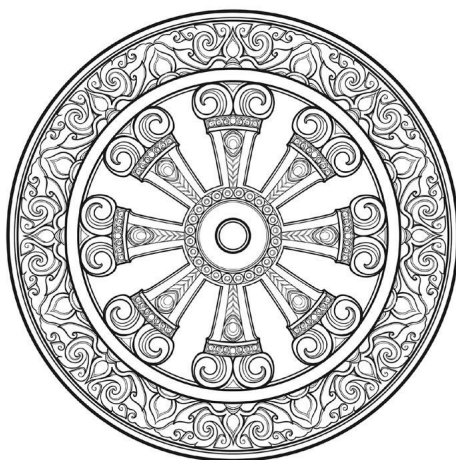


RENÉ GUÉNÉON

L'HOMME
ET SON DEVENIR
SELON LE VÊDÂNTA



L'HOMME
ET SON DEVENIR
SELON LE VÊDÂNTA

Ouvrages du même auteur aux éditions Dervy

Aperçus sur l'ésotérisme chrétien.

Aperçus sur l'Initiation.

Autorité spirituelle et Pouvoir temporel.

L'Erreur spirite.

Les États multiples de l'être.

Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage, tome 1.

Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage, tome 2.

Études sur l'Hindouisme.

Initiation et Réalisation spirituelle.

Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues.

Orient et Occident.

Le Symbolisme de la Croix

Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion.

Autres ouvrages du même auteur

Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme.

Comptes rendus.

La Crise du monde moderne.

L'ésotérisme de Dante.

Formes traditionnelles et Cycles cosmiques.

La Grande Triade.

Mélanges.

La Métaphysique orientale.

Les Principes du Calcul infinitésimal.

Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.

Le Roi du Monde.

Saint Bernard.

Symboles de la Science Sacrée.

Publié pour la première fois en 1925 aux éditions Bossard.

© 2021, Dervy, une marque du groupe Guy Trédaniel.

19, rue Saint-Séverin, 75005 Paris.

ISBN : 979-10-242-0611-0

contact@dervy.fr

www.dervy-medecis.fr

Tous droits de reproduction, traduction ou adaptation réservés pour tous pays.

RENÉ GUÉNON

L'HOMME
ET SON DEVENIR
SELON LE VÊDÂNTA



Éditions Dervy

AVANT-PROPOS

À plusieurs reprises, dans nos précédents ouvrages, nous avons annoncé notre intention de donner une série d'études dans lesquelles nous pourrions, suivant les cas, soit exposer directement certains aspects des doctrines métaphysiques de l'Orient, soit adapter ces mêmes doctrines de la façon qui nous paraîtrait la plus intelligible et la plus profitable, mais en restant toujours strictement fidèle à leur esprit. Le présent travail constitue la première de ces études : nous y prenons comme point de vue central celui des doctrines hindoues, pour des raisons que nous avons eu déjà l'occasion d'indiquer, et plus particulièrement celui du *Vêdânta*, qui est la branche la plus purement métaphysique de ces doctrines ; mais il doit être bien entendu que cela ne nous empêchera point de faire, toutes les fois qu'il y aura lieu, des rapprochements et des comparaisons avec d'autres théories, quelle qu'en soit la provenance, et que, notamment, nous ferons aussi appel aux enseignements des autres branches orthodoxes de la doctrine hindoue dans la mesure où ils viennent, sur certains points, préciser ou compléter ceux du *Vêdânta*. On serait d'autant moins fondé à nous reprocher cette manière de procéder que nos intentions ne sont nullement celles d'un historien ; nous tenons à redire encore expressément, à ce propos, que nous voulons faire œuvre de compréhension, et non d'érudition, et que c'est la vérité des idées qui nous intéresse exclusivement. Si donc nous avons jugé bon de donner ici des références précises, c'est pour des motifs qui n'ont rien de commun avec les préoccupations spéciales des

orientalistes ; nous avons seulement voulu montrer par là que nous n'inventons rien, que les idées que nous exposons ont bien une source traditionnelle, et fournir en même temps le moyen, à ceux qui en seraient capables, de se reporter aux textes dans lesquels ils pourraient trouver des indications complémentaires, car il va sans dire que nous n'avons pas la prétention de faire un exposé absolument complet, même sur un point déterminé de la doctrine.

Quant à présenter un exposé d'ensemble, c'est là une chose tout à fait impossible : ou ce serait un travail interminable, ou il devrait être mis sous une forme tellement synthétique qu'il serait parfaitement incompréhensible pour des esprits occidentaux. De plus, il serait bien difficile d'éviter, dans un ouvrage de ce genre, l'apparence d'une systématisation qui est incompatible avec les caractères les plus essentiels des doctrines métaphysiques ; ce ne serait sans doute qu'une apparence, mais ce n'en serait pas moins inévitablement une cause d'erreurs extrêmement graves, d'autant plus que les Occidentaux, en raison de leurs habitudes mentales, ne sont que trop portés à voir des « systèmes » là même où il ne saurait y en avoir. Il importe de ne pas donner le moindre prétexte à ces assimilations injustifiées dont les orientalistes allemands, en particulier, sont coutumiers ; et mieux vaudrait s'abstenir d'exposer une doctrine que de contribuer à la dénaturer, ne fût-ce que par simple maladresse. Mais il y a heureusement un moyen d'échapper à l'inconvénient que nous venons de signaler : c'est de ne traiter, dans un même exposé, qu'un point ou un aspect plus ou moins défini de la doctrine, sauf à prendre ensuite d'autres points pour en faire l'objet d'autant d'études distinctes. D'ailleurs, ces études ne risqueront jamais de devenir ce que les érudits et les « spécialistes » appellent des « monographies », car les principes fondamentaux n'y seront jamais perdus de vue, et les points secondaires eux-mêmes n'y devront apparaître que comme des applications directes ou indirectes de ces principes dont tout dérive ; dans

l'ordre métaphysique, qui se réfère au domaine de l'Universel, il ne saurait y avoir la moindre place pour la « spécialisation ».

On doit comprendre maintenant pourquoi nous ne prenons comme objet propre de la présente étude que ce qui concerne la nature et la constitution de l'être humain : pour rendre intelligible ce que nous avons à en dire, nous devons forcément aborder d'autres points qui, à première vue, peuvent sembler étrangers à cette question, mais c'est toujours par rapport à celle-ci que nous les envisagerons. Les principes ont, en soi, une portée qui dépasse immensément toute application qu'on en peut faire ; mais il n'en est pas moins légitime de les exposer, dans la mesure où on le peut, à propos de telle ou telle application, et c'est même là un procédé qui a bien des avantages à divers égards. D'autre part, ce n'est qu'en tant qu'on la rattache aux principes qu'une question, quelle qu'elle soit, est traitée métaphysiquement ; c'est ce qu'il ne faut jamais oublier si l'on veut faire de la métaphysique véritable, et non de la « pseudo-métaphysique » à la manière des philosophes européens.

Si nous avons pris le parti d'exposer en premier lieu les questions relatives à l'être humain, ce n'est pas qu'elles aient, du point de vue purement métaphysique, une importance exceptionnelle, car, ce point de vue étant essentiellement dégagé de toutes les contingences, le cas de l'homme n'y apparaît jamais comme un cas privilégié ; mais nous débutons par là parce que ces questions se sont déjà posées au cours de nos précédents travaux, qui nécessitaient à cet égard un complément qu'on trouvera dans celui-ci. L'ordre que nous adopterons pour les études qui viendront ensuite dépendra également des circonstances et sera, dans une large mesure, déterminé par des considérations d'opportunité ; nous croyons utile de le dire dès maintenant, afin que personne ne soit tenté d'y voir une sorte d'ordre hiérarchique, soit quant à l'importance des questions, soit quant à leur dépendance ; ce serait nous prêter une intention que nous n'avons point, mais nous ne savons que trop combien de telles méprises se produisent facilement, et

c'est pourquoi nous nous appliquerons à les prévenir chaque fois que la chose sera en notre pouvoir.

Il est encore un point qui nous importe trop pour que nous le passions sous silence dans ces observations préliminaires, point sur lequel, cependant, nous pensions tout d'abord nous être suffisamment expliqué en de précédentes occasions ; mais nous nous sommes aperçu que tous ne l'avaient pas compris ; il faut donc y insister davantage. Ce point est celui-ci : la connaissance véritable, que nous avons exclusivement en vue, n'a que fort peu de rapports, si même elle en a, avec le savoir « profane » ; les études qui constituent ce dernier ne sont à aucun degré ni à aucun titre une préparation, même lointaine, pour aborder la « Science sacrée », et parfois même elles sont au contraire un obstacle, en raison de la déformation mentale souvent irrémédiable qui est la conséquence la plus ordinaire d'une certaine éducation. Pour des doctrines comme celles que nous exposons, une étude entreprise « de l'extérieur » ne serait d'aucun profit ; il ne s'agit pas d'histoire, nous l'avons déjà dit, et il ne s'agit pas davantage de philologie ou de littérature ; et nous ajouterons encore, au risque de nous répéter d'une façon que certains trouveront peut-être fastidieuse, qu'il ne s'agit pas non plus de philosophie. Toutes ces choses, en effet, font également partie de ce savoir que nous qualifions de « profane » ou d'« extérieur », non par mépris, mais parce qu'il n'est que cela en réalité ; nous estimons n'avoir pas à nous préoccuper de plaire aux uns ou de déplaire aux autres, mais bien de dire ce qui est et d'attribuer à chaque chose le nom et le rang qui lui conviennent normalement. Ce n'est pas parce que la « Science sacrée » a été odieusement caricaturée, dans l'Occident moderne, par des imposteurs plus ou moins conscients, qu'il faut s'abstenir d'en parler et paraître, sinon la nier, du moins l'ignorer ; bien au contraire, nous affirmons hautement, non seulement qu'elle existe, mais que c'est d'elle seule que nous entendons nous occuper. Ceux qui voudront bien se reporter à ce que nous avons dit ailleurs des extravagances des occultistes et des théosophistes comprendront immédiatement que ce dont il s'agit est tout autre chose, et que ces gens ne peuvent, eux aussi,

être à nos yeux que de simples « profanes », et même des « profanes » qui aggravent singulièrement leur cas en cherchant à se faire passer pour ce qu'ils ne sont point, ce qui est d'ailleurs une des principales raisons pour lesquelles nous jugeons nécessaire de montrer l'inanité de leurs prétendues doctrines chaque fois que l'occasion s'en présente à nous.

Ce que nous venons de dire doit aussi faire comprendre que les doctrines dont nous nous proposons de parler se refusent, par leur nature même, à toute tentative de « vulgarisation » ; il serait ridicule de vouloir « mettre à la portée de tout le monde », comme on dit si souvent à notre époque, des conceptions qui ne peuvent être destinées qu'à une élite, et chercher à le faire serait le plus sûr moyen de les déformer. Nous avons expliqué ailleurs ce que nous entendons par l'élite intellectuelle, quel sera son rôle si elle parvient un jour à se constituer en Occident, et comment l'étude réelle et profonde des doctrines orientales est indispensable pour préparer sa formation. C'est en vue de ce travail, dont les résultats ne se feront sans doute sentir qu'à longue échéance, que nous croyons devoir exposer certaines idées pour ceux qui sont capables de se les assimiler, sans jamais leur faire subir aucune de ces modifications et de ces simplifications qui sont le fait des « vulgarisateurs », et qui iraient directement à l'encontre du but que nous nous proposons. En effet, ce n'est pas à la doctrine de s'abaisser et de se restreindre à la mesure de l'entendement borné du vulgaire ; c'est à ceux qui le peuvent de s'élever à la compréhension de la doctrine dans sa pureté intégrale, et ce n'est que de cette façon que peut se former une élite intellectuelle véritable. Parmi ceux qui reçoivent un même enseignement, chacun le comprend et se l'assimile plus ou moins complètement, plus ou moins profondément, suivant l'étendue de ses propres possibilités intellectuelles ; et c'est ainsi que s'opère tout naturellement la sélection sans laquelle il ne saurait y avoir de vraie hiérarchie. Nous avons déjà dit ces choses, mais il était nécessaire de les rappeler avant d'entreprendre un exposé proprement doctrinal ; et il est d'autant moins inutile de les répéter avec insistance qu'elles sont plus étrangères à la mentalité occidentale actuelle.

CHAPITRE PREMIER

GÉNÉRALITÉS SUR LE VÊDÂNTA

Le *Vêdânta*, contrairement aux opinions qui ont cours le plus généralement parmi les orientalistes, n'est ni une philosophie, ni une religion, ni quelque chose qui participe plus ou moins de l'une et de l'autre. C'est une erreur des plus graves que de vouloir considérer cette doctrine sous de tels aspects, et c'est se condamner d'avance à n'y rien comprendre ; c'est là, en effet, se montrer complètement étranger à la vraie nature de la pensée orientale, dont les modes sont tout autres que ceux de la pensée occidentale et ne se laissent pas enfermer dans les mêmes cadres. Nous avons déjà expliqué dans un précédent ouvrage que la religion, si l'on veut garder à ce mot son sens propre, est chose tout occidentale ; on ne peut appliquer le même terme à des doctrines orientales sans en étendre abusivement la signification, à tel point qu'il devient alors tout à fait impossible d'en donner une définition tant soit peu précise. Quant à la philosophie, elle représente aussi un point de vue exclusivement occidental, et d'ailleurs beaucoup plus extérieur que le point de vue religieux, donc plus éloigné encore de ce dont il s'agit présentement ; c'est, comme nous le disions plus haut, un genre de connaissance essentiellement « profane¹ », même quand

1. Il n'y aurait d'exception à faire que pour un sens très particulier, celui de « philosophie hermétique » ; il va sans dire que ce n'est pas ce sens, d'ailleurs à peu près ignoré des modernes, que nous avons en vue présentement.

il n'est pas purement illusoire, et, surtout quand nous considérons ce qu'est la philosophie dans les temps modernes, nous ne pouvons nous empêcher de penser que son absence dans une civilisation n'a rien de particulièrement regrettable. Dans un livre récent, un orientaliste affirmait que « la philosophie est partout la philosophie », ce qui ouvre la porte à toutes les assimilations, y compris celles contre lesquelles lui-même protestait très justement par ailleurs ; ce que nous contestons précisément, c'est qu'il y ait de la philosophie partout ; et nous nous refusons à prendre pour la « pensée universelle », suivant l'expression du même auteur, ce qui n'est en réalité qu'une modalité de pensée extrêmement spéciale. Un autre historien des doctrines orientales, tout en reconnaissant en principe l'insuffisance et l'inexactitude des étiquettes occidentales qu'on prétend imposer à celles-ci, déclarait qu'il ne voyait malgré tout aucun moyen de s'en passer, et en faisait aussi largement usage que n'importe lequel de ses prédécesseurs ; la chose nous a paru d'autant plus étonnante que, en ce qui nous concerne, nous n'avons jamais éprouvé le moindre besoin de faire appel à cette terminologie philosophique, qui, même si elle n'était pas appliquée mal à propos comme elle l'est toujours en pareil cas, aurait encore l'inconvénient d'être assez rebutante et inutilement compliquée. Mais nous ne voulons pas entrer ici dans les discussions auxquelles tout cela pourrait donner lieu ; nous tenions seulement à montrer, par ces exemples, combien il est difficile à certains de sortir des cadres « classiques » où leur éducation occidentale a enfermé leur pensée dès l'origine.

Pour en revenir au *Vêdânta*, nous dirons qu'il faut, en réalité, y voir une doctrine purement métaphysique, ouverte sur des possibilités de conception véritablement illimitées, et qui, comme telle, ne saurait aucunement s'accommoder des bornes plus ou moins étroites d'un système quelconque. Il y a donc sous ce rapport, et sans même aller plus loin, une différence profonde et irréductible, une différence de principe avec tout ce que les Européens désignent sous le nom de philosophie. En effet, l'ambition avouée de toutes les conceptions philosophiques,

surtout chez les modernes, qui poussent à l'extrême la tendance individualiste et la recherche de l'originalité à tout prix qui en est la conséquence, c'est précisément de se constituer en des systèmes définis, achevés, c'est-à-dire essentiellement relatifs et limités de toutes parts ; au fond, un système n'est pas autre chose qu'une conception fermée, dont les bornes plus ou moins étroites sont naturellement déterminées par l'« horizon mental » de son auteur. Or toute systématisation est absolument impossible pour la métaphysique pure, au regard de laquelle tout ce qui est de l'ordre individuel est véritablement inexistant, et qui est entièrement dégagée de toutes les relativités, de toutes les contingences philosophiques ou autres ; il en est nécessairement ainsi, parce que la métaphysique est essentiellement la connaissance de l'Universel, et qu'une telle connaissance ne saurait se laisser enfermer dans aucune formule, si compréhensive qu'elle puisse être.

Les diverses conceptions métaphysiques et cosmologiques de l'Inde ne sont pas, à rigoureusement parler, des doctrines différentes, mais seulement des développements, suivant certains points de vue et dans des directions variées, mais nullement incompatibles, d'une doctrine unique. D'ailleurs, le mot sanskrit *darshana*, qui désigne chacune de ces conceptions, signifie proprement « vue » ou « point de vue », car la racine verbale *drish*, dont il est dérivé, a comme sens principal celui de « voir » ; il ne peut aucunement signifier « système », et, si les orientalistes lui donnent cette acception, ce n'est que par l'effet de ces habitudes occidentales qui les induisent à chaque instant en de fausses assimilations : ne voyant partout que de la philosophie, il est tout naturel qu'ils voient aussi des systèmes partout.

La doctrine unique à laquelle nous venons de faire allusion constitue essentiellement le *Vêda*, c'est-à-dire la Science sacrée et traditionnelle par excellence, car tel est exactement le sens propre de ce terme¹ : c'est le principe et le fondement commun

1. La racine *vid*, d'où dérivent *Vêda* et *vidyâ*, signifie à la fois « voir » (en latin *videre*) et « savoir » (comme dans le grec *oîda*) : la vue est prise comme symbole

de toutes les branches plus ou moins secondaires et dérivées, qui sont ces conceptions diverses dont certains ont fait à tort autant de systèmes rivaux et opposés. En réalité, ces conceptions, tant qu'elles sont d'accord avec leur principe, ne peuvent évidemment se contredire entre elles, et elles ne font au contraire que se compléter et s'éclairer mutuellement ; il ne faut pas voir dans cette affirmation l'expression d'un « syncrétisme » plus ou moins artificiel et tardif, car la doctrine tout entière doit être considérée comme contenue synthétiquement dans le *Vêda*, et cela dès l'origine. La tradition, dans son intégralité, forme un ensemble parfaitement cohérent, ce qui ne veut point dire systématique ; et, comme tous les points de vue qu'elle comporte peuvent être envisagés simultanément aussi bien que successivement, il est sans intérêt véritable de rechercher l'ordre historique dans lequel ils ont pu se développer en fait et être rendus explicites, même si l'on admet que l'existence d'une transmission orale, qui a pu se poursuivre pendant une période d'une longueur indéterminée, ne rend pas parfaitement illusoire la solution qu'on apportera à une question de ce genre. Si l'exposition peut, suivant les époques, se modifier jusqu'à un certain point dans sa forme extérieure pour s'adapter aux circonstances, il n'en est pas moins vrai que le fond reste toujours rigoureusement le même, et que ces modifications extérieures n'atteignent et n'affectent en rien l'essence de la doctrine.

L'accord d'une conception d'ordre quelconque avec le principe fondamental de la tradition est la condition nécessaire et suffisante de son orthodoxie, laquelle ne doit nullement être conçue en mode religieux ; il faut insister sur ce point pour éviter toute erreur d'interprétation, parce que, en Occident, il n'est généralement question d'orthodoxie qu'au seul point de vue religieux. En ce qui concerne la métaphysique et tout ce qui en procède plus

de la connaissance, dont elle est l'instrument principal dans l'ordre sensible ; et ce symbolisme est transporté jusque dans l'ordre intellectuel pur, où la connaissance est comparée à une « vue intérieure », ainsi que l'indique l'emploi de mots comme celui d'« intuition » par exemple.

ou moins directement, l'hétérodoxie d'une conception n'est pas autre chose, au fond, que sa fausseté, résultant de son désaccord avec les principes essentiels ; comme ceux-ci sont contenus dans le *Vêda*, il en résulte que c'est l'accord avec le *Vêda* qui est le critérium de l'orthodoxie. L'hétérodoxie commence donc là où commence la contradiction, volontaire ou involontaire, avec le *Vêda* ; elle est une déviation, une altération plus ou moins profonde de la doctrine, déviation qui, d'ailleurs, ne se produit généralement que dans des écoles assez restreintes, et qui peut ne porter que sur des points particuliers, parfois d'importance très secondaire, d'autant plus que la puissance qui est inhérente à la tradition a pour effet de limiter l'étendue et la portée des erreurs individuelles, d'éliminer celles qui dépassent certaines bornes, et, en tout cas, de les empêcher de se répandre et d'acquiescer une autorité véritable. Là même où une école partiellement hétérodoxe est devenue, dans une certaine mesure, représentative d'un *darshana*, comme l'école atomiste pour le *Vaishêshika*, cela ne porte pas atteinte à la légitimité de ce *darshana* en lui-même, et il suffit de le ramener à ce qu'il a de vraiment essentiel pour demeurer dans l'orthodoxie. À cet égard, nous ne pouvons mieux faire que de citer, à titre d'indication générale, ce passage du *Sânkhya-Pravachana-Bhâshya* de Vijnâna-Bhikshu : « Dans la doctrine de Kanâda (le *Vaishêshika*) et dans le *Sânkhya* (de Kapila), la partie qui est contraire au *Vêda* doit être rejetée par ceux qui adhèrent strictement à la tradition orthodoxe ; dans la doctrine de Jaimini et celle de Vyâsa (les deux *Mîmânsâs*), il n'est rien qui ne s'accorde avec les Écritures (considérées comme la base de cette tradition). »

Le nom de *Mîmânsâ*, dérivé de la racine verbale *man*, « penser », à la forme itérative, indique l'étude réfléchie de la Science sacrée : c'est le fruit intellectuel de la méditation du *Vêda*. La première *Mîmânsâ* (*Pûrva-Mîmânsâ*) est attribuée à Jaimini ; mais nous devons rappeler à ce propos que les noms qui sont ainsi attachés à la formulation des divers *darshanâs* ne peuvent aucunement être rapportés à des individualités précises : ils sont

employés symboliquement pour désigner de véritables « agrégats intellectuels », constitués en réalité par tous ceux qui se livrèrent à une même étude au cours d'une période dont la durée n'est pas moins indéterminée que l'origine. La première *Mîmânsâ* est appelée aussi *Karma-Mîmânsâ* ou *Mîmânsâ* pratique, c'est-à-dire concernant les actes, et plus particulièrement l'accomplissement des rites ; le mot *karma*, en effet, a un double sens : au sens général, c'est l'action sous toutes ses formes ; au sens spécial et technique, c'est l'action rituelle, telle qu'elle est prescrite par le *Vêda*. Cette *Mîmânsâ* pratique a pour but, comme le dit le commentateur Somanâtha, de « déterminer d'une façon exacte et précise le sens des Écritures », mais surtout en tant que celles-ci renferment des préceptes, et non sous le rapport de la connaissance pure ou *jñâna*, laquelle est souvent mise en opposition avec *karma*, ce qui correspond précisément à la distinction des deux *Mîmânsâs*.

La seconde *Mîmânsâ* (*Uttara-Mîmânsâ*) est attribuée à Vyâsa, c'est-à-dire à l'« entité collective » qui mit en ordre et fixa définitivement les textes traditionnels constituant le *Vêda* même ; et cette attribution est particulièrement significative, car il est aisé de voir qu'il s'agit ici, non d'un personnage historique ou légendaire, mais bien d'une véritable « fonction intellectuelle », qui est même ce qu'on pourrait appeler une fonction permanente, puisque Vyâsa est désigné comme l'un des sept *Chirajîvîs*, littéralement « êtres doués de longévité », dont l'existence n'est point limitée à une époque déterminée¹. Pour caractériser la seconde *Mîmânsâ* par rapport à la première, on peut la regarder comme la *Mîmânsâ* de l'ordre purement intellectuel et contemplatif ; nous ne pouvons dire *Mîmânsâ* théorique, par symétrie avec la *Mîmânsâ* pratique, parce que cette dénomination prêterait à une

1. On rencontre quelque chose de semblable dans d'autres traditions : ainsi, dans le Taoïsme, il est question de huit « Immortels » ; ailleurs, c'est *Melki-Tsedeq* « qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie » (saint Paul, Épître aux Hébreux, VII, 3) ; et il serait sans doute facile de trouver encore d'autres rapprochements du même genre.

équivoque. En effet, si le mot « théorie » est bien, étymologiquement, synonyme de contemplation, il n'en est pas moins vrai que, dans le langage courant, il a pris une acception beaucoup plus restreinte ; or, dans une doctrine qui est complète au point de vue métaphysique, la théorie, entendue dans cette acception ordinaire, ne se suffit pas à elle-même, mais est toujours accompagnée ou suivie d'une « réalisation » correspondante, dont elle n'est en somme que la base indispensable, et en vue de laquelle elle est ordonnée tout entière, comme le moyen en vue de la fin.

La seconde *Mîmânsâ* est encore appelée *Brahma-Mîmânsâ*, comme concernant essentiellement et directement la « Connaissance Divine » (*Brahma-Vidyâ*) ; c'est elle qui constitue à proprement parler le *Vêdânta*, c'est-à-dire, suivant la signification étymologique de ce terme, la « fin du *Vêda* », se basant principalement sur l'enseignement contenu dans les *Upanishads*. Cette expression de « fin du *Vêda* » doit être entendue au double sens de conclusion et de but ; en effet, d'une part, les *Upanishads* forment la dernière partie des textes védiques, et, d'autre part, ce qui y est enseigné, dans la mesure du moins où il peut l'être, est le but dernier et suprême de la connaissance traditionnelle tout entière, dégagée de toutes les applications plus ou moins particulières et contingentes auxquelles elle peut donner lieu dans des ordres divers : c'est dire, en d'autres termes, que nous sommes, avec le *Vêdânta*, dans le domaine de la métaphysique pure.

Les *Upanishads*, faisant partie intégrante du *Vêda*, sont une des bases mêmes de la tradition orthodoxe, ce qui n'a pas empêché certains orientalistes, tels que Max Müller, de prétendre y découvrir « les germes du Bouddhisme », c'est-à-dire de l'hétérodoxie ; une telle affirmation est manifestement une contradiction dans les termes, et il serait assurément difficile de pousser plus loin l'incompréhension. On ne saurait trop insister sur le fait que ce sont les *Upanishads* qui représentent ici la tradition primordiale et fondamentale, et qui, par conséquent, constituent le *Vêdânta* même dans son essence ; il résulte de là que, en cas

de doute sur l'interprétation de la doctrine, c'est toujours à l'autorité des *Upanishads* qu'il faudra s'en rapporter en dernier ressort. Les enseignements principaux du *Vêdânta*, tels qu'ils se dégagent expressément des *Upanishads*, ont été coordonnés et formulés synthétiquement dans une collection d'aphorismes portant les noms de *Brahma-Sûtras* et de *Shârîraka-Mîmânsâ*¹ ; l'auteur de ces aphorismes, qui est appelé Bâdarâyana et Krishna-Dwaipâyana, est identifié à Vyâsa. Il importe de remarquer que les *Brahma-Sûtras* appartiennent à la classe d'écrits traditionnels appelée *Smriti*, tandis que les *Upanishads*, comme tous les autres textes védiques, font partie de la *Shruti* ; or l'autorité de la *Smriti* est dérivée de celle de la *Shruti* sur laquelle elle se fonde. La *Shruti* n'est pas une « révélation » au sens religieux et occidental de ce mot, comme le voudraient la plupart des orientalistes, qui, là encore, confondent les points de vue les plus différents ; mais elle est le fruit d'une inspiration directe, de sorte que c'est par elle-même qu'elle possède son autorité propre. « La *Shruti*, dit Shankarâchârya, sert de perception directe (dans l'ordre de la connaissance transcendante), car, pour être une autorité, elle est nécessairement indépendante de toute autre autorité ; et la *Smriti* joue un rôle analogue à celui de l'induction, puisqu'elle aussi tire son autorité d'une autorité autre qu'elle-même². » Mais, pour qu'on ne se méprenne pas sur la signification de l'analogie ainsi indiquée entre la connaissance transcendante et la connaissance sensible, il est nécessaire d'ajouter qu'elle doit, comme toute véritable analogie, être appliquée en sens inverse³ : tandis que l'induction s'élève au-

1. Le terme *Shârîraka* a été interprété par Râmânûja, dans son commentaire (*Shrî-Bhâshya*) sur les *Brahma-Sûtras*, 1^{er} Adhyâya, 1^{er} Pâda, sûtra 13, comme se rapportant au « Suprême Soi » (*Paramâtmâ*), qui est en quelque sorte « incorporé » (*shârîra*) en toutes choses.

2. La perception (*pratyaksha*) et l'induction ou l'inférence (*anumāna*) sont, suivant la logique hindoue, les deux « moyens de preuve » (*pramānas*) qui peuvent être employés légitimement dans le domaine de la connaissance sensible.

3. Dans la tradition hermétique, le principe de l'analogie est exprimé par cette phrase de la *Table d'Émeraude* : « Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut,

dessus de la perception sensible et permet de passer à un degré supérieur, c'est au contraire la perception directe ou l'inspiration qui, dans l'ordre transcendant, atteint seule le principe même, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus élevé, et dont il n'y a plus ensuite qu'à tirer les conséquences et les applications diverses. On peut dire encore que la distinction entre *Shruti* et *Smriti* équivaut, au fond, à celle de l'intuition intellectuelle immédiate et de la conscience réfléchie ; si la première est désignée par un mot dont le sens primitif est « audition », c'est précisément pour marquer son caractère intuitif, et parce que le son a, suivant la doctrine cosmologique hindoue, le rang primordial parmi les qualités sensibles. Quant à la *Smriti*, le sens primitif de son nom est « mémoire » ; en effet, la mémoire, n'étant qu'un reflet de la perception, peut être prise pour désigner, par extension, tout ce qui présente le caractère d'une connaissance réfléchie ou discursive, c'est-à-dire indirecte ; et, si la connaissance est symbolisée par la lumière comme elle l'est le plus habituellement, l'intelligence pure et la mémoire, ou encore la faculté intuitive et la faculté discursive, pourront être représentées respectivement par le soleil et la lune ; ce symbolisme, sur lequel nous ne pouvons nous étendre ici, est d'ailleurs susceptible d'applications multiples¹.

Les *Brahma-Sûtras*, dont le texte est d'une extrême concision, ont donné lieu à de nombreux commentaires, dont les plus importants sont ceux de Shankarâchârya et de Râmânûja ; ceux-ci sont strictement orthodoxes l'un et l'autre, de sorte qu'il ne faut pas s'exagérer la portée de leurs divergences apparentes,

et ce qui est en haut est comme ce qui est en bas » ; mais, pour comprendre cette formule et l'appliquer correctement, il faut la rapporter au symbole du « Sceau de Salomon », formé de deux triangles qui sont disposés en sens inverse l'un de l'autre.

1. Il y a des traces de ce symbolisme jusque dans le langage : ce n'est pas sans motif que, notamment, une même racine *man* ou *men* a servi, dans des langues diverses, à former de nombreux mots qui désignent à la fois la lune, la mémoire, le « mental » ou la pensée discursive, et l'homme lui-même en tant qu'être spécifiquement « rationnel ».

qui, au fond, sont plutôt de simples différences d'adaptation. Il est vrai que chaque école est assez naturellement inclinée à penser et à affirmer que son propre point de vue est le plus digne d'attention et, sans exclure les autres, doit prévaloir sur eux ; mais, pour résoudre la question en toute impartialité, il suffit d'examiner ces points de vue en eux-mêmes et de reconnaître jusqu'où s'étend l'horizon que chacun d'eux permet d'embrasser ; il va de soi, d'ailleurs, qu'aucune école ne peut prétendre représenter la doctrine d'une façon totale et exclusive. Or il est très certain que le point de vue de Shankarâchârya est plus profond et va plus loin que celui de Râmânûja ; on peut du reste le prévoir déjà en remarquant que le premier est de tendance shivaïte, tandis que le second est nettement vishnuïte. Une singulière discussion a été soulevée par M. Thibaut, qui a traduit en anglais les deux commentaires : il prétend que celui de Râmânûja est plus fidèle à l'enseignement des *Brahma-Sûtras*, mais il reconnaît en même temps que celui de Shankarâchârya est plus conforme à l'esprit des *Upanishads*. Pour pouvoir soutenir une telle opinion, il faut évidemment admettre qu'il existe des différences doctrinales entre les *Upanishads* et les *Brahma-Sûtras* ; mais, même s'il en était effectivement ainsi, c'est l'autorité des *Upanishads* qui devrait l'emporter, ainsi que nous l'expliquions précédemment, et la supériorité de Shankarâchârya se trouverait établie par là, bien que ce ne soit probablement pas l'intention de M. Thibaut, pour qui la question de la vérité intrinsèque des idées ne semble guère se poser. En réalité, les *Brahma-Sûtras*, se fondant directement et exclusivement sur les *Upanishads*, ne peuvent aucunement s'en écarter ; leur brièveté seule, les rendant quelque peu obscurs quand on les isole de tout commentaire, peut faire excuser ceux qui croient y trouver autre chose qu'une interprétation autorisée et compétente de la doctrine traditionnelle. Ainsi, la discussion est réellement sans objet, et tout ce que nous pouvons en retenir, c'est la constatation que Shankarâchârya a dégagé et développé plus complètement ce qui est essentiellement contenu dans les

Upanishads ; son autorité ne peut être contestée que par ceux qui ignorent le véritable esprit de la tradition hindoue orthodoxe, et dont l'opinion, par conséquent, ne saurait avoir la moindre valeur à nos yeux ; c'est donc, d'une façon générale, son commentaire que nous suivrons de préférence à tout autre.

Pour compléter ces observations préliminaires, nous devons encore faire remarquer, bien que nous l'ayons déjà expliqué ailleurs, qu'il est inexact de donner à l'enseignement des *Upanishads*, comme certains l'ont fait, la dénomination de « Brâhmanisme ésotérique ». L'impropriété de cette expression provient surtout de ce que le mot « ésotérisme » est un comparatif, et que son emploi suppose nécessairement l'existence corrélatrice d'un « exotérisme » ; or une telle division ne peut être appliquée au cas dont il s'agit. L'exotérisme et l'ésotérisme, envisagés, non pas comme deux doctrines distinctes et plus ou moins opposées, ce qui serait une conception tout à fait erronée, mais comme les deux faces d'une même doctrine, ont existé dans certaines écoles de l'antiquité grecque ; on les retrouve aussi très nettement dans l'Islamisme ; mais il n'en est pas de même dans les doctrines plus orientales. Pour celles-ci, on ne pourrait parler que d'une sorte d'« ésotérisme naturel », qui existe inévitablement en toute doctrine, et surtout dans l'ordre métaphysique, où il importe de faire toujours la part de l'inexprimable, qui est même ce qu'il y a de plus essentiel, puisque les mots et les symboles n'ont en somme pour raison d'être que d'aider à le concevoir, en fournissant des « supports » pour un travail qui ne peut être que strictement personnel. À ce point de vue, la distinction de l'exotérisme et de l'ésotérisme ne serait pas autre chose que celle de la « lettre » et de l'« esprit » ; et l'on pourrait aussi l'appliquer à la pluralité de sens plus ou moins profonds que présentent les textes traditionnels ou, si l'on préfère, les Écritures sacrées de tous les peuples. D'autre part, il va de soi que le même enseignement doctrinal n'est pas compris au même degré par tous ceux qui le reçoivent ; parmi ceux-ci, il en est donc qui, en un certain sens, pénètrent l'ésotérisme, tandis que d'autres

s'en tiennent à l'exotérisme parce que leur horizon intellectuel est plus limité ; mais ce n'est pas de cette façon que l'entendent ceux qui parlent de « Brâhmanisme ésotérique ». En réalité, dans le Brâhmanisme, l'enseignement est accessible, dans son intégralité, à tous ceux qui sont intellectuellement « qualifiés » (*adhikârîs*), c'est-à-dire capables d'en retirer un bénéfice effectif ; et, s'il y a des doctrines réservées à une élite, c'est qu'il ne saurait en être autrement là où l'enseignement est distribué avec discernement et selon les capacités réelles de chacun. Si l'enseignement traditionnel n'est point ésotérique au sens propre de ce mot, il est véritablement « initiatique », et il diffère profondément, par toutes ses modalités, de l'instruction « profane » sur la valeur de laquelle les Occidentaux modernes s'illusionnent singulièrement ; c'est ce que nous avons déjà indiqué en parlant de la « Science sacrée » et de l'impossibilité de la « vulgariser ».

Cette dernière remarque en amène une autre : en Orient, les doctrines traditionnelles ont toujours l'enseignement oral pour mode de transmission régulière, et cela même dans le cas où elles ont été fixées dans des textes écrits ; il en est ainsi pour des raisons très profondes, car ce ne sont pas seulement des mots qui doivent être transmis, mais c'est surtout la participation effective à la tradition qui doit être assurée. Dans ces conditions, il ne signifie rien de dire, comme Max Müller et d'autres orientalistes, que le mot *Upanishad* désigne la connaissance obtenue « en s'asseyant aux pieds d'un précepteur » ; cette dénomination, si tel en était le sens, conviendrait indistinctement à toutes les parties du *Vêda* ; et d'ailleurs c'est là une interprétation qui n'a jamais été proposée ni admise par aucun Hindou compétent. En réalité, le nom des *Upanishads* indique qu'elles sont destinées à détruire l'ignorance en fournissant les moyens d'approcher de la Connaissance suprême ; et, s'il n'est question que d'approcher de celle-ci, c'est qu'en effet elle est rigoureusement incommunicable dans son essence, de sorte que nul ne peut l'atteindre autrement que par soi-même.

Une autre expression qui nous semble encore plus malencontreuse que celle de « Brâhmanisme ésotérique », c'est celle de « théosophie brâhmanique », qui a été employée par M. Oltramare ; et celui-ci, d'ailleurs, avoue lui-même qu'il ne l'a pas adoptée sans hésitation, parce qu'elle semble « légitimer les prétentions des théosophes occidentaux » à se recommander de l'Inde, prétentions qu'il reconnaît mal fondées. Il est vrai qu'il faut éviter en effet tout ce qui risque d'entretenir certaines confusions des plus fâcheuses ; mais il y a encore d'autres raisons plus graves et plus décisives de ne pas admettre la dénomination proposée. Si les prétendus théosophes dont parle M. Oltramare ignorent à peu près tout des doctrines hindoues et ne leur ont emprunté que des mots qu'ils emploient à tort et à travers, ils ne se rattachent pas davantage à la véritable théosophie, même occidentale ; et c'est pourquoi nous tenons à distinguer soigneusement « théosophie » et « théosophisme ». Mais, laissant de côté le théosophisme, nous dirons qu'aucune doctrine hindoue, ou même plus généralement aucune doctrine orientale, n'a avec la théosophie assez de points communs pour qu'on puisse lui donner le même nom ; cela résulte immédiatement du fait que ce vocable désigne exclusivement des conceptions d'inspiration mystique, donc religieuse, et même spécifiquement chrétienne. La théosophie est chose proprement occidentale ; pourquoi vouloir appliquer ce même mot à des doctrines pour lesquelles il n'est pas fait, et auxquelles il ne convient pas beaucoup mieux que les étiquettes des systèmes philosophiques de l'Occident ? Encore une fois, ce n'est pas de religion qu'il s'agit ici, et, par suite, il ne peut pas plus y être question de théosophie que de théologie ; ces deux termes, d'ailleurs, ont commencé par être à peu près synonymes, bien qu'ils en soient arrivés, pour des raisons purement historiques, à prendre des acceptions fort différentes¹. On nous objectera peut-être

1. Une remarque semblable pourrait être faite pour les mots « astrologie » et « astronomie », qui étaient primitivement synonymes, et dont chacun, chez les Grecs, désignait à la fois ce que l'un et l'autre ont ensuite désigné séparément.

que nous avons nous-même employé plus haut l'expression de « Connaissance Divine », qui est en somme équivalente à la signification primitive des mots « théosophie » et « théologie » ; cela est vrai, mais, tout d'abord, nous ne pouvons pas envisager ces derniers en ne tenant compte que de leur seule étymologie, car ils sont de ceux pour lesquels il est devenu tout à fait impossible de faire abstraction des changements de sens qu'un trop long usage leur a fait subir. Ensuite, nous reconnaissons très volontiers que cette expression de « Connaissance Divine » elle-même n'est pas parfaitement adéquate ; mais nous n'en avons pas de meilleure à notre disposition pour faire comprendre de quoi il s'agit, étant donné l'inaptitude des langues européennes à exprimer les idées purement métaphysiques ; et d'ailleurs nous ne pensons pas qu'il y ait de sérieux inconvénients à l'employer, dès lors que nous prenons soin d'avertir qu'on ne doit pas y attacher la nuance religieuse qu'elle aurait presque inévitablement si elle était rapportée à des conceptions occidentales. Malgré cela, il pourrait encore subsister une équivoque, car le terme sanskrit qui peut être traduit le moins inexactement par « Dieu » n'est pas *Brahma*, mais *Īshwara* ; seulement, l'emploi de l'adjectif « divin », même dans le langage ordinaire, est moins strict, plus vague peut-être, et ainsi se prête mieux que celui du substantif dont il dérive à une transposition comme celle que nous effectuons ici. Ce qu'il faut retenir, c'est que des termes tels que « théologie » et « théosophie », même pris étymologiquement et en dehors de toute intervention du point de vue religieux, ne pourraient se traduire en sanskrit que par *Īshwara-Vidyâ* ; au contraire, ce que nous rendons approximativement par « Connaissance Divine », quand il s'agit du *Vêdânta*, c'est *Brahma-Vidyâ*, car le point de vue de la métaphysique pure implique essentiellement la considération de *Brahma* ou du Principe Suprême, dont *Īshwara* ou la « Personnalité Divine » n'est qu'une détermination en tant que principe de la manifestation universelle et par rapport à celle-ci. La considération d'*Īshwara* est donc déjà un point de vue relatif : c'est la plus haute des relativités, la première de

toutes les déterminations, mais il n'en est pas moins vrai qu'il est « qualifié » (*saguna*), et « conçu distinctivement » (*savishêsha*), tandis que *Brahma* est « non-qualifié » (*nirguna*), « au-delà de toute distinction » (*nirvishêsha*), absolument inconditionné, et que la manifestation universelle tout entière est rigoureusement nulle au regard de Son Infinité. Métaphysiquement, la manifestation ne peut être envisagée que dans sa dépendance à l'égard du Principe Suprême, et à titre de simple « support » pour s'élever à la Connaissance transcendante, ou encore, si l'on prend les choses en sens inverse, à titre d'application de la Vérité principale ; dans tous les cas, il ne faut voir, dans ce qui s'y rapporte, rien de plus qu'une sorte d'« illustration » destinée à rendre plus aisée la compréhension du « non-manifesté », objet essentiel de la métaphysique, et à permettre ainsi, comme nous le disions en interprétant la dénomination des *Upanishads*, d'approcher de la Connaissance par excellence¹.

1. Pour plus de détails sur toutes les considérations préliminaires que nous avons dû nous borner à indiquer assez sommairement dans ce chapitre, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à notre *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, dans laquelle nous nous sommes proposé de traiter précisément ces questions d'une façon plus particulière.