même certaines idées et formulations techniques qu'il reprendra dans son propre enseignement. Tel est ainsi le cas notamment d'Ibn Masarra, l'un des propagateurs principaux de la pensée plotinienne,

¹⁰ « Les derniers hauts grades de l'Écossisme », *É.T.* n° 309, pp. 225, n. 2, et « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 62, n. 6.

¹¹ *Le Livre de l'extinction dans la contemplation* (Éd. de l'Oeuvre, 1984), trad. M. Vâlsan, p. 39, n. 53.

¹² Sur ce point, cf. notre étude *La doctrine islamique des états multiples de l'être*, ch. 5 (Albouraq, 2017).

¹³ *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, I, ch. 2-4.

¹⁴ Il s'agit plus spécialement du Pythagorisme, « Les arts et leur conception traditionnelle », dans *Mélanges*, p. 108, n. 8 ; cf. aussi : « Kabbale et science des nombres » dans *Formes traditionnelles*.

¹⁵ *La crise du monde moderne*, ch. Ier, p. 21, et *Le Règne de la Quantité*, ch. 3, pp. 34-35.

¹⁶ « Connais-toi toi-même », ainsi que *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, I, ch. 2 et 3.

¹⁷ *L'Homme et son devenir*, ch. 24 p. 202, « Connais-toi toi-même », et « Kabbale et science des nombres ».

¹⁸ « *Fuṣṣûḥ al-Hikam* : “La Sagesse des Prophètes” ? », S.S. n°s 1-2, p. 119, n. 28.

¹⁹ *Ibid.*

que le Cheikh considérait comme « l'un des plus grands maîtres de cette voie en science, en état spirituel et en dévoilement »²⁰.

De même, après Ibn 'Arabî, une orientation similaire a très tôt été affirmée par ses grands commentateurs les plus fidèles pour présenter des synthèses thématiques plus didactiques de son message, orientation là aussi marquée par l'intégration d'éléments d'ordre sapientiel introduits par certains de ses interprètes réputés pour leur connaissance des spéculations de la *falsafa* et leur maîtrise de la dialectique théologique du *Kalâm*. Cette tendance, ainsi principalement dégagée par Qûnawî (m. 1274), a été concrétisée par certains de ses propres disciples²¹, puis par 'Abd al-Karîm al-Jîlî, jusqu'à l'Émir 'Abd-al-Qâdir, chez qui cette orientation est particulièrement significative.

Une telle synthèse des données révélées et antiques dans l'enseignement akbarien, ainsi que de leurs formulations religieuse et sapientiale correspondantes, nous semble un point important à souligner dans ce contexte. C'est en ce sens que Frithjof Schuon, pour compléter sa citation précédente, a lui aussi constaté une certaine polarité dans la rhétorique arabe, entre cette tendance fondamentale essentiellement basée sur le Coran et la *Sunna*, et une autre, « de caractère plus abstrait et logicien, [...] influencée par les catégories de l'ésotérisme helléniste », et qui peut elle aussi se retrouver entre autres dans certains « traités strictement doctrinaux des soufis ».

Un exemple particulièrement significatif illustrant ces considérations est celui, dans l'ordre sémantique, du recours incontournable au terme *wujûd*.²² En effet ce mot, qui n'est pas coranique, et qui ne se trouve pas non plus tel quel dans la Tradition prophétique avec ce sens technique, est pourtant bien celui qui a été utilisé dans la langue arabe pour rendre l'idée d'"être" et de ses dérivés "essence" et "existence", qui n'entrent pas à proprement parler dans sa structure linguistique²³, contrairement aux langues indo-européennes où ces notions sont à la base de bien des questions philologiques. Le cas n'est d'ailleurs pas strictement propre à l'Islam, puisqu'il est en fait commun là encore aux pensées juive et chrétienne, qui se sont trouvées confrontées au même problème fondamental et l'ont abordé de manière identique.

Ce terme *wujûd*, d'importance capitale dans tous les enseignements doctrinaux et initiatiques du *taçawwuf*, est aussi celui qui est employé dans l'expression de *Wahdat al-Wujûd*, la désignation emblématique de la métaphysique du Cheikh al-Akbar, dont la doctrine, comme l'a indiqué M. Vâlsan, « est le fond primordial de la révélation muhammadienne » : « la forme muhammadienne de la tradition [...est...] originellement et essentiellement axée sur la doctrine de l'Identité Suprême qui est celle de la *Wahdat al-Wujûd* », et qui « n'est que le *Tawhîd* même, dans son acception initiatique[...] et que ce maître [le Cheikh al-Akbar] ne faisait que rendre plus explicite et plus sensible pour l'intellectualité contemporaine ». Cette doctrine fondamentale « purement muhammadienne » « affirme l'identité du Soi et d'Allâh ou la Vérité Suprême et Universelle, et en même temps l'identité essentielle de la manifestation avec Son Principe ; l'identité du "Soi-même" et du principe est attestée entre autres par le fameux hadîth : "Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur" »²⁴.

Au sujet de cette célèbre information prophétique, Guénon a affirmé qu'elle était équivalente à la devise initiatique de la connaissance de soi des "philosophes-métaphysiciens", et

²⁰ *Fut.* I, 148, 2, ainsi que II, 581, et le Livre du *mîm*, du *yâ* et du *nûn* au sujet de la science des lettres. Parmi les maîtres les plus représentatifs de cette doctrine, citons entre autres Sahl al-Tustarî, Hallâj ou al-Niffarî au Proche-Orient, puis, outre Ibn Masarra, Ibn Barrajan ou Ibn al-'Arîf en Andalousie. Tous ces maîtres ont été expressément cités par Ibn 'Arabî dans les *Futûhât* ou ses autres livres.

²¹ Dont les représentants les plus significatifs sont notamment Jandî (m. 1291), Qâshânî (m. 1329), Qaysarî (m. 1350), et Sa'îd ad-Dîn al-Farghânî (m. 1300).

²² Le terme *wujûd* serait apparu comme tel dans la philosophie musulmane chez al-Farâbî (m. 950).

²³ En réalité, comme le précise M. Vâlsan, l'arabe, qui ne possède pas de verbe "être" proprement dit, utilise des verbes ou des "particules d'existence" (*harfun wujûdiyyun*) pour exprimer par un accompli intemporel « l'état ou le fait d'être (*wujûd*) pour Allâh » et « Sa Réalité en Soi », et dont le plus employé est *kâna*. Des hadîth-s célèbres, supports d'innombrables commentaires métaphysiques, énoncent qu'« Allâh était (*kâna*), et nulle chose avec Lui », ou qu'« Il était (*kâna*) dans une Nuée » (*Fut.* ch. 73, question 23, traduction inédite).

²⁴ S.S. n^{os} 1-2, « La Sagesse des Prophètes ? », p. 110, et « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 65-66.

qu'elle pouvait être interprétée comme un « complément de la phrase grecque », en précisant que le mot arabe *nafs*, utilisé pour rendre l'idée de « soi-même », devait être compris comme se rapportant « au *Soi* ou à l'être réel »²⁵. Ce hadîth, qui énonce directement le principe d'une voie de connaissance de soi dans la tradition muhammadienne, a fait l'objet de nombreux commentaires, dont le célèbre *Traité de l'Unité (Risâlat al-Ahadiyyah)* de Balyânî où se trouvent en outre citées d'autres traditions de sens identique²⁶. Dans la partie liminaire de sa traduction inédite de cet ouvrage, M. Vâlsan affirme que « la vérité de la formule "Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur" est présentée comme une conséquence immédiate de l'Unité de l'Existence », et que « L'acception de ce hadîth [doit être comprise] dans le sens de l'Identité suprême ».²⁷ Cette interprétation est parfaitement conforme à celle de R. Guénon, pour qui « Celui qui se connaît soi-même dans la "vérité" de l'"Essence" éternelle et infinie, celui-là connaît et possède toutes choses en soi-même et par soi-même... », dans un « état inconditionné [...] qui est le but ultime de toute réalisation, [et qui] est proprement ce qu'on doit entendre par l'"Identité suprême" »²⁸.

Nous retrouvons donc là, à partir de l'analyse de cette expression de la sagesse grecque ainsi reprise ou "complétée" par la tradition islamique, le principe de la « réalisation de l'être par la connaissance » sur lequel est basé tout l'enseignement métaphysique et initiatique de René Guénon. Ce principe est en parfait accord avec l'ensemble des Sagesse traditionnelles, qu'elles soient religieuses ou sapientiales, ce qui explique que le Cheikh al-Akbar puisse aussi associer cette formule universelle à une définition de la *Fitrah*, la Nature primordiale pure, en affirmant que l'être adamique « est l'adorateur selon toute loi religieuse, le glorificateur en toute langue, et le réceptacle de toute théophanie, quand il s'acquiesce de son "Humanité" et qu'il se connaît soi-même, car ne connaît son Seigneur (et n'en a donc l'épiphanie) que celui qui se connaît soi-même »²⁹.

Il n'y a donc nulle contradiction à ce que l'on puisse voir, dans son énoncé en contexte islamique, une allusion à une méthode initiatique de recherche de connaissance de soi analogue à celles employées dans « les modes spirituels de "sagesse" comme ceux de l'Hindouisme », mettant entre autres « au premier plan de la conscience traditionnelle générale les idées [comme celle] d'identité du Soi et du Principe Universel »³⁰, ce qui constitue en fait le principe même du *Tawhîd*.

En réalité, pour M. Vâlsan, les deux genres de spiritualité « coïncident dans leur source suprême et dans leur aspect ultime », dans la mesure où « tout révélateur au sens religieux est nécessairement, avant d'être choisi comme support d'une révélation ou d'un message divin, et il le reste toujours après, un connaissant du Principe selon le mode identifiant de la réalisation métaphysique ». Par conséquent, « quels que soient les caractères particuliers ou spécifiques d'une spiritualité religieuse, du fait que son axe reste celui de la connaissance et que son principe est purement métaphysique, il est toujours possible de ramener l'ensemble de ses attributs doctrinaux symboliques et techniques à une conception métaphysique et par cela retrouver l'accord avec les doctrines proprement intellectuelles »³¹.

Constatons aussi que c'est dans l'œuvre du « grand prédécesseur » que se trouvent non seulement toutes les données relatives à ces divers aspects distinctifs, mais aussi le principe d'unité

²⁵ « Connais-toi toi-même » ; c'est l'auteur qui souligne. Cf. aussi « La tradition hermétique », phrase finale, ainsi que *Aperçus sur l'initiation*, ch. 38, p. 214, et 41, p. 266, où il donne comme traduction : « Celui qui connaît son Soi... ». L'article « Connais-toi toi-même », publié dans les *E.T.* de mars 1951 et repris dans *Mélanges*, a été initialement écrit en arabe par *al-Ustâdh* (le Maître-Enseignant) 'Abdel-Wâhid Yahyâ pour le premier n° de la revue *El-Ma'rifah* de mai 1931. Il est intitulé en arabe « *I'rif nafsa-ka bi-nafsi-ka* », cette traduction de la formule grecque en constituant la devise reproduite en page de garde.

²⁶ Cette tradition est également commentée de nombreuses autres fois par l'Émir, notamment dans les Haltes 48, 86, 99, 107, 163 et 248-1.

²⁷ Comme il le suggère par le titre qu'il a donné à cet écrit : « Traité de l'Identité suprême ».

²⁸ *Aperçus sur l'initiation*, p. 214, où il précise que « Nous prenons ici le mot "vérité" dans le sens du terme arabe *haqîqah*, et le mot "Essence" dans le sens d'*Edh-Dhât* ».

²⁹ « Le Triangle de l'Androgyne », p. 229, d'après une citation de *Fut.* ch. 73, q. 42.

³⁰ « L'Islam et la fonction de René Guénon », p. 61.

³¹ *Ibid.*, p. 64.

indispensable à leur synthèse. En effet, « malgré la diversité des conditions [...], il n'y a pourtant pas là une multiplicité irréductible. Au contraire, il existe nécessairement un principe d'intelligibilité de l'ensemble, [...] mais qui] ne peut être que métaphysique ». Or, « c'est la méthode de René Guénon lui-même qui permet d'en retrouver l'accord réel », et « c'est dans son enseignement que se trouvent aussi le principe et la méthode de concordance intelligible entre les deux types de spiritualité [...], l'intellectuel et le religieux »³².

Toutefois ici encore, ce principe d'unité « n'exclut pas l'existence de degrés différents [à sa] participation », et « Sous ce rapport, il y a donc [...] une hiérarchie et des rapports subséquents entre les différentes traditions »³³. Ainsi pour R. Guénon, cette hiérarchie se manifeste par une supériorité effective des traditions sapientiales - ou « du point de vue purement intellectuel et métaphysique » de la « pensée pure » - sur les formes religieuses - ou le « point de vue religieux ». Par contre, pour Ibn 'Arabî, il y a sur ce point une inversion de perspective analogue à celle que nous avons constatée précédemment, en ce qui concerne son enseignement et celui de René Guénon : dans sa distinction entre la « Religion prophétique » et la « Religion sapientiale »³⁴, tout en reconnaissant que la seconde « est d'une très haute luminosité et qu'elle [est] également "vraie" selon un aspect », puisque « la fin ultime de chacune d'elles est le Vrai (*al-Haqq*) », il a expressément confirmé la supériorité de la première sur la seconde, cette dernière devant se ramener à l'autre par nécessité.

Mais, indépendamment de l'idée restrictive que R. Guénon a pu affirmer dans un certain contexte au sujet « des religions », sa conception de « la Religion » est parfaitement identique à celle de la Religion pure du *Dîn al-Qayyim*, entendue au sens de « ce qui relie », en mode vertical, « l'homme à un principe supérieur », qui n'est autre que « le Soi intérieur, qui est lui-même un avec l'Esprit universel »³⁵. La coïncidence « dans leur source suprême et dans leur aspect ultime » des « deux genres de spiritualité » se retrouve ainsi affirmée au sein de l'Islam, au sujet duquel R. Guénon affirme qu'il a intégré dans sa constitution complète « les deux aspects essentiels, religieux et extra-religieux », ce dernier correspondant à son « aspect profond » ou « métaphysique »³⁶.

La conjonction finale des formes traditionnelles : Hindouisme et Islam

Un autre aspect complémentaire de l'enseignement doctrinal de M. Vâlsan, toujours conforme à la perspective engagée, est sa thèse de la « conjonction finale des formes traditionnelles » dans leur relation avec la Tradition primordiale. Cette doctrine, à laquelle il a accordé une importance capitale, a toutefois peu retenu l'attention des auteurs contemporains et, outre une certaine indifférence, a surtout provoqué méfiance ou réactions hostiles. Il est vrai que la nature du sujet, spécialement en ce qui concerne le rôle actif de l'Islam dans la perspective eschatologique, peut justifier une certaine réticence à s'engager publiquement sur certains aspects sensibles de cet ordre dans le contexte actuel.

Mais justement, en cette période d'instabilité et de confusion intellectuelle généralisée, où, comme déjà évoqué plus haut, l'ensemble des sociétés et de leurs traditions sont maintenant en contact direct les unes avec les autres, de manière plus anarchique que constructive, sans critères normatifs précis pour les juger, uniformisées par la pensée unique de l'Occident moderne, il est évident que les explications vâlsaniennes apportent des éléments de réflexion qui pourraient contribuer à remédier en partie au désordre régnant actuellement dans ce domaine, s'ils étaient un

³² *Ibid.*, respectivement, pp. 58, 71 et 64.

³³ « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », p. 15.

³⁴ Plus précisément : entre « les deux voies de la « Religion droite instituée d'autorité par un organe prophétique » et de la « Religion non-droite, sapientiale, mélangée, spéculative et intellectuelle », *Le Livre de l'extinction dans la contemplation* (*op. cit.*), introd. p. 8 et texte p. 38.

³⁵ *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, p. 73, et « La Religion et les religions ».

³⁶ *Ibid.*, pp. 96 et 137.

tant soit peu concrétisés et suivis d'effet. La fonction médiatrice de M. Vâlsan prend ici une dimension concrète qui s'applique à sa tentative de conciliation entre les formes les plus diverses de la Tradition primordiale, ainsi qu'à sa recherche d'une solution ou du moins d'une orientation unitaire satisfaisante sur le plan général de la conscience traditionnelle contemporaine, en la situant par rapport à la fonction universelle et récapitulative de l'Islam.

Il nous semble ainsi opportun, pour notre part, de replacer cette thèse de la « conjonction finale » au centre du débat traditionnel actuel, en réactualisant sa formulation dans une perspective eschatologique qui intéresse l'humanité dans son ensemble.

Nous remarquerons dès l'abord que la démonstration et les conclusions de M. Vâlsan prennent toujours fidèlement leur base dans l'enseignement de R. Guénon, qui a explicitement incité à œuvrer en ce sens, en transmettant tout un ensemble de données universelles, et en établissant très précisément diverses équivalences qui garantissent toute recherche en ce domaine : les deux formes extrêmes de la Tradition universelle de l'Hindouisme et de l'Islam, la première « représentant son héritage le plus direct », la seconde, « forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour le cycle actuel »³⁷ ; leur correspondance symbolique avec l'arc-en-ciel et l'arche, figurés par le *na* sanscrit³⁸ et le *nûn* arabe ; l'esprit de l'Inde et la sagesse islamique, auxquels correspondent le *Vêdânta* et le *Tawhîd* ; les deux modes de spiritualité sapientiale et religieuse, dont ces deux formes traditionnelles apparaissent comme les prototypes respectifs ; les organes de la réalisation initiatique figurés par l'intellect et le cœur ; enfin, leur représentation par les centres spirituels correspondants symbolisés par la montagne et la caverne, que l'on retrouve dans la figure des deux triangles inversés du Triangle de l'Androgyne.

Ces considérations touchent à un domaine complexe mais riche en implications eschatologiques, que M. Vâlsan a prudemment approché en mode symbolique : « Sans vouloir faire des spéculations présomptueuses quant à la façon dont devrait s'opérer en fait cette intégration sous double rapport, nous ferons remarquer seulement que les données traditionnelles suggèrent d'elles-mêmes une certaine compréhension de mode symbolique », « car nous sommes dans un domaine par excellence où les formes sont l'expression symbolique directe des réalités qu'elles doivent exprimer »³⁹.

Conformément à l'énoncé coranique établissant {une précéllence entre les envoyés}⁴⁰, la perspective doctrinale commune aux deux maîtres justifie ainsi le rôle privilégié de l'Hindouisme et de l'Islam dans leur « rôle axial » et leur « rapport de polarité traditionnelle ». Cette perspective implique une « certaine idée » de « complémentarisme » et « d'intégration finale » entre ces deux traditions, mais aussi entre « toutes les formes traditionnelles » envers lesquelles elles affirment leur fonction polaire. Ainsi, « tout ce qui se trouve dans l'une de ces formes a nécessairement son correspondant [...] dans les autres et plus particulièrement dans celle avec laquelle elle se trouve coordonnée cycliquement sous un rapport déterminé »⁴¹.

Le but ultime de cette démonstration est de suggérer comment peut être reconstituée « la figure circulaire qui était complète au début du cycle, avant la séparation de ces deux moitiés »⁴², et qui ici, parmi ses multiples significations possibles, évoque explicitement la Tradition ou le Verbe primordial. Dans les formes traditionnelles concernées, le premier élément supérieur, qui représente l'excellence primordiale de cette forme symbolique universelle, est donc figuré par l'arc-en-ciel et le *na* de l'Hindouisme, le second élément inférieur, qui représente son excellence finale, par l'arche et le *nûn* de l'Islam.

Ces deux symboles et ces deux lettres forment deux demi-circonférences, supérieure et inférieure, chacune avec leur point, dont la réunion constitue « le cercle avec son point au centre,

³⁷ Selon les termes de R. Guénon, *Symboles fondamentaux*, ch. 23, « Les mystères de la lettre *Nûn* ».

³⁸ Sur la question de l'origine sanscrite du *na*, cf. *infra*, section « La voie symbolique », p. 44, n. 212.

³⁹ « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 221 et 198.

⁴⁰ Coran, 2-253, cf. *supra* n. 22.

⁴¹ « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 202, 217 et 216.

⁴² « Les mystères de la lettre *Nûn* ».

figure du cycle complet... », qui « doit se reconstituer à la fin du même cycle [...] par la jonction de son commencement et de sa fin », et dont l'accomplissement « doit avoir une certaine corrélation, dans l'ordre historique, avec la rencontre des deux formes traditionnelles qui correspondent » à ses deux mêmes positions extrêmes.

Dans cette vision symbolique idéale, chaque forme possède une excellence par rapport à l'autre : « Le fait que l'Islam constitue la dernière forme du *Sanâtana-Dharma* dans ce *mahâ-yuga*, pour parler en termes hindous, implique que cette forme possède une certaine supériorité contingente sur les formes précédentes ; de même, le fait que l'Hindouisme est la plus ancienne forme traditionnelle actuellement vivante implique qu'il possède une certaine supériorité ou "centralité" par rapport aux formes postérieures ; il n'y a là, bien entendu, aucune contradiction, puisque les rapports à envisager sont différents de part et d'autre »⁴³.

L'intégration ainsi suggérée dans ce processus s'effectuera « sous des modes différents » mais néanmoins parfaitement « complémentaires entre eux. [...] : tandis que du côté hindou on a [...] plutôt une disposition d'esprit, générale et permanente, mais sans aucun caractère formel, qui permet de comprendre l'existence d'une pluralité de formes traditionnelles, [...] du côté islamique on a, avant tout, une législation sacrée précise qui reconnaît la légitimité des autres religions ou voies traditionnelles tout en leur assignant un statut particulier par rapport à l'Islam ».⁴⁴

Par cette opération de reconstitution du Symbole primordial ainsi requise dans cette démarche médiatrice, une réelle « conjonction » doit se produire sur le plan doctrinal entre les données des deux formes archétypales et leurs modes d'expression respectifs dans tous les domaines envisagés, ce qui rejoint les considérations précédentes au sujet des relations entre les enseignements de R. Guénon et du Cheikh al-Akbar : les idées universelles du premier élément énoncées en mode sapientiel doivent trouver leur correspondance dans les formes du second, sous leur expression religieuse adéquate ; inversement, ces mêmes réalités formelles du second élément doivent pouvoir être transposées en mode intelligible dans le premier.

La correspondance axiale entre les deux formes repose donc sur des affinités profondes qu'ont reconnues les deux maîtres de manière identique : pour R. Guénon, qui souligne « une parfaite concordance entre le *Védânta* et l'ésotérisme islamique », la doctrine islamique, « malgré de grandes différences dans la forme, est au fond la même que celle de la tradition hindoue » ; pour M. Vâlsan, « l'enseignement le plus profond du Brahmanisme est en accord direct avec la vérité propre de l'Islam "muhammadien" »⁴⁵.

Ainsi, comme mentionné plus haut, « tout ce qui se trouve dans l'une de ces formes a nécessairement son correspondant, de quelque façon, et à quelque degré, dans les autres et plus particulièrement dans celle avec laquelle elle se trouve coordonnée cycliquement sous un rapport déterminé » : « à tout aspect formel et terrestre se trouvant dans l'Arche correspond un aspect informel et céleste dans l'arc-en-ciel »⁴⁶.

Caractéristiques propres des deux éléments

L'arc-en-ciel de l'Hindouisme. L'Hindouisme est défini par R. Guénon, comme la tradition qui représente « l'héritage le plus direct de la Tradition primordiale »⁴⁷. C'est l'une des raisons principales pour laquelle il accorde de ce fait une place éminente aux doctrines hindoues dans son enseignement doctrinal. Leur étude se justifie ainsi par la nécessité d'assimiler les « modes essentiels de la pensée orientale »⁴⁸, mais aussi par les avantages que procure leur formulation

⁴³ *De l'unité transcendante des Religions* (Paris, 1968), ch. 3, p. 50.

⁴⁴ « Le Triangle de l'Androgyne », p. 218.

⁴⁵ *L'Homme et son devenir*, ch. 10, p. 89, n. 1, et ch. 3, p. 41, puis « Le Triangle de l'Androgyne », p. 209.

⁴⁶ « Le Triangle de l'Androgyne », pp. 216 et 222.

⁴⁷ « Les mystères de la lettre *Nûn* ».

⁴⁸ *L'Homme et son devenir*, Avant-propos, et « *La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident* », p. 21.

sapientiale pour rappeler à la mentalité occidentale la réalité de certaines notions fondamentales de sa propre tradition, devenues pour elle littéralement incompréhensibles.

Quant à l'arc-en-ciel, conformément au symbolisme biblique, c'est le « signe d'alliance entre Dieu et les créatures terrestres » qui apparaît « dans la nuée »⁴⁹. M. Vâlsan a repris intégralement ces idées qu'il a développées dans le même esprit. Il confirme aussi que, selon le symbolisme de l'« arc-en-ciel, phénomène céleste et lumineux », son action de présence « dans la nuée » « se rapporte naturellement à la connaissance transcendante », ce qui indique bien que « Le rôle qui revient à la tradition hindoue doit bien en effet être d'ordre informel et contemplatif pur »⁵⁰. Ceci concorde avec ce qu'a dit R. Guénon au sujet de « l'Inde [qui] apparaît comme plus particulièrement destinée à maintenir jusqu'au bout la suprématie de la contemplation sur l'action, [...] à conserver intacte [...] la conscience du permanent, de l'immuable et de l'éternel »⁵¹.

C'est aussi cette même idée que représente la forme hiéroglyphique de la lettre *na*, en tant que demi-circonférence supérieure ou céleste de la figure circulaire du cycle complet.

Nous verrons aussi par la suite plus en détail⁵² sous quelles modalités particulières ces caractéristiques de la tradition hindoue peuvent être mises en rapport avec la forme de la Sagesse abrahamique « de caractère primordial », et comment le « Brahmanisme » peut coïncider avec « l'Islam "muhammadien" ».

L'Arche de l'Islam. Dans les mêmes textes qui nous servent ici de référence, R. Guénon affirme ce statut spécifique de « la tradition islamique, en tant que "sceau de la Prophétie" et, par conséquent, forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour le cycle actuel »⁵³.

C'est elle qui est figurée par l'arche, symbole par excellence de réceptivité, de protection et de conservation, analogue à celle de la coupe, de la matrice ou du cœur, autant de désignations communes propres au symbolisme de la lettre *nûn*. C'est aussi une « représentation du centre suprême, considéré spécialement en tant qu'il assure la conservation de la tradition, à l'état d'enveloppement [...], dans la période transitoire qui est comme l'intervalle de deux cycles et qui est marquée par un cataclysme cosmique détruisant l'état antérieur du monde pour faire place à un état nouveau » ; et c'est par là même qu'il contient « tous les éléments qui serviront à la restauration du monde, et qui sont ainsi les germes de son état futur »⁵⁴.

En complément de ces informations, M. Vâlsan a indiqué que l'archétype de toute « arche » ou « coffre » protecteur est « l'Arche absolue » ou « le *Tâbût* primordial » ou « absolu en tant qu'Arche permanente des trésors traditionnels à sauvegarder pendant les périodes de dangers extérieurs », dont « l'Arche du Déluge et l'Arche de l'Alliance » des Fils d'Israël constituaient « deux des formes prises dans le cours du cycle »⁵⁵. Il a aussi signalé, en suivant Qâshânî, que la première doit être considérée comme « la *Sharî'a*, ou la Loi de Noé », et que la seconde fait allusion à la *Sharî'a* de Moïse⁵⁶.

R. Guénon a également recours à un autre symbole ayant une signification identique, qui est celui du poisson. Il est aussi directement lié aux considérations présentes, puisque, « dans la tradition islamique », la lettre *nûn* représente « *El-Hût*, la baleine », et que le « mot *nûn* lui-même [...] signifie aussi "poisson" ». Le poisson est aussi le symbole de « la première de toutes les manifestations de *Vishnu* », « le Principe divin envisagé sous son aspect de conservateur du monde » et de « Sauveur » qui guide l'arche dans le cataclysme entre les deux *Manvantaras*,

⁴⁹ *Le Roi du Monde*, ch. 11, selon Gén. IX, 12-17.

⁵⁰ « Le Triangle de l'Androgyne », p. 220

⁵¹ *Études sur l'Hindouisme*, « L'esprit de l'Inde », pp. 23 et 25.

⁵² Cf. *infra* section sur les Sagesse prophétiques.

⁵³ « Les mystères de la lettre *Nûn* ».

⁵⁴ *Ibid.* et *Le Roi du Monde*, ch. 11, p. 91.

⁵⁵ « Le Coffre d'Héraclius et la tradition du "Tâbût" adamique », dans *L'Islam et la fonction de René Guénon*, pp. 168-169.

⁵⁶ « Le Triangle de l'Androgyne », p. 220.

représentation qui se retrouve d'ailleurs dans le symbolisme chrétien. Il est aussi le « Révéléateur » qui apporte aux hommes le *Vêda*, « la Science par excellence » inhérente à la « Révélation primordiale »⁵⁷.

L'ensemble de ces données concorde ainsi de la manière la plus cohérente pour établir le fait que toute tradition a vocation de manifester en son temps et pour sa propre communauté, par la voix de son Révéléateur spécifique, cette même fonction récapitulatrice, salvatrice et révélatrice. Ce processus reproduit toujours des caractéristiques similaires qui se traduisent par des événements analogues : d'une part, il se manifeste dans « des phases critiques de l'histoire du monde », entre deux périodes cycliques plus ou moins restreintes, où « l'état antérieur du monde est détruit pour faire place à un état nouveau », et où « tout changement d'état [...] se présente d'abord sous l'apparence néfaste d'annonciateur d'un cataclysme, avant de devenir le "sauveur" dans ce cataclysme même ». D'autre part, il requiert l'instauration d'une Loi nouvelle, dont la nature « législative » représente une expression particulière propre à un peuple et à certaines conditions cycliques de la Loi (*Dharma*) formulée par le « Manu, le Législateur primordial et universel », c'est-à-dire « l'Intelligence cosmique qui réfléchit la Lumière spirituelle pure »⁵⁸.

L'arche du début du cycle est le *Matsya-avatâra* vishnouite, celle de sa fin, la *Shari'a* islamique, entre lesquelles apparaissent entre autres l'arche du Déluge et l'arche d'Alliance. L'arche de l'islam est ainsi la particularisation d'une même fonction archétypale de l'Arche primordiale, qui, sous sa forme ultime, doit ainsi être réactualisée dans les conditions finales.

C'est là ni plus ni moins ce que M. Vâlsan a voulu signifier, lorsqu'il a dit que « L'Arche de la fin de notre cycle est la *Shari'a* de l'islam »⁵⁹, formule pertinente qui est largement expliquée par ce qui précède, en parfait accord tout autant avec l'enseignement d'Ibn 'Arabî que celui de R. Guénon. Mais cette formule ne peut être comprise à sa juste valeur que dans la perspective doctrinale universelle ainsi énoncée, en dehors de laquelle elle suscitera toujours autant d'incompréhension et de réactions hostiles de divers côtés. On peut même constater que, dans bien des cas, c'est dans la simple référence à la *Shari'ah* que se situe le principal point de contestation dans toute polémique envers la tradition islamique, et que se concrétise bien souvent l'un des angles d'attaque favoris de ses détracteurs. On a d'ailleurs pu observer récemment, jusque dans le milieu théoriquement protégé des études traditionnelles, des lecteurs et soi-disant « défenseurs » de R. Guénon utiliser, en les détournant, les arguments de M. Vâlsan sur cette question, pour l'accuser insidieusement d'inspirer par ses écrits l'idéologie d'un fondamentalisme totalitariste et intégriste, voire même terroriste⁶⁰.

D'un point de vue purement doctrinal le plus objectif, si l'on peut dire, le problème posé est celui du statut de l'excellence finale d'une forme particulière, la dernière et apparemment la plus « inférieure » dans cette représentation symbolique devenant paradoxalement, dans cette perspective cyclique, la plus adéquate et la plus complète pour représenter théoriquement et opérativement la Tradition primordiale dans les conditions actuelles. Pour M. Vâlsan, c'est la tradition islamique qui doit assumer cette fonction, en raison de son « rôle axial et finalement intégrant », et « c'est par la vertu de son caractère totalisateur qu'il lui revient de recueillir et d'intégrer des éléments appartenant à l'ensemble de l'humanité traditionnelle »⁶¹.

On constate ici encore le même processus de permutation et de subordination qui caractérise les relations entre les deux éléments des divers complémentarismes pris en compte dans cette analyse, comme précédemment en ce qui concerne celui des rapports entre les enseignements de René Guénon et d'Ibn 'Arabî, ainsi que celui des traditions sapientiales et religieuses.

⁵⁷ *Symboles fondamentaux*, ch. 22 et 23.

⁵⁸ *Le Roi du Monde*, ch. 2.

⁵⁹ « Le Triangle de l'Androgyne », p. 219.

⁶⁰ Cf. J. L. Gabin, « L'idée que l'islam doit dominer la planète », *Vers la Tradition*, déc. 2016, à qui nous avons répondu dans notre article « La fonction de l'islam et le sort de l'Occident », *Les Cahiers de l'Unité*, n°s 7 à 10.

⁶¹ « Le Triangle de l'Androgyne », p. 219.

Dans le cas présent, le premier élément, qui représente l'aspect "supérieur" de la figure du Symbole suprême dans sa souveraineté primordiale et sa suprématie relative, devient cycliquement subordonné au second ou dernier élément apparemment "inférieur", mais qui représente en réalité son excellence finale. Cette nouvelle situation implique maintenant de considérer que le deuxième élément contienne virtuellement en lui dès l'origine une telle possibilité, et que cette synthèse est déjà réalisée dans sa constitution primordiale, comme celle du Prophète qui a reçu les Paroles synthétiques avant même la création d'Adam.

Dans cette perspective, M. Vâlsan a constaté que les deux phases de « la complémentarité des deux formes traditionnelles et la conjonction subséquente [...] se trouvent déjà incluses d'une certaine façon dans les réalités constitutives de l'Islam et tracées dans ses lignes structurales », tout comme son Prophète « constitue lui-même un point de confluence des deux courants ethnico-traditionnels complémentaires qui correspondent en termes muhammadiens aux deux grandes traditions de l'Hindouisme et de l'Islam »⁶².

C'est là encore ce que suggère la doctrine akbarienne des deux *nûn*, qui transpose en termes islamiques exactement les mêmes idées que celles exprimées par R. Guénon au sujet du *na* et du *nûn*, et qui prouve que la conscience de cette conjonction finale est éminemment présente dans l'ésotérisme islamique. Ces deux *nûn* représentent en effet les deux « moitiés » ou « demi-circonférences » de la sphère de « la constitution primordiale du monde », entre lesquelles le *wâw* joue le rôle de voile séparateur-unificateur : la première, « céleste », « d'ordre spirituel », figure « le monde caché » à partir duquel « se manifestent les réalités spirituelles » ; la seconde, « terrestre », d'ordre « formel », figure « le monde sensible » à partir duquel « se manifestent les réalités sensibles ».⁶³

Quoi qu'il en soit de ces diverses formulations et interprétations, ces doctrines s'éclairent l'une par l'autre, et, pour respecter le principe de « parfaite concordance entre le *Védânta* et l'ésotérisme islamique » posé par R. Guénon, l'étude du *Védânta* ne devrait pas être perdue de vue ni entièrement abandonnée pour celle du *Tawhîd* dans les études akbariennes contemporaines. Bien plus, à notre avis, comme nous l'avons relevé précédemment, certains points de doctrine "religieuse" islamique, qui apparaissent quelquefois plus complexes dans leur expression sémitique, ne peuvent être réellement compris, et par conséquent mieux traduits, qu'avec l'aide de la doctrine "sapiéntiale" hindoue, tel qu'elle est exprimée par la clarté intellectuelle de l'expression védântine de R. Guénon. Cette remarque ne fait d'ailleurs que confirmer celle que nous avons déjà formulée au sujet de l'absence de recours à l'enseignement de R. Guénon par de nombreux traducteurs des textes akbariens. En manifestant ainsi leur désintérêt à l'égard de l'Hindouisme védântin, ils laissent de côté cette partie importante de l'héritage commun des deux maîtres, qui, comme tel, a nécessairement une incidence dans les études traditionnelles actuelles suscitées dans la continuité de leur enseignement.

⁶² *Ibid.*, pp. 215-216.

⁶³ *Le Livre du mîm, du wâw et du nûn.*