

PRÉLIMINAIRES

[f. 3 bis, p. 2]

Chapitre III

Les degrés de la connaissance

Spinoza distingue quatre degrés dans la connaissance, et ces degrés sont les suivants :

1° la connaissance par ouï-dire ou par les mots et les signes : on sait par exemple, pour l'avoir entendu dire ou lu simplement, et sans en connaître aucunement la raison, que 2 est à 8 comme 3 est à 12 ;

2° la connaissance par expérience vague : on peut savoir que 2 est à 8 comme 3 est à 12, parce qu'on sait plus ou moins vaguement que, pour obtenir un nombre qui soit à un second comme un troisième est à un quatrième, il faut diviser le second par le quotient du quatrième par le troisième, mais cela en considérant simplement cette règle comme une sorte de recette pratique, et sans être capable d'en donner aucune raison démonstrative ;

3° la connaissance raisonnée ou déductive : on aura alors, au contraire, une connaissance démonstrative de la formule par laquelle se traduit algébriquement la règle précédente ;

4° enfin la connaissance intuitive : c'est une connaissance qui permet de voir immédiatement la conséquence dans le principe, sans avoir [f. 3 bis, p. 3] besoin de l'en tirer par l'intermédiaire d'un raisonnement plus ou moins compliqué ; ainsi, pour reprendre le même exemple, on verra dans la définition même de la proportionnalité que c'est 2 qui est à 8 comme 3 est à 12.

On peut relever dans la distinction ainsi établie un certain nombre de défauts : tout d'abord, parmi ces quatre genres de connaissances, les deux premiers sont l'un et l'autre d'ordre purement empirique, et, par suite, ne diffèrent pas entre eux aussi profondément qu'ils diffèrent des deux autres ; d'ailleurs, Spinoza lui-même les réunit sous le nom d'opinion ou d'imagination. Ensuite, Spinoza semble considérer toute connaissance raisonnée comme essentiellement déductive ; il est vrai que c'est la déduction qui constitue le savoir véritable, parce qu'elle seule est complètement explicative, comme nous le dirons ailleurs, mais il ne faut pourtant pas oublier ni négliger le rôle très grand que joue l'induction dans les sciences, alors même que ce rôle ne consisterait qu'à préparer l'explication. Enfin, la connaissance intuitive, que Spinoza regarde comme le plus haut degré de la connaissance, reste un peu vague dans la définition qu'il en donne, et il y aura lieu de préciser par la suite comment il faut l'entendre.

La véritable distinction entre la connaissance vulgaire et la connaissance scientifique est celle-ci : ce qui domine dans la connaissance vulgaire, c'est d'abord l'image des facultés sensibles, et, lorsqu'elle veut dépasser l'expérience brute et l'interpréter dans une certaine mesure, c'est surtout à l'imagination qu'elle fait appel ; au contraire, ce qui domine dans la connaissance scientifique, c'est l'exercice constant de la raison, et c'est là ce qui nous a permis de dire précédemment que la science est réellement caractéristique de l'humanité, parce qu'elle est une activité proprement rationnelle, nous pourrions même dire l'activité rationnelle par excellence. Cependant, quoique la connaissance scientifique soit

seule vraiment rationnelle, il ne faudrait pas l'opposer d'une façon trop absolue à la connaissance vulgaire, car toutes deux peuvent avoir certains éléments en commun, bien que les mettant en jeu dans des proportions différentes : c'est ainsi que la science se sert aussi de l'expérience et parfois de l'imagination, et qu'il n'y a pas, chez l'homme, de connaissance empirique où il n'entre quelque peu de raisonnement, comme nous avons eu déjà l'occasion de le faire remarquer ; et en outre, de l'un de ces deux genres de connaissance à l'autre, il y a une indéfinité de degrés possibles, par lesquels la transition peut s'opérer presque insensiblement. Il ne faudrait pas non plus considérer, comme on le fait quelquefois à tort, l'imagination et la raison [f. 1, p. 4] comme deux facultés s'opposant essentiellement l'une à l'autre ; loin de s'exclure, elle s'unissent le plus souvent d'une façon plus ou moins étroite dans l'activité psychologique, où chacune d'elles a un rôle qui lui est propre. Il n'y a donc pas lieu d'envisager l'exercice exclusif de l'une de ces facultés, mais seulement sa prédominance sur l'autre.

Au premier caractère distinctif que nous venons de reconnaître à la connaissance scientifique, et qui est constitué par sa rationalité, nous [f. 3 bis, p. 4] devons en ajouter un second qui n'est pas moins important : c'est que cette connaissance consiste essentiellement en propositions générales, [f. 2, p. 1] embrassant les ensembles de faits particuliers qui font partie de son domaine. Ces propositions sont ce qu'on appelle des lois, et une loi est aux faits ce qu'un genre est aux êtres particuliers ; qu'il s'agisse de l'étude des lois ou de celle des genres proprement dits, nous pouvons donc affirmer avec Aristote [f. 3 bis, p. 4] qu'« il n'y a de science que du général ». Ce

second caractère de la science est d'ailleurs une conséquence du premier, car le général est précisément ce qui forme l'objet propre de la raison ; nous aurons ailleurs l'occasion de revenir sur ce dernier point.

[f. 2, p. 1] Nous pouvons maintenant distinguer, en nous plaçant à un point de vue quelque peu différent de celui de Spinoza, trois degrés dans la connaissance, et nous établirons cette distinction de la façon suivante : [f. 3 bis, p. 4]

1° La connaissance vulgaire s'attache au particulier comme tel ; elle ne va pas au-delà des faits, et elle s'en tient à leur constatation purement empirique ; [f. 2, p. 1] elle est donc toute superficielle. Elle est cependant commode pour la pratique immédiate, et elle est légitime dans la mesure où elle ne prétend pas à obtenir des résultats d'un autre ordre. [f. 3 bis, p. 4]

2° La connaissance scientifique s'élève du particulier au général, c'est-à-dire des faits aux lois, [f. 2, p. 1] en s'appuyant sur l'usage de la raison. Elle est la systématisation la plus cohérente possible, d'une part, des faits entre eux, et, d'autre part, des faits et des idées ; mais elle est encore toute symbolique et relative, car son domaine ne comprend rien de plus que les phénomènes dont elle est la théorie, en prenant ce mot de "phénomènes" dans son sens propre d'"apparences", et elle est satisfaite quand elle a réussi à établir ces ensembles cohérents de théories qui constituent chaque science particulière. [f. 3 bis, p. 4] Il y a lieu cependant de mettre à part les sciences mathématiques, qui, ne s'occupant point de faits comme les autres sciences, n'ont pas leur point de départ dans le particulier, et où il n'y a que du général ; on a alors une systématisation d'idées

exclusivement, mais cette systématisation est encore relative en ce sens qu'elle se limite strictement à un domaine déterminé.

3° La connaissance métaphysique, dont nous n'avons pas encore parlé jusqu'ici, s'applique, [f. 2, p. 1] non plus simplement à l'étude du général comme la connaissance scientifique, mais à celle de l'universel : ce sont là deux points de vue totalement différents, et qu'il faut bien se garder de confondre comme on le fait trop souvent. La métaphysique relève, non du domaine de la raison comme la science, mais de celui de l'intellect pur, qui a pour objet propre la connaissance des principes premiers ; la distinction des principes et des lois est ici corrélative de celle de l'universel et du général. [f. 2, p. 2] Par la connaissance des principes, la métaphysique atteint le fond même des choses, donc la vérité absolue et définitive, à laquelle elle peut seule prétendre : [f. 3 bis, p. 4] et d'ailleurs la science reconnaît elle-même assez volontiers que les résultats auxquels elle aboutit n'ont qu'une valeur toute relative. Ceci concerne surtout les sciences de faits, car, à cet égard encore, les sciences mathématiques doivent être considérées à part ; elles sont relatives aussi dans le sens que nous avons indiqué, mais alors on peut dire que les autres sciences sont doublement relatives, car elles le sont, non seulement du fait de leur domaine limité et de leur portée restreinte, mais aussi quant à la rigueur et à la certitude de leurs résultats, comme nous le montrerons plus explicitement par la suite. D'ailleurs, c'est dans les sciences mathématiques seulement qu'on peut trouver, jusqu'à un certain point, un lien entre la connaissance scientifique et la connaissance métaphysique, tout en maintenant cependant tou-

jours la distinction profonde qui existe nécessairement entre ces deux ordres de connaissance.

Nous pouvons résumer les caractères respectifs des trois degrés de la connaissance dans le tableau suivant :

Connaissance vulgaire ou empirique	Etude des faits (particulier)	Ordre sensible
Connaissance scientifique	Etude des lois (général)	Ordre rationnel
Connaissance métaphysique	Etude des principes (universel)	Ordre intellectuel

[f. 4 bis, p. 1] Il faut remarquer à ce propos que, quand nous parlons ici de l'ordre sensible, nous n'entendons pas par là exclusivement la mise en œuvre des facultés sensibles au sens le plus ordinaire de ce mot, mais nous y comprendrons également la mémoire et l'imagination. Quant à la distinction des deux ordres rationnel et intellectuel, que nous n'avons fait qu'indiquer d'une façon sommaire, nous n'y insisterons pas davantage pour le moment, car nous nous réservons de la préciser ailleurs.

[f. 10 bis, p. 1] Ces trois degrés de la connaissance dont nous venons de parler sont, au fond, les mêmes que ceux qui ont été distingués par Platon ; en effet, pour celui-ci, les deux premiers degrés sont la

connaissance vulgaire, qu'il appelle aussi l'opinion pour en marquer le caractère d'incertitude, et la connaissance raisonnée, qui est évidemment identique à la connaissance scientifique. Quant au troisième degré, celui qui répond à la connaissance métaphysique, Platon le définit comme la contemplation directe des idées, ce qui se justifie par l'ensemble de sa théorie ; mais, indépendamment de la doctrine platonicienne, on peut voir dans cette définition l'expression du caractère de connaissance immédiate qui est essentiellement propre à la métaphysique.

On peut aussi, malgré la différence des points de vue, indiquer une certaine correspondance entre les degrés de la connaissance tels que nous venons de les établir et ceux qu'envisage Spinoza. Parmi les quatre genres de connaissance dont parle celui-ci, les deux premiers rentrent alors l'un et l'autre dans la connaissance vulgaire ; nous avons d'ailleurs fait observer déjà qu'il n'y a pas entre eux une différence essentielle. La connaissance déductive est la connaissance scientifique proprement dite, bien que, en réalité, celle-ci ne soit pas exclusivement déductive ; le nom plus général de connaissance raisonnée, employée par Platon, conviendrait mieux, car il pourrait comprendre à la fois la déduction et l'induction. Enfin, la connaissance intuitive peut correspondre à la connaissance métaphysique, [f. 2, p. 2] mais à la condition de bien spécifier qu'il s'agit de l'intuition purement intellectuelle, et non pas de cette intuition plus ou moins vague, et d'ordre surtout sentimental, ou même sensitif et vital, qui est l'intuition au sens où l'entendent certains philosophes contemporains, notamment M. Bergson ; la substitution d'une telle intuition à la véritable intuition intellectuelle est la négation même de la métaphysique.

Une dernière remarque importante, c'est que, quand nous parlons des trois degrés de la connaissance comme nous venons de le faire, il ne faut pas entendre par là trois chapitres ou trois moments successifs de la connaissance, mais bien trois points de vue essentiellement différents, quoiqu'il y ait des transitions entre eux, surtout entre les deux premiers. Chacun de ces points de vue est valable et légitime dans le domaine qui lui est propre, mais le dernier seul, en raison de l'universalité qui le caractérise, possède une valeur absolue et constitue la connaissance par excellence ; nous ne pouvons d'ailleurs y insister davantage ici, puisqu'il ne nous est pas possible, pour le moment, d'indiquer avec plus de précision la nature de cette connaissance métaphysique, sur laquelle nous reviendrons lorsque nous examinerons les divisions de la philosophie.

RENÉ GUÉNON

Dans le premier chapitre des “Preliminaires”, après avoir précisé que, « même si on n’admettait pas la légitimité de la philosophie, son existence n’en resterait pas moins un fait dont il faudrait tenir compte, qui mériterait d’être expliqué au même titre que n’importe quel autre fait »¹³⁸, René Guénon ajoute, un peu plus loin, que la philosophie, considérée comme un fait humain, possède « quelque chose de plus » que les autres sciences. Sa particularité réside en ce que, « quand même on croirait toute la philosophie fautive et incapable d’aboutir à des résultats de quelque valeur, il faudrait en donner les raisons, et ce serait encore là, en un sens, faire de la philosophie ; si on veut nier la philosophie, on ne peut le faire qu’au nom d’une certaine philosophie, et la preuve en est que les sceptiques, qui ont eu en effet cette attitude négative, ont toujours été regardés néanmoins comme des philosophes. Il n’y a donc pas lieu de parler d’une impossibilité de faire de la philosophie, mais bien plutôt d’une impossibilité de ne pas en faire dès lors qu’on se pose certaines questions ; et c’est en ce sens qu’Aristote disait : “s’il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher”, car il est inévitable de le faire lorsqu’on veut prouver précisément qu’il ne le faut pas. Remarquons d’ailleurs que ce n’est là que l’expression d’une nécessité de fait, et non une justification logique de la philosophie ; mais cette dernière ne pourrait être entreprise utilement sans avoir indiqué d’une façon plus nette en quoi consiste la philosophie »¹³⁹.

Serions-nous donc contraints et réduits à philosopher ? Après avoir étudié la question de la classification des sciences et s’être interrogé sur la place de la philosophie dans cette classification, René

138. F. 2 bis, p. 1.

139. *Ibid.*

1/

PreliminairesChapitre I^{er} - Place de la philosophie dans l'ensemble de
l'activité humaine.

Ressemblances et différences de l'activité humaine et de l'activité animale. - L'homme se définit comme "un animal raisonnable"; il appartient donc au genre animal, il constitue une espèce de ce genre, mais, en même temps, il se distingue de tous les autres, espèces, de ce genre par la possession d'un caractère spécifique qui lui est propre, et qui est ce qu'on appelle la raison. Quelle que soit la façon dont on définit la raison, et même si on ne peut pas la définir d'une façon précise et rigoureuse, c'est par l'intervention de cet élément proprement humain que l'activité humaine se différencie de l'activité animale, dont elle ne peut pas être totalement différente, dès lors que l'homme appartient, comme nous venons de le dire, au genre animal.

163

Preliminaires.Chapitre I^{er}. - Place de la philosophie dans l'ensemble de l'activité humaine.

Pour définir l'activité humaine dans son ensemble et la distinguer de toute autre sorte d'activité, ^{est particulièrement de l'activité animale,} il faut d'abord définir l'homme lui-même et indiquer quels sont les caractères par lesquels il diffère essentiellement des autres êtres, car ce sont ces ^{à elle-même} caractères qui, se traduisant dans son activité, lui impriment la marque spéciale qui permettra de la dire proprement humaine. Or l'homme se définit comme "un animal raisonnable"; ... quelle que soit la façon dont on pourra être amené à définir la raison à la suite d'une étude plus approfondie, et même s'il n'est pas possible d'en donner une définition vraiment précise et rigoureuse, chacun en a cependant une notion suffisamment claire pour ne pas la confondre avec d'autres facultés psychiques. Nous pouvons donc, pour le moment, nous contenter de cette notion ^{complexe} de la raison, malgré ce qu'elle peut avoir d'un peu ~~troupe~~ vague, et dire qu'^{c'est par l'intervention de cet élément que} l'activité humaine se différencie de l'activité animale, mais en ajoutant d'ailleurs qu'elle ne peut pas être entièrement différente de cette dernière, dès lors que l'homme appartient, comme nous venons de le dire, au genre animal.

Guénon écrit ¹⁴⁰ [cf. 5, p. 4] : « arrivé à ce point, nous devons faire une remarque tout à fait essentielle : tout ce que nous venons de dire laisse complètement en dehors la métaphysique, qui n'est à aucun degré susceptible d'être considérée comme l'analogue d'une science spécialisée, car on peut dire avec Aristote, qu'elle est la connaissance des premiers principes, ou encore, qu'elle est la connaissance de l'universel, sans d'ailleurs prétendre formuler par là, à proprement parler, une définition qui est rendue impossible par cette universalité même, et qui risquerait d'être d'autant plus inexacte qu'on voudrait la rendre plus précise. La métaphysique constitue donc un mode de connaissance entièrement distinct de la connaissance scientifique, et le seul auquel aucun objet particulier ne peut être assigné en raison de sa nature même ; c'est là, du reste, ce que nous avons déjà fait ressortir précédemment, en distinguant la connaissance métaphysique de la connaissance scientifique. Par suite, c'est un véritable non-sens que de vouloir baser la métaphysique sur une science particulière, telle que la psychologie, et de prétendre que celle-ci lui est nécessaire ; la métaphysique est complètement indépendante, elle se suffit à elle-même et ne peut se fonder sur rien d'autre, par là même qu'elle étudie les principes universels dont dérive tout le reste, y compris les objets des différentes sciences ; mais, d'autre part, celles-ci, en tant qu'elles se limitent à des points de vue particuliers, sont également indépendantes dans leur domaine, à la condition qu'elles ne prétendent à rien de plus qu'aux connaissances relatives qu'elles peuvent légitimement fournir. Nous ne dirons donc pas, comme Descartes, que la métaphysique est la racine de l'arbre de la science ; nous insisterons au contraire sur ce point, que la connais-

140. Chapitre concernant les « Définition et division de la philosophie ».

sance métaphysique et la connaissance scientifique, en raison de leurs caractères respectifs, sont et doivent rester profondément séparées. D'un autre côté, encore qu'Aristote ait donné à la métaphysique le nom de "philosophie première", ce serait en méconnaître gravement la portée que de la regarder comme étant simplement une partie de la philosophie ; et, surtout lorsque [f. 6, p. 1] l'on considère ce qu'est dans son ensemble la philosophie moderne, il est bien préférable de séparer la métaphysique pure aussi rigoureusement que nous l'avons séparée des sciences spéciales ; c'est là, d'ailleurs, le seul moyen de la distinguer comme il convient d'une pseudo-métaphysique dont nous trouvons l'expression dans les systèmes philosophiques en général. Tout système peut en effet, comme tel, être envisagé comme une conception fermée et limitée, et cela d'autant plus qu'il est plus achevé et mieux défini, tandis que la métaphysique vraie, en raison de son universalité, n'est susceptible d'aucune limitation, donc d'aucune systématisation, non plus que d'aucune définition : une formule, si compréhensive qu'elle soit, ne saurait envelopper l'universel. C'est seulement pour donner une idée de ce qu'est la métaphysique que nous l'avons appelée la connaissance des premiers principes ; la connaissance de l'être en tant qu'être, suivant une autre expression d'Aristote, n'est proprement qu'une branche de la métaphysique, qui s'appelle l'ontologie. Quant à parler de connaissance de l'absolu, comme on le fait quelquefois, c'est là un terme beaucoup trop vague ; et ce n'est pas la même chose que de dire que la métaphysique est la connaissance absolue, comme nous l'avons fait en opposant ce caractère à la relativité des sciences. »

Un peu plus loin, il écrit « qu'il ne saurait y avoir en philosophie une méthode unique »¹⁴¹ ; puis il ajoute : « chaque spéculation doit avoir la méthode qui convient à son objet, et, puisque ce qu'on appelle philosophie comprend des spéculations qui, loin de s'appliquer au même objet, n'appartiennent même pas toutes au même ordre de connaissance, il faudra recourir à autant de méthodes différentes qu'il y aura d'objets différents pour les spéculations philosophiques »¹⁴². Quant à la métaphysique, qui n'est, en aucune façon, une science spéciale, elle a aussi une méthode qui lui est propre¹⁴³ : « ici encore, nous mettons à part la métaphysique, qui doit forcément avoir une méthode tout autre que celle des sciences particulières, en admettant même que le mot de méthode puisse encore s'y appliquer, et qui se fonde essentiellement sur ce que nous avons appelé l'intuition intellectuelle. Pour ce qui est, non plus de la conception, mais de l'exposition des vérités métaphysiques, cette exposition ne peut être que purement déductive, et il est évident qu'il ne peut être question que de procéder "à priori", en partant des principes premiers, là où il n'y a aucune expérience possible, puisque la métaphysique est précisément la connaissance de ce qui est au-delà des limites de toute expérience, sensible ou suprasensible. Une conséquence importante de cette distinction fondamentale, c'est qu'on ne peut pas [f. 6, p. 3] dire, comme on le fait trop souvent, qu'on se trouve, en philosophie, en présence de deux méthodes opposées et qui s'excluent l'une l'autre : d'une part, la méthode métaphysique, dite aussi ontologique, et, d'autre part, la méthode psychologique ou positive. Il est absurde de vouloir parler d'une opposition de ce genre entre deux méthodes qui, en raison de leur différence

141. F. 6, p. 2.

142. F. 6, p. 3.

143. F. 6, p. 2.

radicale, ne s'appliquent pas et ne sauraient s'appliquer au même objet ; ce n'est là, d'ailleurs, qu'une des innombrables méprises auxquelles conduit l'esprit de système, avec l'exclusivisme qui le caractérise essentiellement. »

Les distinctions qui viennent d'être faites entre, d'une part, la connaissance métaphysique et la connaissance scientifique, et, d'autre part, entre la métaphysique et la philosophie, permettent de comprendre pourquoi René Guénon a intitulé la quatrième partie de son cours "Théorie de la Connaissance", et non "Métaphysique". Dans le dernier chapitre des "Preliminaires", il précise : « il faut encore mentionner ici brièvement certains ensembles de questions que l'on rattache le plus communément à la métaphysique, mais qu'il y a tout intérêt à en séparer nettement. Telle est la théorie de la connaissance, que l'on peut considérer à certains égards comme formant une sorte de transition entre la logique et la métaphysique, mais qui, en réalité, est encore beaucoup plus près de la première que de la seconde »¹⁴⁴.

Au début du premier chapitre de la "Théorie de la Connaissance", donc dans la dernière partie de son cours, il rappelle¹⁴⁵ que « la métaphysique, constituant un ordre de connaissance tout à fait à part, devrait donc être entièrement séparée de tous les éléments plus ou moins hétérogènes qui forment les autres branches de la philosophie, et qui peuvent tous rentrer dans la définition générale de la connaissance scientifique. Pour que cette séparation soit possible, il faut d'ailleurs éliminer de la métaphysique un assez grand nombre de considérations que la philosophie classique y fait rentrer d'ordinaire, et

144. F. 9 bis, p. 2.

145. F. 51, p. 1.

qui sont complètement étrangères à la métaphysique véritable.

On dit habituellement que la métaphysique comprend deux parties : la métaphysique du connaître et la métaphysique de l'être, la première étant en quelque sorte la préparation de la seconde, car c'est cette dernière qui constituerait la métaphysique proprement dite, suivant la définition qu'en donne Aristote lorsqu'il dit qu'elle est la connaissance de l'être en tant qu'être. Seulement, cette définition a le défaut de supposer, avant toute étude approfondie, que l'être est le premier et le plus universel de tous les principes ; il se peut fort bien, au contraire, que l'ontologie, ou connaissance de l'être, ne soit qu'une branche de la métaphysique. Quoi qu'il en soit, pour que l'étude du connaître présente un caractère vraiment métaphysique, il faudrait commencer par montrer que, comme l'enseigne d'ailleurs Aristote, le connaître et l'être ne sont au fond qu'une seule et même chose, ou qu'ils sont, si l'on veut, les deux faces d'une même réalité ; et alors l'étude du connaître deviendrait parallèle, sinon même identique, à l'étude de l'être. Dans ces conditions, il n'y aurait plus là deux parties distinctes de la métaphysique, mais seulement la métaphysique elle-même envisagée sous deux aspects différents, et d'ailleurs complémentaires l'un de l'autre. Mais ce n'est pas de cette façon que ceux qui parlent de métaphysique du connaître, du moins parmi les philosophes modernes, l'entendent ordinairement ; ils ne désignent par là rien de plus qu'une simple théorie de la connaissance, c'est-à-dire [f. 51, p. 2] l'examen de la valeur de la connaissance à laquelle l'homme peut atteindre ; et, dès lors qu'une telle théorie est essentiellement relative aux conditions de l'entendement humain, cela suffit à

montrer qu'elle ne peut avoir une portée véritablement métaphysique, c'est-à-dire universelle. La théorie de la connaissance peut bien être regardée, en un certain sens, comme une préparation à la métaphysique, et même on peut dire qu'elle forme en quelque sorte une transition entre la logique et la métaphysique, dans la mesure où une telle transition peut exister ; mais, par là même qu'elle se rapporte à l'entendement humain, elle est plus près de la logique que de la métaphysique, et, en tout cas, elle est quelque chose d'extérieur à la métaphysique véritable, et que, comme tel, il est préférable d'étudier à part.

La question de la connaissance, au point de vue où nous l'envisageons ici, est relativement moderne ; elle ne s'est guère posée dans l'antiquité, ou du moins elle n'y a été posée que par les sceptiques, qui l'ont résolue d'une façon purement négative, en déniaient toute valeur à la connaissance, et en refusant à l'homme le droit d'affirmer quoi que ce soit. Il semble même bien que ce soit uniquement de cette attitude négatrice des sceptiques qu'est né le besoin de constituer une théorie de la connaissance, destinée avant tout à fournir une réponse à leurs objections ; mais, s'il en a été ainsi à l'origine, cette théorie de la connaissance a pris par la suite une importance de plus en plus grande, au point que, chez certains philosophes, elle en est presque arrivée à absorber tout le reste. On pourrait se demander s'il n'y a pas une infériorité, pour la philosophie moderne, dans cette tendance à substituer en quelque sorte la théorie de la connaissance à la connaissance elle-même ; en tout cas, on peut voir là un exemple de ce qui se produit forcément lorsqu'on accorde trop de place à la réfutation de certaines objections : cette réfutation est peut-être une nécessité, mais une nécessité souvent

fâcheuse, parce qu'elle risque de déplacer les questions de leur véritable terrain, de les compliquer inutilement et d'en faire perdre de vue la solution, parfois beaucoup plus simple et plus immédiate, et même de donner naissance à des problèmes qui n'auraient pas lieu de se poser vraiment. Il en a été ainsi pour la question dont nous parlons actuellement : au fond, la connaissance ne peut se justifier que par elle-même, et cette justification, qui devrait être pleinement suffisante, serait beaucoup plus logique que la prétention [f. 51, p. 3] de fournir par avance des arguments justificatifs d'une connaissance qui ne sera constituée qu'ultérieurement ; il y a, dans la séparation qu'on établit ainsi, quelque chose d'artificiel, et c'est là un des plus graves reproches qu'on puisse adresser à toute théorie de la connaissance, quelle qu'elle soit, pour autant du moins qu'elle n'est pas purement et simplement réductible à la logique générale. Nous dirons même plus : la question pourrait être reculée indéfiniment, car il n'y a aucune raison pour ne pas demander, à ceux qui établissent une théorie pour justifier la connaissance, de prouver d'abord la légitimité d'une telle théorie, et alors on ne voit plus où il serait possible de s'arrêter. Cependant, ces observations préliminaires étant faites, nous devons ajouter que, si regrettable que soit à divers égards la tendance que nous avons signalée dans la philosophie moderne, il n'en est pas moins vrai qu'elle existe en fait, et, par suite, on est bien obligé d'en tenir compte, ne fût-ce que pour l'étudier historiquement »¹⁴⁶.

146. Dans sa lettre du 28 juillet 1921, il écrit : « je ne fais point de "théorie de la connaissance", quoi que vous en disiez, et les Hindous n'en font pas non plus, ils se contentent de la connaissance elle-même ; il faut laisser ce genre de théorie aux philosophes, et spécialement aux philosophes modernes ».

Le point de vue traditionnel est donc toujours présent, explicitement ou non, dans les cours de René Guénon, professeur de philosophie. Ces cours sont tout autre chose qu'un travail d'érudition ; ils

possèdent une portée vraiment métaphysique, ce qui leur confère un caractère doctrinal toujours vivant, et dont l'intérêt dépasse incommensurablement le cadre réducteur d'une leçon faite devant quelques élèves, dans une salle de classe¹⁴⁷ d'un établissement scolaire... C'est bien par la métaphysique que l'on échappe à l'impossibilité, évoquée précédemment, de ne pas philosopher ; le "cercle sans issue" dans lequel la philosophie nous enferme est, en réalité, illusoire pour celui qui possède une mentalité authentiquement traditionnelle. Celui qui adopte les principes et méthodes de la métaphysique, fût-il professeur de philosophie, tient la pensée philosophique moderne comme un « amas de théories hétéroclites »¹⁴⁸. Quant à l'immense majorité des "grands philosophes", « qui excellent en général à créer des problèmes artificiels », Guénon écrit qu'il persistera toujours à les regarder « comme de vulgaires ignorants à l'égard des seules choses qui [1]' intéressent, et qui n'ont rien à voir avec la science "profane" ». Dans une lettre précédente¹⁴⁹, au sujet de la vanité de la théorie pour elle-même, il précise : « c'est bien ce que j'ai toujours affirmé, et c'est une des raisons pour lesquelles je regarde la pensée philosophique comme parfaitement insignifiante (sans parler des limitations qui lui sont inhérentes, dans le domaine même de la théorie) ». Dans une autre lettre, il écrit qu'« il faut bien réserver toujours la part de l'inexprimable, ou bien alors il faudrait renoncer à toute métaphysique. Ceux qui croient qu'il est possible de tout exprimer ne pourront jamais que bâtir des "systèmes", à la façon de Descartes ; et ne pensez-vous pas comme moi qu'ils feraient beaucoup mieux de se tenir tranquilles ? Je vous avoue que, pour ma part, je préfère un positiviste à un pseudo-métaphysicien ;

147. Si ce n'est dans un "parloir", comme durant l'année 1918-1919 ; cf. Chacornac, *op. cit.*, p. 57.

148. Lettre du 28 juillet 1921. Les deux citations qui suivent proviennent de cette même lettre.

149. Celle du 27 mars 1921.

l'un a une mentalité bornée, mais l'autre l'a radicalement fautive. C'est pourquoi j'ai si peu d'estime pour toute la philosophie moderne »¹⁵⁰.

Nous pourrions, bien évidemment, multiplier les citations. Une fois encore¹⁵¹, nous ferons remarquer que certaines données tirées de la correspondance apportent un éclairage complémentaire à l'enseignement contenu dans les livres et articles publiés, et c'est ce qui confère aux lettres un caractère irremplaçable, dans les domaines documentaire et, surtout, doctrinal. Maintenant, nous ajouterons quelques précisions concernant la façon dont René Guénon a écrit ses cours de philosophie, précisions qui se rapportent aussi à certains aspects de sa fonction. Par exemple, il peut sembler pour le moins surprenant de constater qu'il puisse souscrire à telle ou telle thèse d'un philosophe, philosophe dont pourtant il rejette la pensée. À ce sujet, toujours dans sa correspondance, il précise ceci : « à propos de morale, permettez-moi aussi de trouver peu justifié le rapprochement que vous faites avec Durkheim : s'il est arrivé à celui-ci ou à n'importe quel autre de dire quelque chose de juste sur un point particulier, il me semble que le fait qu'il l'a dit ne constitue pas une raison suffisante pour qu'on doive, de parti pris, soutenir le contraire ; et il me semble aussi qu'on a bien le droit de reconnaître qu'un auteur a raison sur un point sans se solidariser avec lui le moins du monde, et même en méprisant profondément l'ensemble de ses idées : l'erreur totale n'est-elle pas une pure impossibilité ? [...] Ce que je pense de la morale, je le pensais déjà exactement à une époque où je connaissais à peine le nom de Durkheim, et où je n'avais pas la moindre idée de ses conceptions ; c'est vous dire que je n'ai pu en être influencé »¹⁵².

150. Lettre du 16 février 1919. À propos du positivisme, Le Sphinx précise qu'il faut distinguer « deux choses essentiellement différentes : d'une part, une *doctrine*, qui comprend à la fois une "philosophie" et une "religion" (ou, si l'on préfère, une pseudo-religion "humanitaire"), et, d'autre part, une *méthode* qui, en elle-même, est indépendante de toute doctrine [...] On peut donc être "positiviste" en histoire, ce qui est affaire de *méthode*, sans l'être en philosophie, ce qui serait affaire de *doctrine* ; la méthode que chacun adopte dépend de son éducation, de ses aptitudes, etc., en un mot de sa *mentalité*, et l'on peut bien, tout en étant catholique, posséder, même à son insu, une mentalité "positiviste" » (« Dernière réponse à M. Gustave Bord », *La France Antimaçonnique*, 1914, pp. 221-222).

151. Pour nous, les lettres et inédits de Guénon font partie intégrante de sa mission d'enseignement ; cf. la « Note introductive » à l'article de Michel Vâlsan : « La doctrine des états multiples de l'être dans le Christianisme », *Science sacrée*, n^{os} 3-4, pp. 2-4.

152. Lettre du 28 juillet 1921.

Revenant sur ce rapprochement entre lui et Durkheim, il ajoute : « la coïncidence en question, je n'ai pu m'en apercevoir que longtemps après que mes idées ont été définitivement fixées ; et, pour ce qui est de la possibilité d'un "emprunt inconscient", si la "mentalité sociologique" était dans l'air avant Durkheim, ce n'est que dans les milieux plus ou moins imprégnés de l'esprit universitaire, et ces milieux n'ont jamais eu la moindre communication avec ceux que j'ai pu fréquenter à l'époque où j'ai appris ce que je sais »¹⁵³. Enfin, dans cette même lettre, aux reproches qui lui avaient été faits de critiquer le Thomisme, il répond : « je n'autorise personne à dire que je parle d'une chose "sans la connaître bien sérieusement" ; j'ai, à défaut de beaucoup d'autres prétentions, celle d'être capable de ne parler que de ce que je connais et dans la mesure où je le connais, et, sur tout le reste, de savoir garder le silence. Je connais très suffisamment le Thomisme pour ce que j'en veux faire ; ne voyez là l'expression d'aucun mépris pour une doctrine que je considère au contraire comme la seule sérieuse de l'Occident [...] N'ayant rien d'un érudit, j'ai autre chose à faire que d'acquérir des connaissances toutes livresques. *Je dois dire encore qu'il y a des moyens particuliers pour déterminer le degré exact de compréhension auquel correspond une doctrine quelconque* ; mais cela ne s'enseigne pas par les méthodes employées, soit à la Sorbonne, soit même à l'Institut catholique... »¹⁵⁴.

*

* *

Après les "Preliminaires", nous parvenons à la première des quatre grandes parties du cours, à savoir

153. Lettre du 14 août 1921. Nous soulignerons que toutes les lettres auxquelles nous venons d'emprunter les citations précédentes ont été rédigées avant la publication du premier livre de René Guénon, ou lui sont contemporaines. En effet, *l'Introduction générale à l'étude des Doctrines hindoues* est achevée dans la deuxième moitié du mois de février 1920 (cf. les lettres des 10 et 28 février 1920). Les premières épreuves du livre sont reçues par Guénon fin novembre 1920 (cf. la lettre du 27 novembre 1920), et la totalité, début janvier 1921 (cf. la lettre du 19 janvier 1921). Guénon indique, le 7 mai 1921 : « je m'empresse de vous récrire parce que, ce matin, j'ai eu enfin les premiers exemplaires de mon livre ; sans doute le tout n'est-il pas encore broché (l'imprimeur devait les envoyer au fur et à mesure qu'ils seraient prêts), mais, cette fois, j'espère que cela ne tardera guère, et vraiment il est temps ; voilà déjà deux mois que tout était presque terminé, on le disait du moins ».

154. On se souviendra que l'Archéomètre est défini comme étant « une clef synthétique permettant de déterminer la valeur intrinsèque de chaque système philosophique, scientifique ou religieux, et de la rattacher à l'Arbre universel de la Science ou de la Tradition » (*La Gnose*, 1910, p. 180). D'autre part, à propos de certaines "questions" concernant les "Supérieurs Inconnus", Le Sphinx remarque qu'elles « ne sont pas du domaine des sciences dites "positives", et elles ne se traitent pas à la Sorbonne, ni au Collège de France, pas plus qu'on n'y enseigne, d'ailleurs, la théologie, la philosophie scolastique, etc. [...] Cela prouve seulement que ces établissements ne sont adaptés qu'à une certaine mentalité, la plus généralement répandue dans l'Occident moderne, et dont il faut faire remonter l'origine à la prétendue "Renaissance", qui ne fut en réalité qu'une *mort* pour beaucoup de choses » (art. cit., *La France Antimaçonnique*, 1914, p. 224).

celle qui traite de la psychologie. Dans le premier manuscrit, cette partie est divisée en 32 chapitres, tous rédigés par René Guénon lui-même, et complets ; dans le second, nous ne possédons des ajouts que pour les 19 premiers chapitres. Il semblerait, d'ailleurs, que ce soit là la fin de la rédaction de la deuxième version. Aux modifications portées sur la première version, toujours par Guénon, il faut donc ajouter tout ce que nous connaissons par la deuxième version, c'est-à-dire près de cent pages manuscrites¹⁵⁵.

Nous nous permettons d'insister sur le fait que cette étude est basée sur les deux manuscrits autographes ; nous signalerons incidemment que nous n'avons pas lu, à ce jour, d'indications de Guénon concernant une éventuelle possibilité d'édition de son cours de philosophie, pas plus, d'ailleurs, que de mentions en interdisant sa publication. De là, si ce cours ne devait pas rester inédit, il faudrait, pour constituer en livre ces leçons de philosophie, partir des originaux, donc de la source la plus sûre et la mieux établie, puisque l'auteur ne l'a pas fait lui-même. D'autre part, il nous faut préciser que, pour cette première partie, pas plus que pour les trois autres grandes divisions, il n'y a d'épigraphe, ni de table des matières. Les seules subdivisions qui existent sont les chapitres, dont chacun porte un titre.

Ces quelques remarques, et notre recours constant aux documents autographes, font que notre travail se distingue totalement de celui du Professeur Alessandro Grossato, qui a édité, sous le titre *Psychologie*¹⁵⁶, cette première partie du cours de philosophie. Pour notre part, nous n'avons pas consulté le texte dactylographié qui a servi pour l'édition de ce livre : aussi, nous ne savons si certaines erreurs,

155. Qui correspondent aux folios 11 bis, p. 1 à 34 bis, p. 2.

156. René Guénon (attribution), *Psychologie*, Editions Archè, Milano, 2001. Dans la mesure où certaines phrases de *Psychologie* ne se trouvent dans aucune des deux versions autographes que nous avons consultées, on pourrait se demander aussi si le texte dactylographié prend pour base une "troisième" version...

contenues dans le livre *Psychologie*, sont propres à la version dactylographiée, ou si elles incombent à l'édition elle-même. Par exemple, ce qui est sûr, c'est que le titre du premier chapitre de *Psychologie* est manifestement erroné. En effet, dans la mesure où il s'agit de la première leçon d'un cours de philosophie sur la psychologie, qui est la science expérimentale étudiant les phénomènes mentaux comme tels, ne serait-il pas normal de trouver dans le titre l'adjectif "psychologique", plutôt que l'adjectif "psychique" ? Dans son *Introduction*, M. Grossato cite opportunément certains passages des livres ou articles de René Guénon concernant la distinction entre ces deux qualificatifs. Dans l'un d'entre eux, nous pouvons lire : « en toute rigueur, "psychique" et "psychologique" devraient être parfaitement synonymes, et pourtant ce n'est pas de cette façon qu'on l'entend. Les phénomènes dits "psychiques" sont entièrement en-dehors du domaine de la psychologie classique, et, si même on suppose qu'ils peuvent avoir quelques rapports avec celle-ci, ce ne sont en tout cas que des rapports extrêmement lointains »¹⁵⁷. Dans un article, Guénon écrit que le "psychologisme" implique « une conception fort restreinte de l'individu humain lui-même et de ses possibilités, car la psychologie "classique" se borne à envisager quelques unes des manifestations les plus extérieures et les plus superficielles du "mental", celles qui sont en rapport plus ou moins direct avec la modalité corporelle de l'individu. C'est là, disons-le en passant, la raison pour laquelle nous faisons toujours une différence entre les deux termes "psychologique" et "psychique", gardant à ce dernier son acception étymologique, incomparablement plus étendue, puisqu'elle peut comprendre tous les éléments subtils de

157. *L'Erreur spirite*, première partie, chap. 6 ; cité p. 28 de *Psychologie*.

158. Nous suivons ici le texte original donné par René Guénon dans « L'Erreur du "Psychologisme" », *E.T.*, 1938, p. 6, et qui nous semble bien préférable à la traduction faite à partir de l'article : « Sulla perversione "psicanalitica" », cité *ibid.*, pp. 26-27.

159. Nous donnons page suivante les titres de tous les chapitres de cette partie relative à la psychologie, à savoir les titres des 19 chapitres de la deuxième version, suivis des titres des chapitres du premier manuscrit.

160. 1547-1628 ; professeur à Marbourg, la première université protestante fondée en 1527, il enseigna la physique, la logique, les mathématiques, puis l'éthique. Célèbre pour son *Lexicon philosophicum* (Frankfurt, 1613, rééd. Hildesheim, 1980), dans lequel le terme "psychologie" ne figure pas, mais où apparaît pour la première fois, semble-t-il, la notion d'ontologie, en grec, sous l'article "Abstractio".

161. Marbourg, 1590. C'est le premier livre imprimé contenant ce mot, écrit, d'ailleurs, en lettres grecques, et suivi d'un sous-titre en latin. Quatre ans plus tard, Otto Casmann (1562-1607), lui aussi protestant, publie sa *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina* (Hanau, 1594).

162. Cf. par exemple l'*Encyclopédie internationale des Sciences et des Techniques*, Vol. 9, p. 220, Paris, 1973.

163. Cambridge, 1934, p. 217. Melancton (1497-1560), neveu du kabbaliste Johannes Reuchlin (1455-1522), l'auteur du célèbre *De Arte cabalistica*, s'appelait en réalité Philippe Schwartzertdt, "Terre noire" ; c'est Reuchlin qui, en 1509, hellénisa son nom en Melancton (*Melas*=noire, *chtonè*=terre). Professeur de grec, puis de théologie, il participe à la rédaction de la célèbre *Confession d'Augsbourg*, formulaire de 21 articles de foi. À la mort de Luther, en 1546, il devient le chef du luthérianisme.

164. New York, 1947, p. 274.

l'individualité, alors qu'il n'y a qu'une portion véritablement infime de ceux-ci qui rentre dans le domaine "psychologique" »¹⁵⁸. De plus, la lecture même du premier chapitre de la leçon introduisant cette partie du cours prouve bien que nous avons affaire aux phénomènes psychologiques, et non aux phénomènes psychiques. Et lorsqu'on se reporte enfin aux deux versions autographes, nous constatons que le titre de ce chapitre est, dans chacune d'elles : « Objet de la psychologie. Distinction des phénomènes psychologiques et des phénomènes physiques et physiologiques »¹⁵⁹.

« Le terme de psychologie a été employé pour la première fois au XVI^e siècle, par Goclénius de Marbourg » souligne Guénon dans le second manuscrit. Rudolf Göckel, dit Goclénius¹⁶⁰, a publié un traité dans le titre duquel figure ce terme : *Ψυχολογία hoc est de hominis perfectione, anima, ortu*¹⁶¹. Pourtant, certains ont affirmé que Marulus et Melancton ont utilisé, les premiers, le nom de cette science philosophique¹⁶². Ainsi, le *Dictionary of Psychology* de Warren indique que ce « terme a été utilisé pour la première fois par Melancton dans ses sermons (vers 1550) »¹⁶³, et le *New Dictionary of Psychology* de Hariman mentionne que « Melancton a utilisé ce terme quarante ans environ avant qu'il n'apparaisse dans le titre d'un ouvrage imprimé, celui de Göckel, en 1590 »¹⁶⁴... Or, le philosophe français Lalande a constaté qu'il ne lui « a pas été possible de retrouver ce titre dans les vingt-cinq volumes de ses œuvres complètes, *Corpus Reformatorum* », sauf sous la plume de l'éditeur qui a écrit, dans une préface au tome 13 : « Melanctonus primus inter Germanos quos scimus psychologiam in hoc libro tractavit », c'est-à-dire : « à notre connaissance, c'est dans ce livre

- Chapitre I^{er}. Objet de la psychologie.
Distinction des phénomènes psychologiques et
des phénomènes physiques et physiologiques.
- Chapitre II. Méthode de la psychologie.
- Chapitre III. La conscience.
1. Conscience, subconscience, inconscience.
- Chapitre IV. La conscience.
2. Théories sur la nature de la conscience.
- Chapitre V. L'attention et la réflexion.
- Chapitre VI. Classification des faits psychologiques.
Les facultés.
- Chapitre VII. Les facultés intellectuelles.
- Chapitre VIII. Excitant extérieur et impression.
- Chapitre IX. Les sensations.
- Chapitre X. Notions de psycho-physique.
- Chapitre XI. La perception immédiate.
- Chapitre XII. Les perceptions acquises.
- Chapitre XIII. L'étendue et la durée.
- Chapitre XIV. L'association des idées et des images.
- Chapitre XV. La mémoire.
- Chapitre XVI. L'imagination reproductrice.
- Chapitre XVII. L'imagination combina-
trice.
- Chapitre XVIII. Les signes et le langage.
- Chapitre XIX. L'abstraction.
- Chapitre XX. La généralisation.
- Chapitre XXI. Le jugement.
- Chapitre XXII. La croyance.
- Chapitre XXIII. Le raisonnement.
- Chapitre XXIV. La raison et l'intellect.
- Chapitre XXV. La sensibilité.
1. Généralités.
- Chapitre XXVI. La sensibilité.
2. Le plaisir et la douleur.
- Chapitre XXVII. La sensibilité.
3. Les inclinations.
- Chapitre XXVIII. Notions d'esthétique. Le
beau et l'art.
- Chapitre XXIX. La volonté.
- Chapitre XXX. La liberté.
- Chapitre XXXI. L'habitude.
- Chapitre XXXII. L'instinct.

que Melanchton, le premier parmi les Germains, traita de psychologie »¹⁶⁵. L'origine de cette attribution erronée pourrait venir de cette phrase.

Maintenant, devrions-nous remonter jusqu'à Marulus ? Dans un article, K. Kristić affirme que Marko Marulić (=Marulus)¹⁶⁶ a écrit « au moins 66 ans avant Göckel (et aussi quelques années avant la publication du sermon de Melanchton *Sur l'Âme*), le terme "psychologie" [...] dans l'un de ses traités en latin, qui n'a toujours pas été retrouvé, mais dont le titre *Psichiologia de ratione animae humanae* est conservé dans la liste des œuvres de Marulić, donnée par son concitoyen, contemporain et ami du poète, Božičević-Natalis dans sa *Vie de Marko Marulić de Split (Vita Marci Maruli Splatatensis)* »¹⁶⁷. Bien avant cette découverte, qui remonte à 1964, et à l'époque où Guénon enseignait la philosophie, c'était bien à Goclénus de Marbourg qu'il fallait attribuer la paternité du mot "psychologie".

Dans la partie liminaire du chapitre I, René Guénon précise qu'il est indispensable de bien distinguer « la psychologie métaphysique » de « la psychologie dite positive ou mieux expérimentale » ; l'une est « la connaissance de l'âme envisagée en elle-même, dans sa véritable nature », l'autre « est seulement l'étude des phénomènes mentaux ».

L'expression « psychologie métaphysique » pourrait surprendre. Or, nous la trouvons bien, écrite par Guénon lui-même, dans le premier manuscrit, et le second ne fait que renvoyer au passage qui la contient. Faut-il aussi rappeler que nous avons affaire, ici, à un cours de philosophie, et qu'on ne saurait donc faire grief à un professeur de philosophie, fût-il Guénon, d'utiliser, pour ses élèves, des

165. « La psychologie, ses divers objets et ses méthodes », in Georges Dumas, *Nouveau traité de Psychologie*, tome 1, p. 367, Paris, 1930. Le *De Anima* de Melanchton a été publié à Wittenberg en 1530.

166. Né et mort à Split (1450-1524), Marulić a écrit, en croate et en latin, des ouvrages traitant principalement de questions d'ordres politique et religieux, ainsi que des poèmes.

167. Nous avons utilisé, dans ce paragraphe et dans le précédent, un certain nombre de renseignements contenus dans cet article intitulé : « Marko Marulić : the author of the term "psychology" », publié dans les *Acta instituti psychologici universitatis zagrabienensis*, n° 35-48, 1964, pp. 7-13. Le titre du livre contenant le terme "psychologie" « apparaît dans la cinquième section de la biographie, dans la liste des œuvres de Marulić » précise plus loin Kristić, qui ajoute que l'écriture fautive *Psichiologia* incombe à Franjo Božičević : Marulić, grand connaisseur dans les langues latine et grecque, avait dû donner l'orthographe correcte.

termes et expressions appartenant en propre au vocabulaire philosophique ?¹⁶⁸ Et René Guénon l'utilise à nouveau, cette fois dans la seconde version¹⁶⁹. Nous citons : « il nous est déjà arrivé plusieurs fois, dans ce qui précède d'employer le mot de facultés, mais il nous faut maintenant préciser comment ce mot doit être entendu en psychologie ; et, pour cela, il faut distinguer deux acceptions toutes différentes dans lesquelles il peut être pris, et qui correspondent aux deux choses que désigne le terme même de psychologie. Au premier sens du mot, les facultés sont certains pouvoirs inhérents à l'âme et constitutifs de sa nature, pouvoirs qui sont d'ailleurs susceptibles d'expliquer en dernier ressort les phénomènes mentaux ; puisqu'il s'agit de la nature de l'âme, on voit immédiatement que cette signification se rapporte exclusivement au domaine de la psychologie métaphysique, et qu'elle ne peut intervenir dans le domaine de la psychologie expérimentale, car celle-ci, devant se borner à une explication beaucoup plus immédiate des phénomènes, n'a pas à se demander ce que peuvent être des pouvoirs de ce genre, ni même s'il en existe réellement. Cependant, la psychologie expérimentale a conservé le mot de facultés, mais elle a dû naturellement lui donner une autre signification ; on pourrait d'ailleurs lui reprocher de l'avoir par là détourné de son sens propre, et il aurait sans doute été bien préférable, pour éviter toute équivoque, d'employer un autre mot, comme celui de fonctions par exemple ; on ne peut que regretter que l'usage n'en ait pas prévalu »¹⁷⁰.

Si cette expression « psychologie métaphysique » semblait plus courante au début du XX^{ème} siècle, on constatera aussi que n'importe quel étudiant en philosophie, même après 1950, a dû la ren-

168. Si un lecteur peut être troublé par l'expression « psychologie métaphysique », malgré la définition qui en est immédiatement donnée par Guénon, et qui n'est autre que la définition "classique", si ce n'est traditionnelle, de la psychologie, ne serait-il pas alors plus choqué encore par un professeur de mathématique qui, même s'il adhère à l'enseignement exposé par René Guénon, doit utiliser dans ses cours le mot "infini", en le dépouillant de toute considération d'ordre métaphysique, se servir des expressions "ensemble infini", "produit infini", des locutions "plus l'infini", "moins l'infini", enseigner ce qu'est le "cercle de l'infini"... ?

169. Début du chapitre 6 intitulé : « Classification des faits psychologiques. Les facultés ».

170. F. 20 bis, p. 1.

171. P. 854. Cf. aussi, dans l'article déjà cité de Lalande, note 165, les pages 376-377 ; et le *Dictionnaire de la langue philosophique* de Paul Foulquié, p. 592, Paris, 1962, etc.

172. Très probablement au cours de l'année scolaire 1902-1903, alors qu'il est en "Philosophie", ou, au plus tard, en 1903-1904, en classe de "Mathématiques élémentaires", au Collège Augustin-Thierry, à Blois.

173. Son appréciation, le 30 juin 1903, dans le "Livret scolaire", est la suivante : « excellent élève. Possède admirablement son cours. A lu beaucoup. Sait très bien exposer et ordonner ses idées. Ne m'a donné que de la satisfaction depuis le commencement de l'année ». Dans celle du 13 juillet 1904, il écrit : « Bachelier de philosophie depuis l'an dernier, a néanmoins suivi, bénévolement le cours de philosophie en Math-Elém, et cela de la façon la plus sérieuse ». Voir copies du "Livret scolaire", page suivante.

contre-tôt ou tard dans tel ou tel livre de philosophie ou de psychologie. N'est-elle pas mentionnée, notamment, dans l'ouvrage "classique" de Lalande, intitulé *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* ¹⁷¹ auquel nous avons fait référence dans cet article ? Ce qui est sûr, c'est que Guénon la connaissait, par l'intermédiaire de son propre professeur de philosophie ¹⁷². Nous en avons la preuve documentaire : l'élève René Guénon a consciencieusement écrit le cours de philosophie d'Albert Leclère ¹⁷³, dans six cahiers intégralement conservés, et en excellent état d'ailleurs. Le premier paragraphe de la première leçon de psychologie est reproduit ci-dessous. Dans la marge, un titre ou un bref résumé : « psychologie positive et psychologie métaphysique », ces deux expressions revenant, bien évidemment, au regard, dans le texte.

Psychologie positive et
psychologie métaphysique.

Il est indispensable de rappeler, dès le début de la psychologie, qu'il y a deux psychologies : la psychologie positive, qui est l'étude des phénomènes mentaux, et la psychologie métaphysique, qui est l'étude de l'âme comme substance ; celle que nous commençons ici est la première.

Guénon René

NOM DE L'ÉTABLISSEMENT :

Collège de Blois

Science sacrée

reproduction interdite
Extrait du Numéro spécial RENÉ GUÉNON DE
LA REVUE de la revue Science sacrée
Achetez ce numéro sur notre site internet :
www.sciencesacree.com

CLASSE DE PHILOSOPHIE

APPRÉCIATIONS GÉNÉRALES ET OBSERVATIONS (Facultatives)

Professeur de Lettres.

M. Leclère

Stève excellent - j'ai eu plaisir à suivre son cours - a la
beaucoup - sait très bien exposer et ordonner ses idées - ce m'a
donné un grand plaisir de la satisfaction. Depuis le commencement de l'année

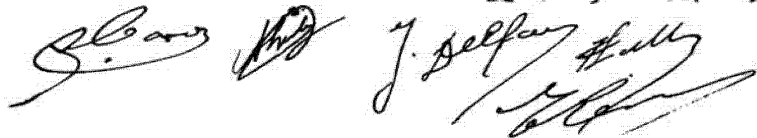
Professeur
de Philosophie.

A Leclère

Chef
de l'Établissement.

le 13 juillet 1907

Les Professeurs,



Bachelier de philosophie depuis l'an dernier, a enseigné
lucide, brièvement & cours de philosophie au Math. Élém,
et cela de la façon la plus dévouée

L'élève Leclère a fait une excellente classe
de mathématiques. Il a apporté à l'étude des
sciences la même application qu'à l'étude
de la philosophie. Il a une grande maîtrise de
la logique et de l'analyse - il a été l'un des
meilleurs élèves de la classe de mathématiques
élémentaires. Il mérite de recevoir le diplôme
avec un très bon examen

Appréciations d'Albert Leclère portées sur le "Livret scolaire" de
René Guénon : en haut, celle concernant la classe de Philosophie ;
en bas, celle relative à la classe de Mathématiques élémentaires.

174. Nous reviendrons sur cette question un peu plus loin, à propos d'autres écrits, inédits à ce jour, de René Guénon, et dont nous avons consulté les manuscrits autographes. Le mot "âme" a « une pluralité d'acceptions irréductibles. Même si on le prend exclusivement comme équivalent de *ψυχή*, il n'est pas toujours aisé de voir au juste ce qu'il faut entendre par là » (lettre du 2 septembre 1922). Platon donne deux "étymologies" du mot "âme" en grec. Dans la première, il relie *psukhê* à *anapsukhon*, "rafraîchissant", parce que l'âme, « c'est ce qui, par sa présence, est pour le corps cause de la vie, en lui procurant la faculté de respirer et en le rafraîchissant, ὡς τοῦτο ἄρα ἕταν παρῆ τῷ σώματι αἰτίον ἐστὶ τοῦ ζῆν αὐτῷ τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψύχον » (*Cratyle*, 399, d) ; on pourrait trouver une interprétation similaire à partir du hadîth ﴿ Le souffle du Tout-Miséricordieux provient du Yémen ﴾ (cf. *Science sacrée*, n^{os} 3-4, pp. 148-149, note 20), puisqu'en arabe le terme *nafas*, "souffle", a aussi celui de "rafraîchir" (cf. *Lisan al-'Arab*, Vol. 6, p. 236) ; il ne se distingue de *nafs*, "âme", que par la voyelle brève "a". Dans la seconde, *psukhê* serait un terme enjolivé pour désigner le nom d'une force (*phusékhê*) qui véhicule (*okhêi*) et maintient (*ékhêi*) la nature (*phusis*) (cf. *ibid.*, 400, b). Aristote rappelle que certains ont rattaché *psukhê* à *psukhrós* (froid), en relation avec les idées de respiration (*anapnoé*) et de rafraîchissement (*katápsuxis*) (cf. *De l'âme*, I, 2, 405 b ; cf. *infra* la note 195).

175. « On the Indian and traditional Psychology, or rather Pneumatology », c'est-à-dire : « Sur la Psychologie indienne et traditionnelle, ou plus exactement sur la Pneumatologie ». Cet article a été apparemment écrit en 1943, d'après Roger Lipsey qui l'a publié dans le Volume 2 des *Selected Papers* (1977, Princeton, New Jersey, U.S.A., p. 333 et suivantes). Une traduction française vient d'en être faite dans le recueil : *La signification de la mort*, Arché, Milan, 2001, où il forme le chapitre 1.

On peut ainsi mesurer la différence de cette « psychologie métaphysique » chez Leclère et chez Guénon, puisque chez le premier, c'« est l'étude de l'âme comme substance », ce qui ne va pas sans poser quelques problèmes d'ordre doctrinal ¹⁷⁴.

Nous nous permettrons d'ajouter qu'on ne saurait d'autant moins considérer l'expression « psychologie métaphysique » comme absurde qu'elle a été utilisée, en dehors du domaine philosophique, par un auteur incontestablement "traditionnel". En effet, Coomaraswamy, dans un article resté longtemps inédit ¹⁷⁵, après avoir rappelé qu'« il n'y a pas de psychologie empirique en Inde. La psychologie indienne est fondée sur la métaphysique » ¹⁷⁶, et qu'« elle est une science pouvant seulement être vérifiée par le contemplatif exercé », écrit : « ces deux psychologies, l'empirique et la métaphysique » ¹⁷⁷. Loin de toute conception philosophique profane, cette « psychologie métaphysique », c'est « la psychologie traditionnelle et sacrée » ¹⁷⁸, dont la doctrine et les méthodes doivent nous permettre de parvenir à la connaissance de « qui nous sommes », afin que nous « devenions ce que nous sommes, Dieu en Dieu et soyons pleinement éveillés (*brahma-bhûtâ, buddhâ*) » ¹⁷⁹. Coomaraswamy renvoie, très oppor-

176. Citation faite à partir du « seul ouvrage consacré à la psychologie (*bhûta-vidyâ*) indienne » de Jadunath Sinha, *Indian Psychology : Perception* (Londres, 1934), pp. 15-16 de la traduction.

177. « Both the empirical and the metaphysical psychologies », p. 335 des *Selected Papers* ; cf. p. 17 de la traduction.

178. P. 16 de la traduction.

179. *Ibid.*, p. 29.

tunément, en note, au « Connais-toi toi-même », précisant qu'en grec il est écrit : « Γνώθι σεαυτόν, non pas τὰ αὐτοῦ, mais αὐτόν », ce qu'on pourrait traduire, mot à mot, par : « “Connais-toi toi-même”, non pas “les choses de soi-même”, mais “le soi-même” »¹⁸⁰. Il ajoute, vers la fin de son texte : « notre soi, dans son ignorance de son Soi immortel et dans son opposition à lui, est l'ennemi qui doit être vaincu. La voie est celle de la préparation intellectuelle, du sacrifice et de la contemplation, tandis qu'on suppose toujours qu'il existe en même temps une direction montrée par des précurseurs. En d'autres termes, il y a à la fois une théorie et une façon correspondante de vivre qui ne saurait en être séparée si l'on veut qu'elle soit efficace. La préparation intellectuelle est philosophique au sens où ce mot de “philosophie” fut compris par les anciens. L'objet propre de cette philosophie est défini en ces mots de l'Oracle de Delphes : “Connais-toi toi-même” (Γνώθι σεαυτόν). Cela signifie aussi, bien entendu, de faire la distinction du Soi d'avec ce qui est le non-Soi, car la forme première de l'ignorance consiste à confondre le Soi avec ce qui est non-Soi »¹⁸¹. Toute la force de la psychologie « est dirigée vers une analyse destructive de l'illusion animiste selon laquelle serait une entité cet homme-ci, un tel, qui, en parlant de lui, dit “je” », et « cette psychologie traditionnelle n'est pas une “quête de l'âme”, mais une démonstration de l'irréalité de tout ce que les mots “âme”, “soi” et “je” peuvent vouloir dire d'ordinaire ».

Dans le premier numéro de la revue *Al-Ma'rifah*¹⁸², *al-Ustād*¹⁸³ 'Abd al-Wâhid Yahyâ publie l'article « I'rif nafsaka bi-nafsika », sous-titré « *Bahî falsafî şûfî* », c'est-à-dire : « Connais-toi toi-même. Etude de métaphysique soufie »¹⁸⁴. Il est significatif,

180. De même, l'être accomplit la réalisation “pour soi-même”, et non pas “pour lui-même”.

181. Pour cette citation, et celles qui suivent, cf. *ibid.*, pp. 68-70. Il ne s'agit pas, ici, d'une préparation philosophique qui ne concernerait que la raison, mais bien de celle que la *Philosophia perennis* enseigne, et qui s'adresse à l'âme et à l'esprit. « *Philosophia* n'est point *sophia*, “sagesse” ; ce ne peut être normalement, par rapport à celle-ci, qu'une préparation ou un acheminement ; aussi pourrait-on dire que la philosophie devient illégitime dès qu'elle n'a plus pour but de conduire à quelque chose qui la dépasse » (René Guénon, « Symbolisme et philosophie », *Le Voile d'Isis*, 1935, p. 435, désormais dernière note du chap. 18 des *Aperçus sur l'Initiation*).

182. Datée du 1^{er} mai 1931/*Dû-l-Hijjah* 1349, le mois du Pèlerinage.

183. “Le Maître-Enseignant” ; « ce terme, d'origine persane, est pratiquement équivalent de celui de *Cheikh* » (Michel Vâlsan, dans une note de sa traduction du *Conseil à l'aspirant* d'Ibn 'Arabî, *E.T.*, 1962, p. 38).

184. Mot à mot : « Etude philosophique soufie ». Nous avons repris la traduction du sous-titre faite par le Cheikh lui-même. Là encore, il ne saurait s'agir d'une étude “philosophique” qui relèverait de l'ordre exclusivement rationnel, et nous rappellerons, en relation avec l'aspect sapientiel de la fonction d'enseignement de René Guénon, que l'expression *al-Hikmah al-ilahiyah*, “la Sagesse divine”, a pour valeur numérique le mot *Şûfî*, à savoir 186 (cf. notes 103 et 106).

L'article s'étend de la page 61 à la page 71, et sa traduction a été publiée dans les *E.T.*, en mars 1951, pp. 49-58 ; texte repris dans *Mélanges*.

اعرف نفسك بنفسك

بحث فلسفي صوفي

بقلم
الأستاذ عبد الواحد يحيى

كثيرا ما يقال هذه الجملة - اعرف نفسك بنفسك - وكثيرا ما يخفى القصد منها . وبين هذا القول ، وذلك الغموض . يعترضنا سؤالان : أولهما ماهو المصدر الأصلي للجملة ؟ وثانيهما ما مدلولها الحقيقي وما ترمى إليه من أغراض ؟ قد يخيل لبعض القراء ، عند أول وهلة . أن السؤالين مفترقان . لارابطة ولاصلة تجمعهما . وعند تدقيق النظر ، والبحث والتحصيل ، سيثبت لهؤلاء أن السؤالين مرتبطان ببعضهما كل الارتباط

* *

إذا سألنا أغلب من درسوا الفلسفة اليونانية ، عن الإنسان الذى فاه بهذه الحكمة . لما تردد فريق منهم فى الإجابة بأن القائل سقراط . بينما يقول فريق ثان أفلاطون . ويقرر فريق ثالث بأنه فيثاغورس . من هذا التضارب فى الرأى ، وذلك التباين فى القول . نستطيع الحكم بأن الجملة لم تقرأ فى كتاب لأحدهم ، باعتباره مصدرها . وقد يبدو حكما هنا جائرا ، ولكنه فى الحق حكم صحيح ، ثبت للقارى صحته عندما يعلم أن اثنين من أولئك الفلاسفة - هما فيثاغورس ، وسقراط - لم يخلفا شيئا مكتوبا أو منقوشا . وأما ثالثهم أفلاطون ، فإن أحدا - بالغنا ما بلغ من العلم بالفلسفة - لا يستطيع أن يميز على التحديد ، مقاله أفلاطون نفسه ، أو مقاله بلسان أستاذه سقراط الذى لم نعرف أكثر آرائه ، إلا بواسطة أفلاطون ، وقد يكون أفلاطون

Début de l'article : « Connais-toi toi-même », page 61 du premier numéro de la revue *al-Ma'rifah*, écrit par *Al-Ustâd 'Abd al-Wâhid Yahyâ*.

dans le cadre de cette partie de notre exposé concernant la conception traditionnelle de la psychologie, de faire remarquer que l'auteur oppose la compréhension du sens réel du « Connais-toi toi-même » à l'interprétation faite par les psychologues modernes. « Cette erreur vient que 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 ». Et il conclut : « 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

185. Il donne certains éclairages sur le *gnôthi seauton* dans plusieurs comptes rendus. Ainsi, il mentionne une étude, parue dans le *Speculative Mason*, qui « traite des différentes sources de connaissance dont l'homme dispose dans sa recherche de la vérité, et, avant tout, de la source interne à laquelle se rapporte le précepte "Connais-toi toi-même" des Mystères antiques » (*E.T.*, 1936, pp. 393-394). Il résume aussi les études publiées dans le numéro d'avril 1948 de cette même revue concernant la signification de cette maxime : « d'une façon générale, ces exposés insistent surtout sur la nécessité d'orienter la conscience vers l'intérieur, la faisant pénétrer graduellement de l'état tout superficiel dans lequel vit l'homme ordinaire à d'autres états de plus en plus profonds, jusqu'à ce qu'elle parvienne finalement, après s'être dégagée ainsi de toutes les limitations contingentes, à atteindre le centre même de l'être, où réside le véritable "Soi" » (*E.T.*, 1948, p. 278). D'autre part, il rappelle, d'après Plutarque, (*Sur l'E de Delphes*), que le "Connais-toi toi-même" doit être interprété comme une expression indirecte de la question posée par Apollon, le dieu "solaire", dans les rites initiatiques, à savoir : « qui es-tu ? » ; la réponse, le *E* delphique, est ici un équivalent à *ei*, et la réponse énigmatique est donnée : « "tu es", c'est-à-dire : "ce que tu es (le Soleil), je le suis" ; aucune autre réponse véritable ne pourrait en effet être donnée par quiconque est, comme il est dit dans le *Jaiminiya Upanishad Brâhmana* (I, 6, 1), "qualifié pour entrer en union avec le Soleil" » (*E.T.*, 1946, p. 428).

186. On notera aussi que, dans la brève phrase introductive au premier numéro de la revue arabe, le terme *al-Ma'rîfah*, "la Gnose", "la Connaissance", est mis immédiatement en relation avec ce hadîth qui est cité (*cf.* page ci-contre).

187. *Le Voile d'Isis*, 1930, p. 797. Cet article est daté : 1349 H. ; il a donc été publié la même année que « Connais-toi toi-même », et, bien sûr, que *Le Symbolisme de la Croix*. Nous voyons aussi, par la

premier pas dans cette voie. Il importe de remarquer que la signification du mot *nafs* 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 *hadîth*, 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 ».

Il est tout à fait remarquable, et, pour le moins "hardi", que *al-Ustâd* 'Abd al-Wâhid Yahyâ enseigne que la parole prophétique « est comme un complément de la phrase » oraculaire grecque. Il a consacré à celle-ci l'article que l'on connaît¹⁸⁵ ; quant au hadîth, il l'a mentionné à plusieurs reprises¹⁸⁶. « La connaissance effective est par "l'esprit" et l'"âme" (*bi-r-rûhi wa en-nafsi*) », écrit-il dans « Les limites du mental »¹⁸⁷. En reprenant cet article, et en le modifiant

phrase que nous venons de mentionner, comment la psychologie traditionnelle doit être comprise plutôt comme une "pneumatologie" qui s'inscrit dans un processus initiatique précis.

الجزء الأول
السنة الأولى

المعرفة

أول مايو سنة ١٩٣١
ذو الحجة سنة ١٣٤٩

Science sacrée
tous droits réservés - reproduction interdite
Extrait du Numéro spécial RENÉ GUÉNON DE
LA SAULAYE de la revue Science sacrée
Acheter ce numéro sur notre site internet :
www.sciencesacree.com

مجلة شهرية جامعة
لصاحبها ومحررها
عبد العزيز الأسيدي

شعارها : إعرف نفسك بنفسك

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة المحرر

باسمك اللهم نفتح باب المعرفة ، ونصلي ونسلم على نبيك القائل « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ،

وبعد فهذا هي (المعرفة) تطالع قراءها ، بأول جزء من أجزائها ، راجية أن يجدوا فيه ، ما يدفع إلى نفوسهم فكرة مما أردنا لها القيام بتحقيقه . مما لا نود أن نلوه عليهم يسانا طويلا ، أو نرسمه لهم منهاجا عريضا . لنسرد في الأول ما يحول بخاطرنا من رغبات وأمان ، أو نرسم في الثاني ما تفرق به جوارحنا من نزعات وآمال . فلا تكون إلا قولا مسطورا ، أو تصبح عهدا مقروما ، يهب مع الريح أينما تهب

Première page du premier numéro d'*Al-Ma'rifah*. La devise de la revue, entre les deux lignes horizontales, est : « Connais-toi toi-même ». La phrase inaugurale peut être traduite ainsi : « Par Ton Nom, *Allahumma*, nous inaugurons le titre *Al-Ma'rifah* (La Gnose) », ou « nous ouvrons la porte de la Connaissance », « et nous demandons la Bénédiction unitive et la Paix sur Ton prophète qui a dit : ﴿ Qui connaît son âme, connaît son Seigneur ﴾ ».

pour l'intégrer dans les *Aperçus sur l'Initiation*¹⁸⁸, Guénon commente ainsi le hadîth : « le passage de l'«extérieur» à l'«intérieur», c'est aussi le passage de la multiplicité à l'unité, de la circonférence au centre, au point unique d'où il est possible à l'être humain, restauré dans les prérogatives de l'«état primordial», de s'élever aux états supérieurs et, par la réalisation totale de sa véritable essence, d'être enfin effectivement et actuellement ce qu'il est potentiellement de toute éternité. Celui qui se connaît soi-même dans la «vérité» de l'«Essence» éternelle et infinie¹⁸⁹, celui-là connaît et possède toutes choses en soi-même et par soi-même, car il est parvenu à l'état inconditionné qui ne laisse hors de soi aucune possibilité, et cet état, par rapport auquel tous les autres, si élevés soient-ils, ne sont réellement encore que des stades préliminaires sans aucune commune mesure avec lui¹⁹⁰, cet état qui est le but ultime de toute initiation, est proprement ce qu'on doit entendre par l'«Identité Suprême» ».

Dans la partie finale du chapitre 41 des *Aperçus sur l'Initiation*¹⁹¹, Guénon conclut ainsi : « quoi qu'il en soit, ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, et ce qui est à la base même de tout enseignement véritablement initiatique, c'est que toute réalisation digne de ce nom est d'ordre essentiellement intérieur, même si elle est susceptible d'avoir à l'extérieur des répercussions de quelque genre que ce soit. L'homme ne peut en trouver les principes qu'en lui-même, et il le peut parce qu'il porte en lui la correspondance de tout ce qui existe, car il ne faut pas oublier que, suivant une formule de l'ésotérisme islamique, « l'homme est le symbole de l'Existence universelle »¹⁹² ; et, s'il parvient à pénétrer jusqu'au centre de son propre être, il atteint par là même la con-

188. C'est désormais le chapitre 32 de ce livre.

189. Nous prenons ici le mot «vérité» dans le sens du terme arabe *haqîqah*, et le mot «Essence» dans le sens d'*Edh-Dhât*. – A ceci se rapporte dans la tradition islamique ce *hadîth* : « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur » (*Man arafa nafsahu faqad arafa Rabbahu*) ; et cette connaissance est obtenue par ce qui est appelé l'«œil du cœur» (*aymul-qalb*), qui n'est autre chose que l'intuition intellectuelle elle-même, ainsi que l'expriment ces paroles d'El-Hallâj : « je vis mon Seigneur par l'œil de mon cœur, et je dis : qui es-tu ? Il dit : Toi » (*Raaytu Rabbi bi-ayni qalbi, faqultu man ama, qâla anta*). [Cette note et la suivante sont de René Guénon.]

190. Ceci ne doit pas s'entendre seulement des états qui ne correspondent qu'à des extensions de l'individualité, mais aussi des états supra-individuels encore conditionnés.

191. L'article « La Tradition hermétique », qui a servi de base à ce chapitre, a été publié dans *Le Voile d'Isis* en avril 1931 ; il est, lui aussi, daté : 1349 H.

192. *El-insânu ramzul-wujûd*. [Cette note et la suivante sont de René Guénon.]

naissance totale, avec tout ce qu'elle implique par surcroît : ﴿ Celui qui connaît son Soi connaît son Seigneur ﴾¹⁹³, et il connaît alors toutes choses dans la suprême unité du Principe même, en lequel est contenue “éminemment” toute réalité ».

L'importance de ce hadîth, dans le Soufisme, n'est plus à démontrer. On se souviendra qu'en 1911, 'Abd al-Hâdî a publié dans *La Gnose* sa traduction d'un traité concernant « L'Identité suprême dans l'ésotérisme musulman », ouvrage souvent désigné, d'après lui, comme étant *L'Épître de la connaissance du Seigneur par la connaissance de soi-même* : c'est le fameux *Traité de l'Unité*, longtemps attribué à Ibn 'Arabî, et dont l'auteur véritable est Balyânî¹⁹⁴. Ce texte se présente en effet comme un commentaire du hadîth « celui qui connaît son âme (c'est-à-dire soi-même) connaît son Seigneur », exégèse relative à la question de l'identité essentielle de l'âme (*al-nafs*)¹⁹⁵ et du Seigneur (*al-Rabb*), ainsi que de la prise de conscience de cette identité.

Nous emprunterons à Michel Vâlsan certains extraits de ses études et documents accompagnant sa traduction inédite du *Traité de l'Identité suprême* qu'il attribue alors à son véritable auteur, Balyânî. Dans un texte concernant « La valeur traditionnelle » de ce hadîth, il précise que « les auteurs ésotériques citent toujours la parole *Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu* comme un hadîth du Prophète. Le Cheikh al-Akbar qui le fait souvent dans ses écrits ne discute jamais son authenticité. Il y a eu pourtant à partir surtout de la deuxième moitié du VII^e siècle, donc justement après l'époque du Cheikh al-Akbar et d'al-Balyânî, quand le hadîth s'est trouvé affirmé extérieurement dans sa valeur proprement initiatique, beaucoup de discussions sur son authenticité.

﴿ من عرف نفسه فقد عرف ربه ﴾

193. C'est le hadîth que nous avons déjà cité précédemment : *Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu*.

194. Sur cette *Risâlah al-Ahâdiyyah* et ses traductions, cf. *Science sacrée*, n^{os} 1-2, pp. 104-105, note 4. A propos du premier titre de ce traité, donné par 'Abd al-Hâdî, Michel Vâlsan fait remarquer, dans son *Introduction* à sa traduction inédite, qu'il est inconnu, tout en étant très approprié au sujet de cette *Épître* ; il correspondrait, en arabe, à (*Al*)-*Risâlatu (fi) ma'rifati-r-Rabb bi-ma'rifati-n-nafs*, ce qui relie, une fois encore, la *ma'rifah* au hadîth.

195. Dans une note accompagnant sa traduction, Michel Vâlsan précise que « le terme *nafs* = âme, d'où *nafsa-hu* = “son âme”, “soi-même”, dérive de la racine *nafasa*, “souffler”. On remarquera l'analogie que cela présente avec le terme sanscrit *Atmâ* = le Soi qui, également, dérive d'une racine signifiant “respirer” (cf. en allemand le terme *atem*, “respiration”). D'une façon générale, d'ailleurs, dans beaucoup de langues les termes qui désignent l'“âme” ou l'“esprit” dérivent d'une racine ayant le sens de “souffle”. Cf. les termes grecs *pneuma* et *psyché*, les latins *spiritus* et *anima*, les roumains *suflet* et *inima* (cœur), le slave *dukh*, l'hébreu *ruah* et l'arabe *rûh*. On peut noter aussi qu'en arabe *Nafasu-r-Rahmân*, le “Souffle d'al-Rahmân” est rigoureusement analogue à *Atmâ* en tant que principe de tous les degrés de l'Existence universelle.

Signalons ici à l'occasion un autre hadîth apparenté à celui que commente notre traité : ﴿ Celui qui d'entre vous se connaît le mieux soi-même, c'est lui qui d'entre vous connaît le mieux son Seigneur ﴾ (*A'rafu-kum bi-nafsi-hi a'rafu-kum bi Rabbî-hi*) ﴿ أعرافكم بنفسه أعرافكم بربه ﴾.

A l'appui de ce qu'affirme Michel Vâlsan, nous préciserons qu'un tel lien établi entre ces deux hadîth-s est effectivement attesté, notamment par

Certains l'avaient attribué à *Sayyidnâ* 'Alî, d'autres à Mu'âdh ar-Râzî (mort en 258/872), de sorte que la formule est de toute façon incontestée comme ancienne »¹⁹⁶.

Dans une autre étude, Michel Vâlsan enseigne tout d'abord que la doctrine de la connaissance de soi est exprimée, par le hadîth, comme une relation entre la *nafs* et le *Rabb*, qui « peut être envisagée de plusieurs façons.

1. Comme une relation d'opposition : en connaissant l'âme avec ses imperfections, on connaît le Seigneur avec toutes Ses perfections ; c'est surtout l'acception exotérique, bien qu'elle ait aussi un sens pour la réalisation initiatique elle-même.

2. Comme une relation de causalité et de succession : la connaissance de l'âme est un stade préalable et nécessaire de la Connaissance du Seigneur ; c'est un point de vue initiatique causal.

3. Comme une relation d'identité : la connaissance de l'âme est la connaissance du Seigneur, car l'âme et le Seigneur sont une même réalité ; c'est un point de vue non-causal. L'accent [est mis] non plus sur la connaissance de l'âme, mais sur la connaissance tout court ».

Dans l'*Analyse* qu'il donne de ce même traité, Michel Vâlsan écrit : « avant d'aborder le hadîth dont il doit faire le commentaire, l'ouvrage débute, sous le mode doxologique de la *Huṭbah* habituelle, par un énoncé des idées fondamentales qui doivent intervenir dans l'examen du thème. On a ainsi l'affirmation de l'Unicité (*al-Wahdâniyyah*) et de la Singularité (*al-Fardâniyyah*) divines, conçues comme excluant non pas seulement l'altérité, mais toute distinctivité réelle, toute coexistence et tout processus : identité parfaite entre le Nom et le Nommé, aussi entre les positions

l'Emir 'Abd al-Qâdir, dans son bref *mawqif* 48, qui ajoute une troisième tradition, elle aussi apparentée aux deux premières : ﴿ Je suis plus savant parmi vous au sujet d'Allâh, et celui qui le crains le plus fortement, أشدكم منه خشية، بالله و أشدكم بالله ﴾ (Vol. 1, p. 101).

196. Suyûfî (mort en 911/1505), qui le mentionne dans ses *Ziyâda al-Jâmi' al-Sa'îr*, y a consacré une *Dissertation*, traduite par Michel Vâlsan. M. Chodkiewicz note qu'« il est plus généralement rapporté comme tenu par le premier calife, Abû Bakr, en réponse à la question : “par quoi as-tu connu ton Seigneur ?” » (p. 49 de sa traduction de l'*Épître sur l'Unicité absolue* de Balyânî, Paris, 1982). D'autre part, il rappelle que « pour Ibn 'Arabî le dévoilement (*kashf*) permet aux hommes spirituels de valider certains *hadîth-s* dont l'usage des critères externes habituels conduirait à mettre en cause l'authenticité et, inversement, d'établir le caractère apocryphe de *hadîth-s* dont les savants exotéristes jugent l'authenticité démontrée (*Fut.* I, p. 150) » (*Ibid.*, p. 27 ; cf. aussi *Un Océan sans rivage*, p. 199, n. 80, Paris, 1992).

Le Cheikh al-Akbar cite et commente ce hadîth sous la forme : ﴿ *Man 'arafa nafsahu 'arafa Rabba-hu* ﴾, c'est-à-dire sans *faqad*. Sanq vouloir développer cette question dans le cadre de cet article, nous nous contenterons de signaler toutefois une exception, en *Futûḥât*, Vol. 3, p. 404. Parmi les diverses interprétations de ce hadîth, nous rappellerons celle qui le relie à la doctrine du Seigneur (*Rabb*) et du vassal (*marbûb*) (cf. Claude Addas, *op. cit.*, pp. 170-171).

intelligibles représentées par des couples de Noms divins opposés et complémentaires, comme “le Premier” (*al-Awwal*) et “le Dernier” (*al-Âhir*), “l’Extérieur” (*al-Zâhir*) et “l’Intérieur” (*al-Bâtin*), identité aussi entre la “Préexistence” et le “Maintenant”. Le devenir est inexistant, la contenance de Dieu dans des limites d’incarnation (*hulûl*) impossible, le tout réside dans une identité immuable de toute éternité et pour toute l’éternité. La Connaissance d’Allâh n’est possible qu’en dehors de toute faculté particulière et en dehors de tout “moyen”. Il n’y a que Lui-Même qui Se connaît, et cela signifie à la fois une transcendance absolue et une identité universelle. Ses révélations et Ses messages prophétiques sont des dévoilements de Lui-Même à Lui-Même et par Lui-Même : l’Auteur du Message, le Message même, le Messager et le Destinataire sont une Ipséité unique, qui, sans aucune distinctivité, et en dehors de tout processus réel, agit ineffablement en Elle-Même.

L’entrée en matière se fait par la citation du hadîth. La vérité de la formule « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur » est présentée comme une conséquence immédiate de l’Unicité de l’Existence, et une illustration des vérités énoncées dans le prologue. L’acceptation de ce hadîth dans le sens de l’Identité suprême est appuyée à l’aide d’un deuxième hadîth : ﴿ J’ai connu mon Seigneur par mon Seigneur ﴾^[197]. Celui-ci vérifie en quelque sorte le premier et l’interprète. La loi d’identité universelle et absolue exige qu’il n’y ait pas de “moyen” adéquat de la Connaissance véritable que le But même. L’“âme”, le “soi-même” qui semblait être un instrument ou un intermédiaire de la connaissance ne peut avoir aucune réalité en elle-même. Il ne peut s’agir que de Lui-Même. La démonstration arrive donc à

﴿ عرفت ربي بري ﴾

197. [Cité aussi dans le *Commentaire d’al-Jâmi’ al-sa’îr* de Suyûfî par Munâwî (n° 8860).]

l'affirmation de l'inexistence absolue du “moi” ou de l'être distinctif, et en même temps par une conversion immédiate à l'affirmation de l'Identité absolue : “Tu es Lui et Lui est Toi”. Tu n'existes pas car Tu es Lui. C'est ainsi qu'on transcende la “crise” rationnelle du principe logique de contradiction. »

Nous ne pouvons, dans le cadre de cet article, rapporter l'analyse détaillée de chacune des formules doctrinales du traité, faite par Michel Vâlsan. Nous retiendrons de la partie liminaire de son étude, qui réunit les perspectives métaphysique et initiatique, le passage suivant : « on constate que la thèse fondamentale de l'Unicité existentielle s'est accommodée de plusieurs définitions données à la relation entre l'“âme”, ou le “soi” de l'être, et le Seigneur, ou Allâh. Il y a là une diversité assez notable qui va quelquefois jusqu'à des contradictions manifestes, sous le rapport verbal tout au moins ». Ainsi, nous avons tout d'abord une thèse de pure identité entre l'“âme” et le Seigneur qui s'appuie sur la citation : « tu es Lui et Lui est toi » ; puis une thèse concernant la négation pure et simple de la réalité de l'âme et de sa notion : « tu n'existes absolument pas, tu ne seras jamais ni “par toi-même”, ni “par Lui”, ni “de Lui”, ni “en Lui”, ni “avec Lui” », *etc.*

Les maîtres de la spiritualité et de l'intellectualité enseignent ce qu'est la véritable connaissance de soi. Ainsi, pour Clément d'Alexandrie, « il semble donc bien que la plus grande de toutes les connaissances soit la connaissance de soi-même ; car celui qui se connaît soi-même aura la connaissance de Dieu et, ayant cette connaissance, sera rendu sembla-

Ἦν ἄρα ὡς ἕοικεν πάντων μέγιστον
μαθημάτων τὸ γινῶναι αὐτόν ἑαυτὸν γάρ τις
ἐὰν γινῶ θεὸν εἴσεται θεὸν δὲ εἰδὼς
ἐξομοιωθήσεται θεῷ

ble à Dieu »¹⁹⁸. Celle-ci a été déformée, voire caricaturée, par nombre de conceptions psychologiques modernes, dont celles relatives à l'« introspection », et, désormais, la connaissance de l'âme est limitée à l'étude des phénomènes mentaux. Dans son cours de philosophie, René Guénon enseigne que « ce qui fait l'objet propre d'une science, et par suite son originalité, ce n'est pas précisément qu'elle étudie, d'une façon exclusive, telle ou telle catégorie de choses ou de phénomènes, mais plutôt qu'elle étudie ces choses ou ces phénomènes sous tel point de vue déterminé. Les mêmes phénomènes peuvent ainsi devenir objet de différentes sciences suivant le point de vue sous lequel ils sont envisagés »¹⁹⁹. Il rappelle, plus loin, qu'« il n'est pas vrai que toute science expérimentale soit limitée exclusivement à la connaissance du sensible ; la psychologie a un objet suprasensible, et pourtant elle est bien réellement une science expérimentale ; mais ici, bien entendu, suprasensible n'est nullement synonyme d'intelligible »²⁰⁰. En perdant son caractère traditionnel, le champ d'investigation de la psychologie philosophique et scientifique s'est réduit considérablement. On pourrait dire, d'une certaine façon, que nous sommes passés de la connaissance de l'« âme », du « soi », à l'étude empirique de l'« ego ». Et c'est à cette psychologie expérimentale que René Guénon consacre la première partie de son cours de philosophie. Nous donnons maintenant l'intégralité des deux leçons introductives : la première étudie l'objet de la psychologie ; la seconde traite de la méthode qui convient à cet objet²⁰¹.

198. *Le Pédagogue*, livre III, chap. 1, 1. Nous reprenons la traduction du Père Mondésert et de Chantal Matray, Paris, 1970. L'expression *pánton mágiston mathemáton* pourrait se traduire : « la plus grande de toutes les choses qui sont enseignées » (*máthema* = « ce qui est enseigné » ; cf. aussi le nom d'agent *mathetés* = « disciple »).

199. « Préliminaires », chapitre sur « La classification des sciences », f. 2, p. 3.

200. Chapitre sur la « Définition, division et méthode de la Philosophie », f. 6, p. 2.

201. Les passages communs aux deux manuscrits, comme les ajouts de la deuxième version, sont indiqués entre crochets. On remarquera aussi, d'autre part, la suppression des sous-titres et de divers points mentionnés uniquement comme aide-mémoire dans le premier manuscrit : nous avons désormais affaire à une sorte de « dissertation ».

17

Psychologie.Chapitre I^{er}. - Objet de la psychologie.

Distinction des phénomènes psychologiques
et des phénomènes physiques et physiologiques.

Quand on parle de psychologie, il peut s'agir de deux choses
^{entièrement} différentes, et qu'il est indispensable de bien distinguer tout d'abord :
d'une part, la psychologie métaphysique, c'est-à-dire la ^{connaissance} ~~science~~
de l'âme envisagée en elle-même, dans sa véritable nature, et,
d'autre part, la psychologie dite positive ou ^{véritable} expérimentale, qui
est seulement l'étude des phénomènes mentaux, et qui, par suite,
doit être regardée comme une science de faits au même ^{titre que}
les sciences physiques et physiologiques ; nous n'avons ^{actuellement} ~~pour~~
moment, à nous occuper que de cette dernière.

11 bis

Psychologie.Chapitre I^{er}. - Objet de la psychologie.

Distinction des phénomènes psychologiques
et des phénomènes physiques et physiologiques.

Quand on parle de psychologie,

Le terme de psychologie a été employé pour la première fois
au XVIII^e siècle, par Crocius de Marbourg. La psychologie expé-
rimentale est même d'origine plus récente encore ; sa constitution
comme science distincte ne date que de la fin du XVIII^e siècle, et son
véritable fondateur a été John Locke. Il ne faudrait pas conclure
de là que les questions sur ~~les~~ ^{ce} psychologie étaient en-
tièrement ignorées des anciens, mais seulement qu'elles ne les in-
téressaient pas spécialement, de sorte qu'ils ne les ont envisagés
qu'incidemment en quelque sorte, et sans ignorer le besoin de
les réunir en un corps de doctrine nettement défini.

La première question qui se pose en psychologie

Fac-similé du début de la partie "Psychologie" :
premier manuscrit en haut, la seconde version est en bas.