

Source:

http://www.frithjofschuon.info/francais/library/books_articles.aspx

LA COMPASSION INTELLECTIVE

MARK PERRY

Suis-moi et laisse les morts
enterrer leurs morts. (Mt 8 : 22)

Le sage parfait est un misanthrope. On ajoutera, sans vouloir abuser du paradoxe, que s'il doit mépriser les hommes ce n'est jamais que par amour de l'homme en soi. Pour recourir à une métaphore on dira que, puisqu'il porte les hommes comme des étoiles en son sein, il regrette le jour où ceux-ci sont devenus comme des pierres¹. Son amour est comme l'alchimie qui méprise les scories au bénéfice du joyau emprisonné ; par ravissement pour le papillon, il se désintéresse de la larve. Mais cet amour, dont l'âpreté est toute extérieure et qui n'est que l'envers de son intime douceur², reste incompris des hommes qui s'entêtent, avec le manque d'imagination propre à leur auto-complaisance, à se considérer comme des pierres et non comme des étoiles, à s'accommoder de leur statut de larve en oubliant ou en refusant leur destin de papillons. A l'encontre de son devoir ontologique, l'homme préfère s'abaisser ou vivre en dessous de sa possibilité immortelle car cela lui évite, bien illusoirement, de se dépasser moralement. En revanche, cette équation est à inverser lorsque la prétention s'en mêle, car alors, par vanité, il voudra bien croire qu'il est meilleur qu'il ne l'est réellement.

Ces propos sont issus d'une remarque que Frithjof Schuon me fit alors que j'avais tout juste vingt ans. Pensant me faire l'écho averti de ses pensées, je laissai échapper, avec l'irréfléchie présomption que peut avoir un jeune homme, qu'au fond, j'estimais être un misanthrope. Se tournant vers moi avec la subite intensité d'une rafale de vent, témoignant de cette permanente absoluité de son être, Schuon tonna que je n'avais aucune idée

1. Dans la Bible, la femme de Lot, pour s'être momentanément détournée de la grâce par curiosité mondaine, est transformée en une colonne de sel, symbole du durcissement consécutif à la curiosité mondaine, le péché d'extériorité. Le Coran aussi parle du cœur de l'homme comme étant même plus dur que la pierre.

2. De même, le soleil à la fois brûle et guérit. Dans le Coran nous lisons : « ... Alors sera érigé entre eux un mur (*sûr* = *barzakh*) qui aura une porte ; le côté intérieur contiendra la Miséricorde, et du côté extérieur sera le Châtiment » (Sourate *Le Fer*, 13).

de ce que signifiait être un misanthrope, mais il m'assura que lui, par contre, était un vrai misanthrope. Foudroyé, et encore inconscient de la prétention de mes propos auxquels, novice en charité, je n'avais aucun droit, je réfléchis longuement sur le sens de la salutaire gifle verbale que j'avais reçue ce jour-là et que je ressentis comme un de ces coups de bâton, censés réveiller l'âme, qu'administrent parfois les maîtres Zen de l'école *Rinzaï*. Qui n'a pas vécu la sainte colère d'un vrai guide spirituel ne devinera que difficilement ce que peut être l'effet thérapeutique d'une telle expérience qui peut être également mal reçue si le disciple n'en retient que la blessure d'amour propre. Pour ma part, ce fut l'occasion d'un nouveau départ. Quelques trente ans plus tard, cet article en est l'un des fruits.

On a parfois reproché à Frithjof Schuon d'être blessant ou trop dur ou sévère – considérations qui, en somme, reviendraient à supposer qu'il pouvait être injuste ou manquer de charité, ce qui est foncièrement impossible pour un vrai saint dont la mission en ce « bas monde » implique toujours un sacrifice absolu, puisqu'il ne s'y trouve exclusivement que pour le bienfait des autres : « Le sage n'a presque pas de vie personnelle parce que ce qu'il est en lui-même, il doit le donner » a-t-il écrit dans une de ses poésies. C'est ce qu'oublie, par commodité, ceux qui veulent le réduire à des dimensions trop humaines³. D'autres trouvaient même qu'il avait un caractère difficile. Mais que cherchaient-ils ? Quelle est l'image du sage qu'ils se faisaient ? Et, pour parler franc, quelle était donc l'image qu'ils se faisaient d'eux-mêmes pour mériter les égards qu'ils estimaient implicitement leur être dûs de la part d'un phénomène humain hors pair comme Schuon ? Rencontrer une nature de l'envergure royale d'un Charlemagne ou d'un Red Cloud n'est pas propice au bavardage ou à la

3. Cela ne veut pas dire qu'il faille pratiquer un sublimisme gratuit à son égard, et lui interdire une marge humaine. Ce qu'il faut retenir c'est qu'il représente non un phénomène artificiellement surhumain qui serait miraculeusement affranchi des servitudes humaines, mais un modèle humain très supérieur, doué de dons charismatiques, qui, en même temps, est le véhicule de grâces supra-terrestres. Mais celles-ci n'abolissent pas la contingence terrestre dans laquelle il se manifeste tout en demeurant moralement indemne. S'il ne peut échapper aux maux humains, comme les vexations ou la maladie, il est par contre incorruptible au niveau de l'âme, et cela inconditionnellement. Schuon répondait impeccablement à ces critères, pour dire le moins. A ce titre, nous sommes en droit d'ajouter qu'il est dit dans certaines écritures sacrées des Indes (le *Bhaktirasamritasindhubinduh*, texte vaishnava) que l'un des dix péchés contre Dieu est de supposer que le gourou n'est qu'un être humain comme d'autres. Et, ces écritures précisent, il s'agit d'un péché pour lequel il n'y a pas de pardon.

familiarité. D'ailleurs, un maître spirituel qui n'incommoder pas le disciple ne vaut pas grand chose. Au préalable, il nous semble utile, si l'on veut saisir une dimension-clé de la nature schuonienne, de situer l'insolite dilemme que pose la présence d'un sage parmi les hommes, comme tombé du Ciel *in partibus infidelium* et, surtout, dans le cas particulier de Schuon, d'un être à la mentalité noblement médiévale, ou « ancienne » et farouchement altière des grands chefs nomades, isolé au cœur d'une époque en proie à la gangrène du relativisme, du démocratisme et du psychologisme – trois fléaux qui se conjuguent pour détruire le sens de l'absolu propre à l'homme normal, c'est-à-dire créé à l'image de Dieu – et chez qui se combinaient la qualité d'un prêtre et d'un roi, d'un saint et d'un héros. Schuon est très probablement le premier maître spirituel d'une telle dimension⁴ qui ait dû s'accommoder d'un cadre non-traditionnel ou, plutôt, anti-traditionnel, ce qui rendit sa tâche de restituer les âmes à leur nature originelle presque surhumaine. Il nous confia une fois qu'à d'autres époques un maître pouvait initier un disciple, lui conférer un *mantram*, donc une formule sacrée ou un Nom divin, et s'attendre – en raison de l'homogénéité du cadre traditionnel qui garantissait une homogénéité psychique suffisante – à ce que le disciple en récolte les bienfaits assez rapidement. C'est dire que, moyennant des qualifications normales, ce dernier était apte à suivre une évolution spirituelle conséquente et non seulement partielle, comme c'est trop souvent le cas chez les hommes lésés et fissurés de l'âge moderne chez qui mondanité et spiritualité peuvent se côtoyer quasi indéfiniment, chaque dimension opérant comme séparée par une cloison étanche, ce qui donne lieu à de très étranges combinaisons psychologiques que Schuon estimait être une aberration propre à notre époque. L'antidote, au niveau existentiel, réside dans le double message de beauté et d'héroïsme que Schuon enseignait et démontrait par son exemple personnel. Si l'on peut affirmer que la doctrine, ou la vérité, suffit en

4. Nous ne disons pas qu'il n'y ait pas eu d'autres maîtres à notre époque, mais simplement que ceux-ci bénéficiaient d'un cadre encore suffisamment traditionnel. Et nous n'ignorons non plus le fait qu'il y a eu des saints qui apparurent et peuvent apparaître au sein même de la civilisation moderne, tel un Padre Pio ou une Lilian Staveley. Mais, à notre connaissance, Schuon – qui est un phénomène gnostique à placer dans la lignée d'un Platon ou d'un Shankara – était le seul à allier une connaissance intégrale à la fois du sacré et de la déviation du modernisme, tout en étant un maître spirituel. A un certain titre, il est clair que René Guénon, mis à part son personnage un peu sphinx qui oblige à quelques réserves, en fut un précurseur providentiel ; mais il n'était pas – de son propre aveu – un psychopompe.

principe à tout guérir, il faut ajouter que la beauté – à la fois de l'âme et du cadre – alliée à l'héroïsme moral forment le précipité existentiel d'une doctrine correctement assimilée : connaître la Vérité, c'est la vivre. « Connaître, c'est être » écrit Schuon.

Mais revenons à notre propos initial. Par myopie ou par arrogance, ou tout simplement par naïveté, la plupart des hommes désirent être aimés pour ce qu'ils sont, bon gré mal gré, non pas pour ce qu'ils devraient ou pourraient être. De là résulte la tentation de se laisser aller à la familiarité avec ses semblables, une façon de se comporter qui cultive la superficialité, voire la trivialité. En fait, une des caractéristiques marquantes d'une société dégénéréscente est la tendance qu'ont les hommes à entraîner les autres comme complices de leur subjectivité, au mépris de ce que serait un comportement idéal ou exemplaire, pour ne pas dire « normal » tant ce mot est vidé de sens aujourd'hui. L'humanisme, qui revient à mettre l'homme à la place de Dieu, sinon théoriquement du moins pratiquement, nous paraît en être l'un des principaux responsables. L'idéal traditionnel, ou ancien, du saint et du héros a été remplacé par une caricature bourgeoise de ce qui répond aux règles de bienséance, où la courtoisie se définit par la faiblesse plutôt que par le courage, où un plat conventionalisme sert de viatique, où être poli et « gentil » paraît plus important que de faire face à la vérité objective. Selon cette façon de voir le monde, la manière dont les choses sont dites, par exemple, devient plus importante que le contenu de la pensée. Surtout ne pas déplaire ! C'est la devise de l'homme médiocre qui se targue néanmoins de posséder quelque vertu. Et encore nous ne nous référons qu'à des êtres aux mœurs saines ; autrement dit, nous ne parlons même pas des hommes dont le comportement est abject. Un tel bilan posé, que reste-t-il des hommes réellement admirables ? Il ne s'en trouvera pas beaucoup, convenons-en, surtout pas dans la phase cyclique que l'hindouisme nomme le Kali-Yuga, dont le trait principal est un maximum d'ignorance et de vices. Sans doute existera-t-il toujours suffisamment d'hommes méritants et honnêtes qui garantissent le bon fonctionnement d'une civilisation ; mais nous avons en vue des êtres tels que Dieu les a créés, des exemplaires royaux. Cela étant, faut-il blâmer le sage du mépris qu'il voue à l'homme pris dans son nivellement collectif, et l'acuité de son mépris n'est-elle pas la première marque de son intelligence ? « Lorsqu'on se tient dans l'activité intemporelle, » nous dit Schuon dans sa trentaine, « alors que la majorité des hommes flottent dans la durée et la passivité, on acquiert un regard implacable pour la sujétion animale et somnambule des bavards qui diluent tout et emplissent le monde de leur sourde, murmurante et jacassante sottise... Déjà depuis ma tendre enfance j'étais

logique et intemporel comme un couteau tiré. »⁵

Qui libérera ces hommes de la caverne, que déjà un Platon leur assigna, si personne n'ose faire état de la réalité de leur sort ? Et, de nos jours, rien n'est plus radicalement faux et plus destructif qu'une certaine charité chrétienne qui proclame que « le Bon Dieu nous aime tous, tels que nous sommes ». Cette thèse détruit tout le sens du dépassement de soi, rend nul l'enjeu eschatologique, ruine la notion de jugement – et partant celle de la responsabilité individuelle – et laisse la porte ouverte à toute sorte de déviations et de perversions morales. Dans un tel climat culturel, le fait que Schuon ne faisait pas de concessions à l'erreur et ne flattait personne lui a valu l'ostracisme des milieux intellectuels. Et même, dans la rue, son port altier et son regard farouche pouvait intimider les passants⁶ ; certains même s'en offensaient⁷. C'est dire que la noblesse de sa présence constituait une sorte de jugement existentiel que tous n'étaient pas aptes à accepter. Pressentaient-ils, au contact de Schuon, quelque chose de la fulgurante irruption de leur propre intellect immanent saisi à travers l'image de l'homme-vérité qu'il représentait ? Toujours est-il que, en tant qu'incarnation de l'absolu, le sage retransmet quelque chose de l'aspect impitoyable de la vérité qui saccage les illusions afin, si possible, de dégager le soi réel du limon de l'âme.

Dire que l'amour qui ne sait pas réprimander n'est pas vraiment de l'amour mais une marque de sentimentalité, d'indulgence, ou de flatterie, revient à dire que la charité parfaite coïncide avec le discernement parfait. Le vrai sage fait preuve de sévérité, ou du moins d'impassibilité, afin de ne pas accorder au commun des mortels une bonté bon marché. A moins qu'il ne soit sévèrement impassible pour désarmer la tentation de superficialité ou d'horizontalité qui, en rompant l'essor vers le divin, sape dans le caractère de l'homme tout ce qui fait sa supériorité ontologique et coupe, ce

5. *Mémoires*, 14 mai 1944. (*Nota bene* : toutes les traductions de l'allemand sont faites par l'auteur de cet article ; elles ne sont donc livrées au lecteur qu'à titre officieux.)

6. A noter que cette impression changea avec les années, si bien qu'une aura de sérénité imperturbable prend la relève de la sévérité de la jeunesse. Cependant, la gravité de son expression, lorsqu'il se retire dans le silence de son intériorité, demeure une constante.

7. Lui-même nous dit : « En quelque lieu que je me trouve, il y a un fragment d'Éternité ; et cela, tous les hommes ne le supportent pas. » (*Mémoires*, « à bord du *Korinthea* », 19 avril 1957).

faisant, ses racines d'immortalité. Par sa dignité empreinte de distance, le sage établit une distinction immédiate entre l'essentiel et l'ordinaire, entre le joyau et la scorie. Plus généralement, surtout dans un univers assujéti à la corruption – ou dans un univers où la faiblesse humaine la favorise lorsqu'elle n'a plus rien à craindre d'une censure légiférante – il ne peut y avoir d'amour sans justice préliminaire. S'il est plausible de croire qu'au Paradis les fruits n'ont pas besoin d'une pelure amère pour protéger leur suc, non plus que les âmes de sévérité pour protéger leur beauté, ici-bas, par contre, l'amour prodigué sans discernement est plus que gaspillé : il peut être un poison pour le récipiendaire. La propension de l'homme à l'ingratitude est grande dans un monde où une petite dose de soulagement suffit à étouffer les angoisses eschatologiques ; l'incident narré dans les Évangiles au sujet des dix lépreux est, à cet égard, instructif⁸. Connaître ce qu'est l'homme – l'homme créé à l'image de Dieu (*Atmaswarupa*) – exige une distance qui interdit d'emblée la familiarité à l'égard de l'homme moyen qui « se voit d'un œil trop flatteur pour découvrir et détester son tort », comme il est dit dans les Psaumes (36 : 3), et qui, par inertie spirituelle, tend à vouloir tout rabaisser à son niveau de confort trivial ou à son besoin de dissipation irréfléchie.

La perte du sens du sacré, caractéristique centrale d'une civilisation traditionnelle, gouvernée par des principes en accord avec les lois hiérarchiques du cosmos et tenant sérieusement compte de l'enjeu posé par le combat entre le bien et le mal, cette perte, disons-nous, coïncide avec la perte de la crainte révérentielle de Dieu et par extension de celle de ses représentants sur terre. Cette crainte résulte du sens des proportions qui commence par un salutaire sens de notre petitesse à l'égard de la majesté de Dieu aussi bien qu'à celui de sa miséricorde. Or, il n'y a point de miséricorde sans crainte, point de compassion sans humilité : « Un des aspects de la *sharī'ah* [le corps de prescriptions religieuses en l'islam], » explique Schuon, « est qu'elle représente, en tant que Loi, la crainte de Dieu. Or sans crainte, il n'y a pas de Miséricorde ; la confiance implique la crainte. Dieu est bon, magnanime, généreux, donc miséricordieux, mais non débonnaire, *quod absit* ; Il n'accepte pas la désinvolture, la facilité téméraire. Dans le sens du sacré, la crainte et l'amour se tiennent en équilibre ; c'est ce qu'exige la divine Majesté »⁹. L'homme profane moyen, par contraste, se croit tout permis, du moins dans la mesure où il croit

8. Voir Luc 17 : 12-19.

9. Texte inédit 887.

pouvoir échapper aux sanctions légales. Ce qui lui fait défaut c'est la crainte – prélude à la révérence. Sans cette crainte, il perd le motif de se dépasser, d'où son affaissement que seul la compétition avec ses semblables vient corriger en partie, mais en mode horizontal ce qui n'est évidemment pas suffisant au vu des réalités eschatologiques.

Par réalisme, et contrairement à un certain idéalisme humanitaire qui cherche le ciel sur terre, on doit tenir compte du fait qu'une collectivité humaine tend, *grosso modo* et par la force des choses, à l'inertie et à la complaisance. Par voie de conséquence, par une sorte de réflexe pluriel si l'on veut, cette collectivité n'est certes pas portée *a priori* à la transcendance, et au dépassement moral qui en est l'homologue intime. C'est d'ailleurs un peu son droit, car une collectivité, même douée, n'est pas censée tenir rigoureusement compte d'un maximum héroïque, mais d'un minimum suffisant pour se préserver et se perpétuer¹⁰. Une société doit en quelque sorte, à un niveau temporel, refuser le *contemptus mundi* du mystique, car sinon elle ne peut exister. Mais ce refus doit aller de pair avec un sens du cadre spirituel sans lequel elle perd sa raison d'être. Cela dit, l'homme supérieur n'a vraiment aucun motif de se mettre au diapason de l'homme moyen, car c'est s'abaisser en vain et priver ainsi celui-ci de modèle, donc le vouer à une horizontalité irrémédiable, voire au pire. En revanche, comme nous l'avons relevé plus haut, l'homme moyen éprouve souvent un ressentiment à l'égard de l'homme supérieur, et ceci mérite une explication, car c'est une expérience que Schuon fit maintes et maintes fois au cours de sa vie.

Les habitants de la caverne de Platon, enchaînés aux parois de leur obscur univers, le dos tourné vers l'entrée et la lumière, ne voient du réel, d'après Platon, que les ombres déformées. Par un faux réflexe d'auto-préservation, ils détestent le Roi Philosophe venu du royaume de la lumière et sont même prêts, s'ils étaient libres de leurs chaînes, à le mettre à mort. Ils ne lui pardonnent pas d'être venu déranger leur « paix »¹¹. Il

10. Ceci vaut davantage pour une collectivité citadine que nomade où la confrontation quasi quotidienne avec la mort exigeait *ipso facto* une immense part de courage, donc de dépassement de soi pour tous ses membres et non simplement pour une élite. D'où l'admiration que Schuon vouait aux peuples nomades, surtout les tribus des Indiens des Plaines, mais aussi pour les hommes libres et fiers tels que les cosaques.

11. Rappelons que l'étymologie du prénom « Frithjof » signifie « qui perturbe la paix ».

n'en reste pas moins – et là réside la grandeur de son sacrifice – qu'il vient parmi eux nonobstant leur ingratitude : cupides, jaloux, avides, lascifs, immodérés, envieux, ou bien simplement passivement égocentriques, ils demeurent néanmoins des hommes, ne serait-ce que par leur forme, et comme tels sont en principe capables de se souvenir de leur origine *in divinis*. Son dégoût de ces hommes, dans la mesure où une telle réaction s'applique, est au fond salutaire parce que totalement objective, et donc dénuée de passion ou d'intérêt personnel. Il va aussi sans dire que ce genre de vices peut se déguiser en bonhomie ou adopter la parure d'un noble ; la tartufferie n'a jamais manqué de recours. L'exemple des sépulcres blanchis que le Christ mentionne est toujours d'actualité, pour dire le moins. La vivacité d'un tel sentiment – « engeance de vipères ! » dit le Christ – chez un être intégralement spirituel est une réaction provenant d'une part de la netteté et de la pénétration du discernement et d'autre part de l'intégrité morale. Au demeurant, ce dédain ou cette sainte colère, suivant le cas, devient alors le seul espoir pour leur expiation, car la sottise, la prétention et *a fortiori* le péché de ceux qui sont « les fils de ceux qui ont assassiné les prophètes » appelle la remise en place avant l'amour, sinon elle destituera l'amour de son don.

Il est impératif maintenant de distinguer entre une haine qui est le fruit de la passion et une « haine » – si tant est que ce soit bien le terme qui s'applique – qui n'est que la face externe d'un amour profond pour le Bien Suprême et qui, de ce fait, hait ce qui lui est contraire. Cette haine – mot qu'il faut utiliser d'une manière avisée – devient la première preuve de cet amour. Comme la sagesse populaire nous le rappelle, celui qui ne sait pas mépriser ne sait pas adorer : le Vrai, le Divin, le Beau ne peuvent être pris à la légère. A ce titre, « les tièdes seront vomis » car le plus irréversible des vices est l'indifférence ; elle est l'indice du durcissement du cœur et de l'appesantissement de la conscience – qui lorsque sa nature n'est pas faussée, n'est que radieuse lumière. Retenons ici que l'impassibilité du sage ne doit pas être confondue avec l'indifférence car, étant lui-même plénitude de conscience, tout ce qui est lui tient à cœur. Ce qui surprenait toujours l'auteur de cet article était l'intensité chez Schuon de son ravissement ou de sa déception – réactions qui témoignaient de la valorisation aiguë qu'il accordait aux choses ¹². Et, en conséquence, vivre proche de Schuon

12. « Il y avait un trait particulier dans mon caractère, » nous confie-t-il dans ses Mémoires, « c'est-à-dire la tendance à vivre chaque expérience comme un prototype – comme, par exemple, de faire l'expérience, dans chaque séparation, de la séparation en soi. » (*Épilogue*, dans « Lettres d'un chapitre de la vie »).

nécessitait une vivacité de réponse de tous les instants, exigeant, tout d'abord, une discipline impeccable et, en complément doux, la gratitude : discipline vis-à-vis de l'inertie et de la tentation – « Je préférerais mourir d'effort plutôt que de céder au laisser-aller » nous a-t-il dit un jour – et gratitude eu égard aux qualités de l'existence qui témoignent partout du Divin.¹³

Si nous voulons poursuivre cette approche paradoxale, il ne serait pas absurde de dire – pour paraphraser l'affirmation de Maître Eckhart selon laquelle « le royaume des cieux n'est que pour ceux qui sont intégralement morts » – que, métaphoriquement parlant, la miséricorde de Dieu ne regarde pas les vivants sinon les morts, car, comme le Christ nous a prévenu, celui qui cherche à préserver sa vie (= âme) la perdra. En accord avec cette logique réductrice, dont la fonction est de préparer le *vacare Deo*, on serait tenté de dire que le premier devoir de l'homme, s'il veut échapper à la servitude humaine et voir les choses pour ce qu'elles sont, est de « haïr » son prochain tout comme il doit mépriser sa propre âme, du moins dans la mesure où cette âme n'est que passion obscurcissante, voire révolte potentielle, ou simplement lourdeur d'indifférence. Empressons-nous, cependant, de faire remarquer que cette stipulation n'est que la précondition pour la seconde – souveraine celle-ci parce qu'enracinée dans l'Éternel – d'aimer son prochain. Notre compréhension correcte du premier devoir garantit le second, c'est-à-dire que l'amour ne sera pas simplement affaire d'intérêt personnel. Et la preuve de ce désintérêt, c'est le refus de préférer une créature au Seigneur, c'est-à-dire de lui accorder une prééminence au mépris des exigences de la vérité¹⁴.

Globalement, ce refus de pactiser avec les hommes prend son essor dans un réflexe vital, celui de la détresse qu'éprouve une nature lumineuse qui fuit le brasier d'une humanité qui, d'une part a perdu la notion du sacré, et qui se démène d'autre part à refaire le monde à son image. Très tôt, déjà, Schuon a le sentiment de vivre en exil parmi des êtres pareils à « des poissons au regard terne qui se cognent contre les parois de verre de leur

13. Notons qu'avec les femmes, Schuon était non seulement courtois et chevaleresque mais, pour des raisons évidentes, les traitait en général avec plus de douceur, alors qu'il exigeait des hommes d'abord la rectitude, l'objectivité et la force.

14. Eckhart dit aussi : Sera aimé du Seigneur celui qui « se sera débarrassé de trois choses : l'attachement aux possessions, l'attachement aux amis et l'attachement à soi-même. »

horizon mental »¹⁵, qui n'ont donc pas la moindre idée de leur possibilité ontologique en tant qu'être humain¹⁶. Et pourquoi le sage devrait-il aimer inconditionnellement ses semblables comme l'exige le sentimentalisme, alors que l'amour que ceux-ci se vouent est trop souvent basé sur l'inavouable commandement : « tu seras aussi faillible que moi » et qu'ils rejettent par conséquent l'homme supérieur comme étant une menace à leur repos¹⁷. Pourquoi devrait-il, lui qui est pleinement éveillé, se fourvoyer avec une race de somnambules qui s'acheminent frivolement vers le précipice de la mort¹⁸? S'ils pouvaient se redresser¹⁹, ils verraient que son éthique est fondée sur une noblesse absolue, dénuée d'intérêt égoïste. C'est pourquoi Schuon abhorrait par dessus tout la mesquinerie. Dans la mesure où les hommes sont obligés de se conformer aux prescriptions éthiques, ils adoptent ce que Nietzsche dénomma une « moralité de troupeau », où prime l'idée de rester sagement dans l'ornière des normes collectives – tant inférieure que supérieure. Sans vouloir minimiser la qualité des règles que l'on trouve dans une société normale, c'est-à-dire moralement saine, et auxquelles nul homme ne peut impunément se soustraire, nous sommes néanmoins obligés de noter que le fait de souscrire inconditionnellement à une tradition consacrée peut devenir un prétexte à ne pas penser ; à nonner n'est pas savoir. Les Soufis diraient ici que les bonnes actions des croyants sont les mauvaises actions des gnostiques. Ainsi, le sage peut-il être une menace non seulement pour le péché des hommes, mais aussi pour leur « vertu », du moins dans la mesure où celle-ci devient simplement une

15. *Mémoires*, Journal 1925-26, « Mulhouse, parfois Bâle ».

16. Il ajoute, dans le même passage, que « de tels êtres – et presque tous les hommes sont ainsi – ne peuvent être ramenés à la lumière qu'après des expériences anéantissantes. »

17. Sans vouloir trop insister sur cet aspect des choses, citons quand-même le commentaire que Ramakrishna fit au sujet des mondains : « Les gens du monde sont comme des mouches. Parfois ils goûtent momentanément au suc divin, mais leur attachement naturel à la saleté les ramène bientôt au fumier du monde. »

18. Schuon écrit que « L'imagination et la sensibilité de l'homme sont faussées par le monde et par l'égoïsme ; l'homme profane (...) manque de sens des proportions ; il ne voit les choses (...) ni au point de vue de la mort ni à celui du Paradis » (Texte inédit 770).

19. Nous trouvons dans le Coran que : « Nous (Dieu) avons placé une barre devant eux et une barre derrière eux, et les avons ainsi recouvert si bien qu'ils ne voient pas. Que tu les avertisses ou non, cela leur est égal, car ils ne croient pas » (Sourate *Yâ-Sîn* : 9-10).

affaire de moralisme ou de conventionalisme sentimental et non de communion intégrale avec le Réel ²⁰.

Afin d'ouvrir maintenant une parenthèse, nous aimerions dire qu'un des éléments clé qui distingue Schuon d'un simple réformateur de religion, c'était l'absence de moralisme zélé et étroit et cela au profit d'un sens de la vertu essentielle. Il était un messager de ce que les Soufis nomment la *fitrah*, la norme universelle ou primordiale, donc éternelle. Au lieu de définir l'homme en fonction du péché, l'idée de la *fitrah* définit l'homme comme tel, c'est-à-dire en fonction de sa nature avant la chute, donc dans son archétype théomorphe. Paradoxalement, une telle idée de l'homme dans son innocence paradisiaque, dans sa sainteté de créature divine, peut surprendre, voire choquer, les partisans d'un moralisme conventionnel en permanence aux aguets contre le péché qu'ils supposent être indissociable de la nature humaine, du moins ici-bas. Ainsi, pour prendre un exemple, les peintures de Schuon montrant des femmes nues – tout comme ses icônes – qui entendent montrer ce qu'est l'âme dans son état de pureté originelle, scandalisent ceux qui n'arrivent pas à séparer l'idée de nudité d'avec celle de péché. Et pourtant, il est inconcevable qu'un représentant de l'ésotérisme intégral puisse exclure une chose aussi essentielle, et donc sacrée, et ce d'autant moins que la sainte nudité est un symbole par excellence de l'âme vierge devant le Seigneur et partant une image modèle de première force pour le contemplatif mystique. Honni soit qui mal y pense.

En connexion avec ceci, et pour en revenir à la réserve altière de Schuon, il faut se rappeler que la porte du sacré, dans toutes les traditions, est toujours interdite aux simples curieux et, *a fortiori*, aux impudents ²¹. Ainsi,

20. Nietzsche, nonobstant l'individualiste délirant qu'il pouvait être, le formula ainsi : « Sache que l'homme noble entrave le chemin à tous. Il entrave le bien aussi. » Ce philosophe, si l'on peut faire abstraction de ses excès sacrilèges et de son évolutionnisme prométhéen, eut néanmoins le mérite de démasquer la moralité creuse d'une religion qui était devenue, en moyenne, une sorte de Pharisaïsme et qui se faisait, trop souvent, complice du règne des médiocres sur les médiocres, si ce n'est des malhonnêtes. Ce qui n'est évidemment pas la faute de la religion, qui est d'origine divine, mais des hommes. Si nous osons citer Nietzsche, c'est que Schuon a dit qu'il était au fond un chrétien qui s'ignorait et qu'il s'était insurgé contre le christianisme bourgeois de son époque. Il nous a aussi dit que ce philosophe « était dans le lotus », c'est-à-dire dans une antichambre du paradis où une âme finit de mûrir sans souffrir.

21. L'image, en Orient, du dragon qui défend l'accès aux temples en est un exemple bien connu. En Occident, ce même dragon est le gardien des fontaines

ce n'est pas par hasard qu'en Islam les mots « *haram* » (ce qui est « interdit ») et « harem » (le sérail sacré) sont synonymes, comme Titus Burckhardt l'a relevé²², car la femme en tant que symbole du céleste ou de l'essence divine, la *shkinah*, est interdite aux profanes. Il y a là une explication de la rigueur de Schuon dont un des rôles était de témoigner du sacré intégral, une rigueur qui interdisait tout crime de lèse-majesté à l'égard du Divin. Schuon nous a dit une fois que ce n'était pas à l'homme de se placer au-dessus du bien et du mal – contrairement à la formule chère à Nietzsche – et certainement pas au-dessus du bien comme tel. Cependant (et c'est nous qui l'ajoutons) on peut concevoir que dans la mesure où une collectivité, par définition exotérisante, s'approprie les notions de bien et de mal, elles peuvent être réduites à un moralisme trop social dans sa substance, dans la mesure où il doit tenir compte d'une moyenne tolérable ou d'un dénominateur commun, forcément composé en majorité d'ignorance et de faiblesse, où la passion éclipse la contemplativité, plutôt que d'un idéal absolu. Dans ces conditions, il est clair qu'un homme d'élite a le droit – et même, le cas échéant, le devoir – d'agir selon la nature des choses, le *sanâtana dharma*, même si cela ne s'accorde pas toujours avec les prescriptions morales publiques.²³ L'histoire d'El-Hallaj et de Junayd nous donne un exemple de ce que peut être ce conflit, tout comme l'exemple d'El-Khidr dans le Coran nous en donne un autre. Nous savons aussi qu'il y a de nombreuses anecdotes d'épreuves initiatiques où un maître spirituel enfreint ce que le disciple croit être la morale absolue afin de l'amener à un équilibre supérieur. La devise des maharadjahs de Bénarès – que Schuon cite souvent – « il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité », est ici le garant de cette exigence morale d'autant que personne ne peut tricher avec Dieu.

Si nous disons que la compassion du sage est intellectuelle – c'est-à-dire prenant source dans la racine supra-individuelle de l'être – c'est en vue de

miraculeuses et des trésors cachés. Il y a aussi l'image des chérubins protégeant de leurs glaives l'accès au paradis — chérubins qui, d'après Schuon, gardent aussi l'intellect immanent en chaque âme.

22. *Die Maurische Kunst in Spanien* (Urs Graf Verlag).

23. Dans le Bouddhisme Hinayana, la troisième parmi les « dix entraves » (*samyojana*) qui enchaînent l'homme aux cycles de l'existence consiste à se cramponner aux rites et aux règles. Bien entendu, ne pas en tenir compte gratuitement est un manquement au devoir. N'empêche que la mention de cette faute rejoint l'injonction du Christ lorsqu'il met en exergue la différence entre l'esprit et la loi.

la différencier d'une sympathie sentimentale mue par des considérations avant tout sociales, même si elle opère dans le cadre de la religion. Celle-ci – et nous n'avons en vue ici que la charité légitimement religieuse – part de l'idée que l'homme est déchu et qu'il est par conséquent déterminé par le péché à un degré quasi absolu. Par contre, la compassion intellectuelle – précisément parce qu'elle est intellectuelle et non volitive – part d'une norme immortelle qui, en principe, est déjà accessible ici et maintenant et non simplement dans un lointain au-delà. Si elle ne peut minimiser la gravité de l'erreur et de la corruption – bien au contraire en fait – elle n'en fera pas un absolu pratique exigeant une mise en valeur permanente de la mortification, rendant impérative une *via negativa*. Pour Schuon, l'un des supports les plus éloquents de cette perspective se trouvait dans la théophanie du corps féminin, qui, dans son innocence foncière et dans la beauté dont elle est le support vivant, est le symbole par excellence du paradis, soit de l'aspect « *Ānanda* », Béatitude-Beauté-Bonté, de la Divinité²⁴. La perspective moraliste, en définissant l'homme comme pécheur et non comme être doué d'intelligence, cherche à sauver par la privation plutôt que par l'exaucement, par l'élimination plutôt que par la restitution, en châtiant au lieu de déifier. Pour une telle perspective, le plaisir est vu comme un danger, voire même un poison, car vécu comme une occasion de chute. Profitons-en pour ajouter qu'en réduisant la beauté à son effet de tentation, le moralisme religieux peut en arriver à créer un insoluble conflit entre beauté et péché. Nous pourrions reformuler le problème de la manière suivante : voir la qualité terrestre en fonction de la Substance, c'est-à-dire en fonction de Dieu et non en fonction de soi-même, lorsque ce « soi-même » est encore égoïste, c'est-à-dire, pratiquement parlant, sans l'absolutiser ou l'idolâtrer, est une façon de sauver le monde, ce qui rejoint

24. Cette perspective donna lieu à de graves malentendus. Retenons simplement, que pour Schuon tout, absolument tout, devait être vécu en mode contemplatif. C'est ainsi que, par exemple, la vision du corps féminin devait être perçue exclusivement comme devant conduire à une intériorisation intégrale de l'âme et jamais en vue d'un plaisir grossier. Il dit : « Le sens de la beauté actualisé par la perception visuelle ou auditive du beau, ou par la manifestation corporelle soit statique soit dynamique de la beauté, équivaut à un « souvenir de Dieu » s'il se trouve en équilibre avec le « souvenir de Dieu » proprement dit, lequel au contraire exige l'extinction du perceptible » (Texte inédit 241). Cette « extinction », précisera-t-il dans le même écrit, résulte « d'une activité spirituelle intériorisante qui élimine les formes en vue de l'Essence ». C'est dire que le sacrifice, donc la disposition de tout mettre au pied de Dieu et de ne rien garder pour soi, est la condition *sine qua non* pour contempler les beautés terrestres.

ainsi l'idée de compassion. Mais si l'on écoute Schuon : « L'arbre défendu est celui de la connaissance séparative : c'est voir les accidents en dehors de la Substance et en oubliant celle-ci, comme si les accidents étaient des substances autonomes, ce qui aboutit pratiquement à la négation de la Substance une (...). Le péché d'Adam et d'Ève fut au fond moins une action extérieure déterminée que le fait de se placer en dehors du Centre divin : d'isoler – dans l'acte de connaissance ou de volonté – et le sujet et l'objet, donc de les retrancher pratiquement, bien qu'illusoirement, de Dieu, qui en fin de compte est seul Sujet et seul Objet ; ce faisant, le premier couple humain commit nécessairement un acte principal de désobéissance »²⁵. Le lointain résultat est que la beauté – anathémisée, bannie hors caste, condamnée à l'exil – devient fatalement la proie des libertins avec les conséquences du dévergondage que l'on connaît. Inversement, le moralisme religieux – en rejetant, ou en voulant annihiler une dimension aussi essentielle chez l'homme que l'énergie érotique, transsubstantiante en soi, dont la source, comme Plotin le nota clairement, puise son énergie dans l'amour du Divin et dans l'être même de Dieu – finit par poser, bien inintentionnellement mais très effectivement, les jalons d'une scission entre le Divin et le terrestre dont l'aboutissement ultime sera l'aliénation de l'homme de sa patrie céleste. Dans ce contexte, le message de Beauté de Schuon apporte une solution quasi miraculeuse pour ceux qui ont des yeux pour voir ; il est aussi un travail de restitution puisqu'il ambitionne de replacer la beauté et l'innocence dans le milieu de contemplation et de prière qui lui appartient normalement. Comme de nombreux ou peut-être tous les porteurs de messages célestes avant lui, Schuon l'a payé cher par les réactions hostiles ou par la calomnie dont il fut victime en application de cette loi qui veut que la lumière brille mais que les ténèbres ne la comprennent pas. Si nous mentionnons tout ceci, c'est pour resituer le fait que la rigueur externe chez Schuon était le complément direct de la bonté et beauté qu'il portait en lui-même. Ceci nous rappelle les paroles de la Sulamite biblique disant « Je suis noire mais belle » ; cette réalité est l'essence même du processus alchimique et mystique qui opère en deux temps – négation et purification puis affirmation et intégration – et sépare les tièdes des fervents.

Les considérations préalablement énumérées ne concernent que la fonction externe du sage en tant que conscience ou en tant qu'éveilleur des

25. *L'ésotérisme comme principe et comme voie*, chapitre « L'arbre primordial ». Il ajoute dans une note en référence à ce passage « que le "péché" cosmique est le *principium individuationis* ».

hommes, et non sa nature interne de revivificateur et de rédempteur, voire de baume mystique. Le grand message véhiculé par le sage est la notion d'intériorité – « le royaume des cieux est au-dedans de vous » – en regard de laquelle l'extériorité apparaît comme le péché originel par excellence, comme Schuon le souligna. Ainsi, son but ultime est-il d'attirer les hommes vers l'intérieur²⁶ ou vers le Ciel, la différence étant que le premier but concerne une possibilité de réalisation *hic et nunc* et l'autre un aboutissement posthume. Soit dit en passant, c'est en cela que réside une des distinctions fondamentales entre l'ésotérisme et l'exotérisme.

En vertu de cette primauté de l'intériorité, le sage laisse le monde être ce qu'il doit être, car il sait qu'entrer en concurrence avec lui est non seulement insensé mais que cela peut le conduire à abandonner sa mission. Prenant donc son repos dans l'unité divine, le sage ne s'empresse pas de voler au secours des maux humains, d'intervenir dans cette toile d'araignée qu'est le monde où chaque geste, chaque action entraîne une réaction dans un réseau inextricable de complications et de nœuds dont il est difficile, une fois pris, de s'extraire. Au contraire, son silence empreint de prière et son noble détachement offre un message de guérison profonde pour ceux qui ont la pénétration spirituelle requise. Témoin de l'Immuable, il voit non seulement la vanité de tout phénomène externe mais aussi, par compensation, leur rattachement au divin, tout au moins pour ce qui concerne les phénomènes qualitatifs. C'est là ce que Schuon dénomme « la transparence métaphysique des phénomènes ». Ainsi, le sage possède-t-il le don alchimique de transfigurer l'extérieur en intérieur, le terrestre en céleste. Mais tout commence par le renoncement *ad majorem Dei gloriam*. Le sacrifice est à la base de toute possibilité d'union ultérieure.

Schuon a dit une fois que notre visage devrait refléter le « moteur immobile ». De ce point de vue, le silence – et son corollaire le non-agir – est le seul remède, dont découle, notamment, la doctrine bouddhiste du vide, *shūnyatā*. Parler ou agir, c'est engendrer la dualité ; or la dualité c'est la souffrance. Ce silence, ou plutôt ce silence de l'âme, est à cultiver d'abord dans la résignation à la volonté du Ciel. Schuon disait souvent qu'il fallait tout d'abord se mettre dans les mains de Dieu et Le laisser décider, le cas échéant, de notre rôle à jouer dans le monde ; Il saurait assez nous le faire

26. Dans son article, *Un portrait spirituel*, figurant dans le présent volume d'essais, Jean-Baptiste Aymard définit très justement Schuon comme étant un « *bâtinî* », « un homme de l'Intérieur », suivant l'emprunt d'un des Noms divins, *el-Bâtin*, « le Caché ».

valoir. C'était ce sens des proportions et des priorités cosmiques qui décident de tout chez le sage. En contrepartie, il faut dire qu'en tant qu'incarnation de la Vérité, du Centre, et de la conscience permanente du Divin²⁷, il a pour rôle de manifester le Réel dans le monde. De plus, Schuon soulignait qu'il ne fallait jamais sous-estimer le bien qui pouvait être transmis aux êtres par l'oraison intérieure consciencieuse et persévérante du Nom divin. Pour lui, il n'y avait donc pas d'activité supérieure à la prière : c'est d'elle que découle le sens normatif de toutes les autres priorités ; il ne se lassait pas de nous le répéter. En fait, il disait toujours que notre rapport avec le monde dépendait de notre rapport avec Dieu : si celui-ci était en ordre alors notre rapport avec les hommes serait bon.

D'aucuns ont fait à Schuon le reproche de ne pas s'être présenté comme un réformateur moral de la société et de ne pas avoir promu la paix et l'amour dans le monde²⁸ ; or le seul perpétuel secours que le sage peut apporter aux hommes est tout d'abord de les secouer de leur torpeur et de leur abêtissement – Schuon regrettait qu'un plus grand nombre de ses disciples n'ait pas servi dans l'armée – et, ensuite, de tenter de les attirer vers l'intérieur – et vers le Haut – afin d'échapper à la contingence, c'est-à-dire à tout ce qui constitue le monde phénoménal, psychique aussi

27. Il était fascinant de voir, pour ceux qui partageaient des voyages avec Schuon pendant de longues semaines, qu'il était toujours conscient d'être en la présence de Dieu, à tel point qu'il se tenait toujours avec dignité, même dans le repos. Il n'y avait jamais de laisser-aller, pas la moindre désinvolture chez lui, aucun geste trivial, absolument jamais, au point que partager sa compagnie pouvait être éprouvant pour ceux qui n'avaient pas l'habitude d'une telle vigilance qui était pourtant en même temps parfaitement souple et naturelle parce que jamais forcée et spontanément combinée à une gratitude d'enfant à se trouver dans la présence de Dieu. En termes islamiques, on dirait que Schuon était dénué de *ghaflah* (négligence).

28. Il estimait d'ailleurs qu'une telle chose – fût-elle même envisageable – ne ferait que retarder l'échéance finale d'un monde irrémédiablement en chute libre. Croire le contraire équivaudrait à récuser la doctrine hindoue des *manvantaras* et d'autres encore, celle des Peaux-Rouges notamment, donc toute l'ancienne doctrine des cycles qui situe notre monde dans le contexte précis d'un âge cosmique irréversible. De même, l'idée d'une paix mondiale est une pure impossibilité cosmologique, sans parler du fait qu'une paix prématurée aurait l'effet d'un somnifère pour l'âme de l'homme non réformé. Il faut bien comprendre cela si l'on veut appréhender certaines assises de la *Weltanschauung* de Frithjof Schuon qui prônait un combat féroce contre l'erreur et contre la paresse morale.

bien que matériel, cause pérenne, et partant, incurable de toute souffrance. Par principe, le sage n'intervient donc pas sur ce plan et ne se préoccupe pas du sort des hommes qui s'y vouent. De là découle son indifférence apparente, son impassibilité, voire même son hostilité relative²⁹. Ajoutons que Schuon ne s'intéressait pas aux hommes en tant que tels à moins qu'ils ne fassent preuve de velléité mystique ou d'intelligence. La seule chose qui comptait pour lui c'était le souvenir du Royaume des Cieux – de sa patrie céleste dont il était venu – et tout ce qui sur terre en était le reflet, tel un beau jardin ou la musique des violons tziganes. Ainsi, on l'entendait souvent se référer avec lassitude à ce « bas monde » dans lequel néanmoins, bon gré mal gré, la plupart des hommes se complaisent au point d'oublier le Ciel. Que pouvait-il leur offrir, d'autant qu'il répugnait fortement à « jeter des perles aux pourceaux » ? Sans cet élan pour le Ciel, base de tout compagnonnage spirituel, il estimait que cultiver l'amitié des hommes n'était qu'une perte de temps. Son idée d'une société était une communauté de saints. Il était avant tout un réaliste, toute mortifiante qu'en fût l'expérience pour celui qui le sollicitait. Le rencontrer était toujours et inmanquablement une expérience – abrupte ou douce selon notre attitude individuelle – de saisissant rappel à la Réalité³⁰. Et pourtant il était le plus

29. Nombreux sont les récits de saints ermites qui jetaient des pierres aux visiteurs ou de portiers de monastères qui administraient une bonne bastonnade à des postulants. Le fait que ces pratiques ont quasiment disparu, et ne se trouvent probablement plus du tout dans l'Occident chrétien, en dit long sur la disparition de ce que l'on pourrait dénommer « la sévérité rédemptrice » qui présuppose toujours une conscience aiguë de la possibilité du mal qui guette l'insouciant. A ce titre, mentionnons que l'un des signes caractéristiques de notre époque est l'étouffement de la notion du mal et du diable, et partant celle de l'enfer. Notons, par exemple, qu'après Vatican II, l'Église a éliminé la fonction d'« *advocatus diaboli* » qui n'est maintenant plus qu'un spécialiste en documentation. Il est malséant, paraît-il, d'effrayer les gens ; il faut les rassurer, les mettre à l'aise. Tant pis pour le discernement et tant pis pour la réalité. Lorsqu'on demandait à Schuon « comment dois-je me concentrer ? », il donnait l'exemple de l'homme pris dans une maison en flammes : « Cet homme n'a pas besoin d'apprendre une technique de concentration pour se sauver ; il sort. Point final ! » déclarait Schuon avec un de ces gestes puissamment expressifs qui caractérisaient son comportement. Et de même, pour lui le monde était comme une maison en feu qu'il fallait fuir. Étouffer la crainte – cette crainte salutaire qui stimule chez le croyant une fuite vers Dieu – c'était vouer l'homme à sa perte.

30. L'écrivain Jean Biès, qui le rencontra, a décrit Schuon comme un « être quasiment inaccessible ». En même temps, ses visiteurs témoignent aussi de sa

humain des hommes, le plus tendre de tous à l'image du Christ enfant qu'il peignait avec une attitude de douceur solennelle dans ses icônes. La manière, d'ailleurs, dont il nous présente la Sainte Vierge dans ces mêmes peintures – soit les yeux impassiblement clos au monde mais débordante de grâce à l'intérieur, soit les yeux ouverts et nous fixant droit au cœur – nous offre l'image symbole parfaite pour la thèse de cet article.

Nous n'ignorons pas qu'il y a un prototype de la miséricorde, l'exemple du Bodhisattva, qui entend sauver tous les êtres, et même, selon une formulation bouddhique, « jusqu'à la dernière brindille d'herbe ». Plus prosaïquement, il y a des coutumes millénaires de courtoisie, celles des Bédouins entre autres, qui voient dans l'étranger un envoyé potentiel du Seigneur ou un ange déguisé. Cependant, cet *adab* (pour parler en termes musulmans) n'est pas sans règle et présuppose un monde foncièrement normal, c'est-à-dire un monde dans lequel Dieu préside en roi et où toute courtoisie n'est qu'une modalité d'un respect fondé sur la crainte du Seigneur. Cela dit, même la miséricorde du Bodhisattva ne saurait être inconditionnelle sinon elle donnerait carte blanche au mal. En fait, la sympathie envers les créatures humaines ne vient qu'au troisième rang, après l'hommage à Dieu seul – « Messire Dieu premier servi », comme disait Jeanne d'Arc dans une formule que Schuon mentionnait souvent – hommage dont dérive toute bonne œuvre ; puis, en second lieu, l'hommage au Logos en tant que prophète ou sage et à son représentant humain dans la personne d'une autorité spirituelle. C'est dire que seule une reconnaissance correcte de Dieu et de ses envoyés, donc un sens approprié du rôle de l'homme dans la création, peut guider la pratique de la miséricorde. Sans cet effacement préliminaire, l'homme risque fort de faire plus de tort que de bien, sans oublier qu'en l'occurrence, il ne peut jamais être créateur mais seulement emprunteur. Comme Schuon l'a fait remarquer, « l'homme est tellement pauvre que Dieu doit même lui prêter la vertu. » Ainsi, toute aide portée aux hommes doit-elle se faire par Dieu et pour Dieu, et non pour l'homme comme tel ; se méprendre à ce sujet, c'est œuvrer à son propre détriment.

Afin de mieux situer le mystère de la divine compassion, il faut distinguer entre deux hypostases, si l'on peut dire : nous avons Dieu en tant que tel, dans sa sainte aseité ou en tant qu'*ens realissimum*, soit le plus réel des êtres ou l'être unique, et ensuite nous avons la face de Dieu tournée vers les

merveilleuse courtoisie. Relevons, néanmoins, que plus Schuon avait confiance dans un disciple, plus il pouvait le traiter avec sévérité. Arnaud Desjardins, pour ne prendre qu'un exemple, fait mention de ce même trait chez Mâ Ânanda Moyî.

hommes. Sans cette distinction, le problème devient incompréhensible, tout au moins en ce qui concerne le point de vue de la piété sentimentale dont l'origine est spécifiquement humaine, donc dualiste, et non métaphysique ou intellectuelle, c'est-à-dire unitive. L'ironie c'est que la piété sentimentale, qui tend à exagérer la moralité ou la nature pécheresse de l'homme en soulignant les vertus négatives comme la pénitence, le sacrifice, le renoncement, l'effort, ainsi que le mérite de la prière quantitative en vue de gagner la faveur d'un Dieu qui châtie – ce qui l'humanise en quelque sorte abusivement – est en même temps la première à insister sur l'absolue incomparabilité de Dieu en minimisant, en condamnant, ou en éliminant toute qualité humaine, à commencer par la beauté, qui, pour un contemplatif, est susceptible de servir de support spirituel ou de symbole du divin et non un objet de tentation vulgaire. Or, de deux choses l'une : ou Dieu est absolument incomparable, et alors il est inutile de mendier sa faveur ; ou bien Il est le fondement métaphysique de l'analogie, et alors les qualités terrestres sont susceptibles d'être mises en valeur spirituellement, à commencer par la beauté, et cela intégralement, c'est-à-dire non pas dans un fatras de restrictions moralisantes qui, en fin de compte, ne prouvent que l'indigence du moraliste. Religiosité n'est pas nécessairement synonyme de spiritualité ; tant s'en faut.

Donc, on peut dire que, *grosso modo*, il y a deux plans où opère la miséricorde humaine : le premier est anthropocentrique, opérativement parlant, dans la mesure où l'aide apportée vise avant-tout à soulager l'homme de sa misère en lui prodiguant de l'aide matérielle et en lui témoignant de la bonté. Cette *philanthropia* constitue le point de vue d'une spiritualité qui, en termes bouddhistes, brigue l'accumulation du mérite par la voie des bonnes œuvres. Le second plan de la miséricorde n'est plus *a priori* anthropocentrique mais théocentrique. Face au monde, elle présente un aspect de silence et d'impassibilité, et, en fait, semble complètement indifférente aux tribulations des hommes. Son fondement est non l'homme qui a besoin d'être purifié et sauvé, mais l'Absolu, immuable et éternel, en fonction duquel l'homme est envisagé non dans sa faillibilité, mais en tant qu'*Adipurusha*, « l'homme primordial ». Maintenant, il faudrait peut-être ajouter que, à proprement parler, il n'est plus question ici de compassion dans le sens opératif du terme vu que la compassion est inhérente à cet état. Cela dit, les deux perspectives peuvent – et doivent finalement – se combiner ; mais si nous les différencions ici, c'est pour souligner leurs points de départ qui, eux, sont opposés dans leur mise en pratique.

On pourrait dès lors supposer que la notion même de miséricorde ou de

divine compassion perd tout son sens si elle est dénuée de débouché humain. Du point de vue de la *bhakti*, qui tire son énergie opérative de l'interaction entre deux pôles distincts de conscience – et partant dépend de l'idée de la séparation, pratiquement absolue, entre l'Objet divin et le sujet humain – cette objection a sa raison d'être et nous y reviendrons. Au demeurant, nous pourrions ici faire allusion à l'exemple du Prince Siddharta qui, en abandonnant son palais, son épouse et sa famille, désertant ainsi en apparence tous ses devoirs, afin de chercher l'illumination en tant que futur Bouddha, déclare paradoxalement : « Je fais ceci pour le bien de tous les hommes »³¹.

S'il est indéniable que la perfection de la connaissance se vérifie par la perfection des œuvres³² – ou la pureté du cœur par la probité du comportement – il est tout aussi indéniable que les œuvres à elles seules ne peuvent être la mesure de la connaissance, sinon les hypocrites ou les Phariséens pourraient être, à ce titre, des saints. Au demeurant, se retirer du monde attire la censure d'une certaine éthique « protestante »³³ d'assistance sociale qui veut qu'on ne vaut rien si on n'est pas activement

31. En fait il y a bien d'autres exemples de « retraite miséricordieuse » hors de la société. L'indifférence absolue dont fit preuve le jeune Râmana Maharshi à l'égard des larmes de sa mère qui l'implorait de rentrer à la maison, porta ses fruits à la longue lorsque celle-ci renonça à son tour au monde afin de venir partager sa vie de moine. A l'inverse, nous trouvons l'exemple de l'inopportune miséricorde de l'épouse de Marpa face à son disciple Milarepa, retardant ainsi l'illumination qu'il était proche de recevoir. Pour en revenir au Bouddha, on remarquera que lorsqu'il fut assailli par le démon, celui-ci lui reprocha précisément d'avoir abdiqué ses devoirs sociaux.

32. L'étymologie des langues anciennes possède une polyvalence synthétique de sens qui se perd peu à peu avec l'évolution des langues modernes qui sont d'habitude plus disjonctives et analytiques. Ainsi, en arabe, les verbes « connaître » (*'alama*) et « faire » (*'amala*) partagent la même parenté de racine : ils se distinguent dans leur sens respectif par la simple transposition des consonnes « l » et « m » ce qui indique, selon le génie propre de cette langue, que connaître et faire sont synonymes. Dans notre propre héritage indo-aryen, nous trouvons une même équivalence dans la langue allemande entre les verbes « *kennen* » et « *können* », soit « connaître » et « pouvoir », ainsi que dans le vieil anglais « *ken* » et le moderne « *can* » qui partagent la racine « gnô » duquel nous tirons le verbe « *to know* ». C'est dire que connaissance et action étaient autrefois compris comme étant inséparables.

33. On trouve le même reproche formulé dans le Bouddhisme contre les *arhats*, ou les saints solitaires.

engagé dans l'amélioration du sort de ses semblables et qu'à l'inverse, ignorer leurs difficultés, qu'elle qu'en soit le motif, ne peut résulter que d'une attitude d'égoïsme. Si ce même préjugé considère que le contemplatif est inutile, c'est parce qu'il ne saisit pas la nature de l'activité qu'implique la prière³⁴ – un acte de concentration chauffée à blanc au feu de la conscience véridique et de l'amour extinctif : elle rejoint la pure activité de l'Esprit et partant l'acte primordial de Dieu. Mais laissons parler Schuon : « Dans le souvenir de Dieu, la substance de l'âme doit être immobile comme le pure Être ; par ailleurs, elle doit être concentrée et comme l'éclair, ainsi que l'Être, ou le Soi, l'est lorsqu'il détermine ce qui existe et soudainement l'illumine »³⁵. Se méprendre sur cette activité, suprême parmi toutes parce qu'elle engage le fond de la conscience et de l'être, équivaut à ignorer le principe igné qui anime tous les êtres : pour être invisible, il n'en est pas moins puissant, bien au contraire. Ce qui était toujours impressionnant chez Schuon c'était l'intensité de son attention³⁶ et la fulgurante rapidité de ses réflexes. Bien entendu, il y a aussi une dimension douce dans la contemplation, qui est le bienheureux repos de la foi dans la présence divine, ce que Schuon manifestait par la grâce de sa sérénité intime. « *Hari Om* », soupirait-il parfois dans une évocation spontanée d'une formule hindoue du nom de Dieu. Voilà oubliée l'insensée turbulence du monde.

Mis-à-part le risque d'une certaine « psychologie de victime », qui est de mode dans une époque de fin de cycle, où l'amour que l'on suppose vouer au prochain n'est souvent qu'un déguisement pour une mise en accusation de Dieu, ce qu'oublie volontiers les apôtres d'une assistance sociale primant ou excluant la prière, c'est que si le soulagement de la misère humaine est le critère d'appréciation de la perfection de l'amour, alors qu'est-on en droit de supposer d'un Dieu qui, en dépit des attributs d'Amour et de Toute-Puissance qu'on lui attribue, ne se soucie apparemment pas le moins du monde des catastrophes qui s'abattent périodiquement sur tout

34. « Sache que les plus grandes choses qui se font sur la terre se font à l'intérieur, dans le cœur des âmes fidèles » (saint Louis de Montfort).

35. *Mémoires*, « Journal soufi », Sheridan le 19 juillet 1959.

36. Une fois, son épouse le vit en rêve comme un sage assis en méditation au-dessous d'une cloche qui vola en éclats en raison de l'intensité de sa concentration. En citant de tels exemples, nous ne voulons pas souscrire à un certain sensationnalisme qui juge de tous les faits en termes essentiellement matériels. En même temps, il n'est pas inutile de concrétiser nos commentaires, de temps à autre, par des images qui peuvent avoir l'avantage d'aller au cœur d'une réalité que les mots seuls ne peuvent entièrement saisir.

un peuple et qui tuent indistinctement bons et mauvais : « Quand un fléau mortel s'abat soudain, il se rit de la détresse des innocents » (Job 9 : 23). Et aussi : « il fait périr de même justes et coupables » (Job 9 : 22). Faut-il conclure, avec les sarcasmes d'un Voltaire qui, dans son *Candide*, se moque de la foi des croyants, à l'inexistence de Dieu sur la base de l'imperfection du monde, ou faut-il plutôt supposer que l'amour divin opère selon des mesures qui, par la force des choses, dépassent le plan de la causalité matérielle et, par là même, échappent à une investigation simplement rationnelle ? Notons de surcroît qu'il y a aussi des domaines de la manifestation que la miséricorde n'atteint pas, tout au moins de l'extérieur, car y intervenir reviendrait à abolir ces plans³⁷. C'est dire que l'humanisme qui entend bannir la misère se heurte immanquablement à des lois cosmiques incontournables. En raison de cela, la miséricorde divine n'intervient d'habitude pas pour interrompre la souffrance sur un plan où la souffrance est inévitable. Les animaux continuent à tuer d'autres animaux, et les hommes, leurs semblables. Ainsi va la marche du monde. Schuon fait remarquer à ce sujet que la « loi de la jungle » a sa raison d'être, et partant sa justice ; et qu'il est donc inutile de s'en lamenter. Où se trouve la miséricorde ? Elle est immanente et l'on ne pourra la trouver dans sa plénitude qu'à l'intérieur. Ce qui est douleur à l'extérieur – car là le conflit ne peut être évité – peut se muer en consolation et amour à l'intérieur. Parce qu'il comprend vraiment cela, le sage demeure serein.

Rappelons ici, aussi difficile à accepter que cela puisse paraître, que s'apitoyer sans mesure sur la souffrance de tel ou tel individu revient à douter de la justesse du verdict du destin, qui en somme est en accord avec la volonté de Dieu – les Hindous parleraient de *karma* – dans la mesure, du moins, où Il permet ce destin. C'est dire, que s'il est parfaitement normal, et très humain, d'éprouver de la sympathie pour les êtres en détresse, il ne faut cependant pas perdre le sens des proportions au point d'oublier que le monde est une sorte d'antichambre du purgatoire³⁸, ni oublier que l'on peut

37. Il est vrai que le Christ est descendu aux Enfers et cela fait référence à la nature non-éternelle de ce domaine d'une part, et au fait qu'il ne peut y avoir un domaine qui se situe absolument en dehors de Dieu d'autre part. Si l'on nous fait valoir qu'en entrant aux Enfers, le Christ ne les a cependant pas abolis pour autant, nous répondrons que cela prouve qu'il y a précisément des limites à la rédemption, du moins à l'intérieur des limites pré-établies d'une phase cyclique. Cependant, la rédemption, lorsqu'elle a lieu, par l'apocastase, ne concerne plus la possibilité individuelle comme telle: celle-ci dure jusqu'à son abolition.

38. L'auteur de cet article eut l'occasion de poser la question à Schuon de savoir

souffrir pour des raisons nobles aussi bien qu'ignobles ; savoir faire la différence est la marque du vrai croyant. En connexion avec ceci, il est tentant de trop excuser le mauvais comportement de tel ou tel individu qui souffre en jetant la faute aux épreuves de son destin. Mais, comme Schuon le dit, « à trop pardonner la créature on revient à accuser le Créateur, *quod absit !* »³⁹ Et l'on doit peut-être rappeler aussi que l'individu est précieux – et partant digne de respect et d'amour – en tant qu'il accède d'une façon ou d'une autre à un archétype et non en tant qu'il le trahit. Accepter cela, c'est aussi admettre que personne, du simple fait de son existence, n'est unique et irremplaçable. On pourrait, à la rigueur, dire que seul le saint ou le héros est unique car, ayant réalisé le bienheureux centre de son archétype, il est redevenu un et irremplaçable, *Deo gratias*. Comme Dante l'a fort bien saisi : « Aucun être créé ne constitue un but ultime dans l'intention du Créateur, en tant que Créateur ; au contraire, c'est la fonction propre à cet être qui constitue le but. Ainsi, il advient que la fonction propre n'entre pas en existence pour un être, mais celui-ci pour celle-là » (*De Monarchia*, I.III.22). Cette reformulation de la doctrine des archétypes, qui éclaire la doctrine hindoue du *dharma* – fonction particulière à la fois spirituelle et sociale d'un individu – nous offre un point de repère clé pour situer l'attitude de Frithjof Schuon vis-à-vis des hommes en général et expliquer son désintéret pour les « profanes », autrement dit ceux qui précisément n'ont pas conscience de leurs archétypes,⁴⁰ et qui ne s'en soucient pas.

Après avoir introduit une distinction entre deux modes de charité, il convient maintenant de souligner que toute charité reste une dans son intention première, hormis le phénomène de l'humanisme qui, en voulant établir le royaume des cieux sur terre, est *ipso facto* disqualifié quant à sa légitimité, même s'il se revêt de spiritualité. En voulant aider les êtres, la

si l'on pouvait supposer que le monde faisait partie du purgatoire, ce à quoi il nous dit : « oui, d'une certaine façon ».

39. Commentaire fait par écrit à l'auteur.

40. Il va de soi que l'attitude de Schuon est fort loin d'être unique parmi les saints. Un Râmakrishna, par exemple, ne montrait que peu d'intérêt pour les œuvres humanitaires, voire même du mépris. De même, une Ânanda Moyî, nous dit Lisa Lassell Hallstrom dans sa biographie, *Mother of Bliss*, estimait que « l'exil de notre vrai Soi est la cause essentielle de toute souffrance. Sa prescription était d'accueillir la souffrance, de se détacher du monde de la dualité, et de se tourner vers l'intérieur afin de faire l'expérience du Soi immortel qui ne peut pas souffrir. Mâ dit : "la recherche de la Vérité est le devoir de l'homme afin qu'il puisse s'acheminer vers l'immortalité". »

charité religieuse se fonde, pour nous exprimer encore une fois en termes chrétiens, sur l'idée du « Christ souffrant » en chaque homme. Cela dit, il y a un problème complémentaire qui, à nouveau, conduit à une distinction entre une compassion opérativement sentimentale et une compassion proprement intellectuelle. La charité sentimentale, comme pour compenser sa fixation sur le dogme de la faillibilité de l'être humain, tombe dans l'extrême opposé, en exagérant cette fois l'idée que tout homme est porteur d'un germe divin. En d'autres termes, l'idée du « Christ à l'intérieur » peut facilement se prêter à des abus lors qu'on ne tient pas suffisamment compte du fait que tel ou tel individu peut être, par sa substance, irréversiblement horizontal, voire mauvais ou même pervers. C'est-à-dire que, pour reprendre une remarque de Schuon, il y a des hommes qui se trouvent dans l'état « central » comme par accident et il s'agit même là d'un phénomène « normatif » à la fin d'un âge cyclique. Donc, en dépit de leur forme humaine, ils ne possèdent aucune réelle capacité au dépassement de soi. C'est la prérogative du sage de voir les choses pour ce qu'elles sont. Lui reprocher de ne pas prendre de mauvaises herbes pour des fleurs, ou de dire qu'un corbeau est un corbeau et non un aigle, c'est avouer son propre manque d'humilité ; le sentimentaliste ne verra pas les choses pour ce qu'elles sont, mais pour ce qu'il veut qu'elles soient. En d'autres termes, son point de vue n'est pas désintéressé comme l'est celui d'une personne réellement humble. Quoi qu'il en soit, peut-être vaut il mieux, d'un point de vue moral, surestimer autrui que le sous-estimer, et c'est même un principe spirituel que l'on doit appliquer *a priori*, c'est-à-dire en l'absence d'autres preuves et parfois même lorsque on est confronté à une personne indigne⁴¹. S'il est vrai que Schuon dit que tout homme est un saint qui s'ignore, il ne parle qu'en principe⁴², car il n'en demeure pas moins que supposer que tout homme est un réceptacle du Christ comporte le risque non-négligeable de

41. En fait, Schuon parle de ce problème en termes tout à fait précis dans son livre *Les Stations de la Sagesse*, chapitre « Complexité de la notion de charité » : « Quant à la charité envers l'homme méprisable, elle implique, non le respect d'une créature qu'on ne peut respecter, mais la crainte du Créateur qui, lui, se tient en une certaine manière derrière toute créature. »

42. « ... la grandeur nécessaire est atteignable par tout un chacun ; par « tout un chacun » je veux dire par ceux pour qui l'Esprit a un sens et pour lesquels Il représente un but ; je ne parle pas des bêtes humaines. La grandeur est la condition nécessaire pour le retour à Dieu: car Dieu est grand et seul celui qui possède la grandeur d'âme peut venir au Grand » (*Mémoires*, « Lettres d'un chapitre de la vie », 5 mai 1944).

déprécier la notion même du Christ et en fait c'est exactement ce qui se passe aujourd'hui, surtout depuis la laïcisation de l'Église dont un des effets manifestes est l'abolition du modèle christique que l'on ne retrouve quasiment plus, à commencer par les prêtres et les moines ⁴³.

La clé, pour continuer dans cette veine chrétienne, consiste à hisser l'homme vers le Christ et non à rabaisser celui-ci au niveau de l'homme. ⁴⁴ C'est l'écueil que la compassion intellectuelle, en raison de son assise dans la substance ou dans l'éternel, parvient à éviter. Certains verront dans l'attitude altière d'un Schuon un élitisme manquant de miséricorde, mais ce serait se méprendre sur les raisons de cette distance fondée sur un sens souverain du sacré qui demeure fermé aux profanes, comme nous l'avons déjà relevé. Le comprendra quiconque a été ravi par le sacré. Sur le plan personnel, s'il pouvait faire montre d'une remarquable tendresse, il ne montrait pas d'indulgence pour les fautes résultant d'une fausse optique ou attitude et pouvait même manifester un certain contentement né d'un sens de la justice lorsque quelqu'un se fourvoyait et en souffrait – non par une quelconque malice, cela va de soi étant donné sa bonté, mais parce que l'erreur payée à temps offrait une opportunité concrète pour une rectification sans laquelle elle aurait risqué de se loger trop profondément dans l'âme pour être corrigée par la suite. La justice, d'ailleurs, est une forme de miséricorde.

Il est ici indispensable de relever que l'individu comme tel, c'est-à-dire en tant qu'accident, donc non réformé spirituellement, n'a pas le droit de prétendre à la compassion intellectuelle du moment qu'il s'agit en fait d'une perspective supra-individuelle. C'est une vision de la Réalité qui ne peut être adoptée par choix, car elle résulte de la réalisation spirituelle du sage. On dira par conséquent que seul l'homme parfait, donc dénué d'égoïsme et de turpitude, a le droit de « haïr » les êtres humains. Et on pourrait aussi dire que cette attitude de dédain vis-à-vis du monde et des autres est une position que le croyant moyen ne peut adopter pleinement qu'*a posteriori* et non *a priori*. Certains disent volontiers « Dieu me suffit » pour cacher leur

43. Ce « visage christique » est encore actuel dans l'Église d'Orient qui, pour l'heure, échappe au modernisme iconoclaste. On peut comparer cette idée du prêtre, avec celle de l'Église post-conciliaire où les prêtres, par souci de se mettre au diapason de leurs paroisses, se défroquent, au sens propre, afin de mieux gambader avec leurs ouailles.

44. « Je suis celui qui est, tu es celle qui n'est pas, » dit le Christ à la visionnaire Sœur Consolata.

égoïsme ou leurs refus de s'exposer à leurs semblables. C'est du pur sublimisme et une orgueilleuse prétention, et cela n'a donc rien à voir avec la vraie spiritualité car lorsque Dieu nous suffit réellement, on sait le reconnaître à travers le prochain ; cela en est même par excellence l'indice.

De même, seul celui qui sait pardonner a le droit de critiquer ; ou seul celui qui aime Dieu en vérité a le droit de fuir ses semblables. Nous disons plus haut « l'individu comme tel » et non l'intelligence comme telle, car l'intelligence ne peut être autre que ce qu'elle est par sa nature, qui est l'objectivité pure et qui voit les choses pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire en se plaçant au-dessus du biais d'habitude déformant des sentiments ⁴⁵. Normalement la voie vers Dieu n'est pas praticable en dehors d'une communauté spirituelle. Et dans un tel contexte – consacré, aimerions-nous dire – nos semblables, dans la mesure où ils sont nobles, peuvent servir de support pratique non seulement pour la présence de Dieu – « le prochain fait office de Dieu à notre égard » remarquait Schuon – mais aussi par rapport à « l'opinion » que Dieu peut avoir de nous. Bien entendu, la fréquentation du prochain n'exclut pas un besoin sincère de solitude et exige même un complément d'isolement, tout comme l'érémisme est le pôle complémentaire du communitarisme. Et c'est la bienveillance de principe vis-à-vis de ce prochain qui se porte garante à la fois et de la pureté et de la valeur de l'isolement.

Si l'on a parlé d'une compassion ancrée dans le détachement, et même, très paradoxalement, dans l'ignorance du prochain, il faudra compenser cette perspective en ajoutant que la charité, proprement dite, risque fort de n'être qu'une idée pieuse ou une illusion flatteuse, sans une confrontation humaine qui oblige à un renoncement concret du moi égoïste. Bref, il n'y a pas de vertu sans sacrifice, c'est-à-dire sans obligation d'agir selon des critères que nous ne sommes pas seuls à décider. Ainsi, ce n'est pas pour rien que la notion de *sangha*, de « communauté », figure comme le troisième

45. Ceci ne veut pas dire qu'intelligence et sentiments s'opposent fatalement, mais simplement que lorsque l'intelligence est libre d'opérer sans entraves, les sentiments – comme les autres facultés – se conforment logiquement à sa vision qui doit être celle de la vérité. Ainsi l'amour, par exemple, pourra s'accroître avec force lorsque l'intelligence percevra la noblesse d'un objet, ou inversement. Soit dit en passant, ceci met en lumière l'insistance de Schuon sur la logique qui est toujours protégée des aléas – et des injustices – des états d'âme. Cette inlassable rigueur de la logique pouvait être éprouvante chez lui, d'autant que l'impératif d'être logique est synonyme d'objectivité ; « être objectif, » comme il le disait souvent, « c'est un peu mourir ».

joyau du bouddhisme. Toute la méthode pneumatologique de Schuon repose sur la pratique des vertus et partant sur ce sens du prochain comme témoin du Ciel et aussi, comme il le disait fréquemment, comme un « autre moi-même ». Mais, cette pratique des vertus est irréparablement compromise sans la pratique de la dignité entre semblables car, Schuon y insistait, il faut tenir compte du saint en puissance qui réside au fond du prochain, c'est-à-dire, le rencontrer au niveau de ses meilleures possibilités, et non au niveau de ses faiblesses ou de sa banalité d'individu – le rencontrer au niveau de sa substance, dira-t-on en scholastique, et non au niveau de son accidentalité. Sans cette rigueur du respect, les rapports ne deviennent plus qu'une camaraderie nivelante et, par conséquent, une fuite devant soi-même, au lieu des retrouvailles mystiques que cette fréquentation du prochain peut – et doit – nous offrir : « toute collectivité humaine est normalement une association spirituelle et devrait réaliser par conséquent la "solitude collective" en véhiculant la tendance intériorisante. »⁴⁶

Rien, pour le sage, ne peut rivaliser en importance avec la prière, nous l'avons dit, ni l'aide que l'on peut apporter aux hommes, ni les plus brillants succès des œuvres sociales. La prière exige, comme condition préliminaire, l'effacement, le silence, le vide. Ainsi Schuon a-t-il dit que le « saint est un vide rendu transparent pour le passage de Dieu »⁴⁷. Et lorsqu'on lui demandait comment on pouvait le remercier pour les précieux conseils qu'il prodiguait, Schuon répondait simplement : « Invoquez ! ». Il disait aussi que l'oraison jaculatoire était le meilleur des actes puisque c'était au fond l'acte de Dieu, et que c'était l'acte qui justifiait l'existence de l'homme. La prière, l'invocation, et la dévotion au sacré sous toutes ses formes, dans le silence d'un oratoire ou par l'intermédiaire de supports, comme des icônes ou la nature vierge, ainsi que toute manifestation de beauté et de noblesse, que ce soit une danse ou une belle mélodie, chacune pouvant offrir, à sa façon, une théophanie, voilà ce qui suscitait le profond intérêt de Schuon. Le bavardage, le divertissement oisif, la pédanterie métaphysique, le cérébralisme, sans parler de la profanité, avaient pour effet de le faire se retirer dans la majesté de sa réserve.

Par contre, pour l'homme qui voit le monde comme étant le réel et la

46. Frithjof Schuon, *Logique et Transcendance*, chapitre « Des concomitances de l'amour de Dieu ».

47. Frithjof Schuon, *Les Stations de la Sagesse*, chapitre « Complexité de la notion de charité ».

prière comme étant le vide, au sens négatif du terme, il est évidemment difficile de saisir concrètement le sens de cette priorité accordée à la prière sur l'action ⁴⁸.

En dépit du fait, parmi d'autres, qu'une autorité aussi célèbre que celle de Grégoire le Grand se porta garant de la supériorité de la contemplation sur l'action – parce qu'au Ciel l'action n'est plus nécessaire – on peut percevoir, historiquement, une tendance à traiter les deux voies comme étant égales sinon en principe, du moins en pratique, ce qui, finalement, s'opère au détriment de la contemplation tout en compromettant l'action à son tour, puisqu'un acte non illuminé par la prière, ou du moins par une attitude vertueuse, sera toujours plus ou moins aveugle, voire nocif. Le dilemme posé par le « choix » de ces voies ne causa par contre jamais de problème de conscience aux néoplatoniciens qui donnaient la priorité à la contemplation des archétypes. Mais, pour une mentalité plus passionnelle, qui place le mérite au-dessus de l'héroïsme de l'action, il y a souvent un écartèlement de la conscience. A la décharge de ceux qui prônent la voie des œuvres, on citera cependant l'avis d'un saint Augustin pour qui la *vita contemplativa* ne peut jamais se passer de la *vita activa* tant que l'homme vit sur terre, ce qui revient à placer la première quasiment au même niveau que la dernière. Mais l'erreur, dans la mesure où elle peut se produire, c'est de ne pas prendre en compte le fait que la contemplation, en tant que prise de conscience du réel, a pour objet la divine Présence, alors que l'action est normalement prise comme étant externe et que c'est l'homme qui en est d'habitude l'objet ⁴⁹. Ceci démontre la différence hiérarchique des plans et c'est pourquoi le Christ peut dire que des deux c'est Marie qui a la meilleure part et c'est aussi pourquoi Jacob désire épouser Rachel et non Leah. Ce que l'on oublie lorsqu'on prétend que l'action prime la contemplation, voire la remplace, c'est que la contemplation elle-même – contrairement à l'action qui dépend d'un objet pour sa réalisation – est intellectuelle de par son essence et partant intégralement suffisante à elle-même ; son appréhension du divin Objet coïncide avec son identification, ou union/extinction, avec cet Objet, et répond dès lors à l'exaucement de toutes les facultés de l'homme, y compris l'amour. Résumant l'aspect renversement des pôles qui caractérise l'entrée dans le divin, un Grégoire le Grand peut ainsi dire que « les saints

48. Ce qui permit à un saint Athanase de dire qu'un ermite comme saint Antoine d'Égypte pouvait, caché dans la solitude de sa cellule, devenir « un médecin pour toute l'Égypte ».

49. L'action présuppose la dualité, la contemplation l'unité. Cela posé, il est exact que la contemplation contient une dimension dynamique d'activité.

hommes travaillent plus dans leur sommeil que lorsqu'ils sont éveillés. »

Il est sans doute inadmissible pour beaucoup de reconnaître que le fait de placer la voie de Marthe sur un pied d'égalité avec celle de Marie, voire de placer la première au-dessus de la seconde, a pavé le chemin de la solidarité ultérieure de la chrétienté⁵⁰ avec le civilisationisme qui se solda par l'avènement de l'âge machiniste. Pourtant, au risque de nous répéter, accorder à l'action une valeur égale à la contemplation revient à se méprendre sur la nature de la contemplation qui n'est autre qu'un sens profond du sacré, du *mysterium magnum*. Par voie de conséquence, nous soulignerons que ce n'est pas par hasard que l'apogée du christianisme contemplatif coïncide avec le foisonnement des abbayes cisterciennes⁵¹ au XII^e siècle, avant que le déclin progressif du monachisme/contemplation ne soit suivi, en parallèle, d'une laïcisation croissante de la société, nonobstant de merveilleux redressements périodiques. Et, d'un point de vue connexe, on notera que l'accentuation quasi absolue que le christianisme confère, par une profonde et divine providence, à l'amour – en lieu et place de la connaissance comme le firent les néoplatoniciens – a eu pour effet paradoxal de suraccentuer la dualité, de prime abord entre le sujet et l'objet ou entre l'homme et Dieu, puis ensuite entre le Ciel et la terre, ce qui eut pour résultat d'agrandir l'abîme entre les deux ; or c'est ce qu'une voie de connaissance intellectuelle – et partant, d'identité cardiaque – exclut par définition. Inévitablement, le sentiment de cet abîme, qui chez l'homme devient séparation puis aliénation, ne pouvait qu'augmenter au cours des siècles. Si nous nous attardons sur ce tableau de fond, c'est pour restituer l'importance que prend, chez Schuon, l'accentuation sur l'activité interne et sur la vraie gnose – événement d'une importance critique, il nous semble, au vu d'une époque où la notion de certitude ne signifie presque plus rien. Chez le sage, contemplation et action sont en parfait équilibre, si bien que l'on pourrait dire que face aux phénomènes du monde, ou de l'âme, il est victorieusement actif alors que vis-à-vis du Ciel il est humblement passif.

On dira donc, en résumé, que la perspective favorisant l'amour au prix de la connaissance est basée sur la conviction de l'ignorance de l'homme devant le grand mystère du Divin ; mais en soutenant l'impossibilité pour

50. Nous disons « chrétienté » à dessein, et non « christianisme », afin de séparer le message de la révélation christique d'avec ses retombées sociales.

51. Notons, en rapport avec le titre de cet article, que la charte des cisterciens s'appelait *Carta caritatis*.

l'homme de connaître Dieu ⁵², elle ôte à l'intelligence son aboutissement spirituel. Privé de sa réalisation par la gnose, qui est sa raison d'être téléologique, l'intelligence est alors libre de s'exercer sur des objectifs laïcs, voire prométhéens et même sacrilèges, ce qu'elle fera en virtuose et comme pour épuiser toutes les ressources d'un génie humain dévié de sa fonction *in divinis*. De faculté divine, apparentée au Saint-Esprit, elle devient une vagabonde prête à toutes les trahisons. On pourrait définir l'histoire de l'Occident moderne comme étant le spectacle d'une intelligence détraquée, dont les prémisses sont repérables dans l'Antiquité, et dont le christianisme fut l'antidote nécessaire pendant de nombreux siècles. Il reviendra à un Schuon de nous faire comprendre qu'intelligence ⁵³ et amour sont aussi inséparables que vérité et vertu : sans la mise en pratique des deux pôles, l'homme ne peut que faillir dans sa vocation plénière de *pontifex*, c'est-à-dire en tant que bâtisseur de pont entre le Ciel et la terre. Ainsi, il vint en rédempteur de la vérité et de l'intelligence, faculté dont elle est l'objet et partant la justification. Et il démontra quel doit être le rapport entre la vérité, perçue donc par l'intelligence, et la vertu qui est comme une sorte d'intelligence existentielle tout en étant le fruit de la vérité. Comme il le dit lui-même dans ses Mémoires, que « la véritable connaissance et la véritable vertu sont une ». Schuon représente une résurgence du phénomène périodique de sagesse universelle et par là se rattache à la réalité de l'esprit qui se meut où il veut, si nous sommes en droit de paraphraser la parole de l'Évangile : « Le vent souffle où il veut ». Schuon appartient à ces rares êtres qui sont nés « d'en-haut ».

Le terme de « compassion intellectuelle » peut, à première vue, paraître comme un non-sens, car comment peut-on associer un mot suggérant un maximum d'abstraction cérébrale, mathématique dans sa rigueur logique, avec un autre suggérant un maximum de sympathie ? En fait, il faut se rappeler que le mot « intellect » – la *buddhi* du Vedânta – doit être employé dans son sens essentiel qui est celui de cœur – ou d'œil du cœur –, ce point

52. Ceci n'est évidemment pas entièrement faux, surtout lorsqu'on tient compte de la tendance qu'a un Occident scientifique à réduire la connaissance à la seule raison et ce d'autant plus que l'accent mis sur l'amour dans le christianisme entendait, comme Schuon l'a relevé, providentiellement réparer l'abus gréco-romain du rationalisme d'une part et du légalisme mosaïque d'autre part.

53. Retenons que Guénon débuta le processus de rédemption de cette faculté maîtresse de l'homme qu'est l'intelligence, mais sans saisir — ou sans évoquer— l'importance de l'amour. Ce n'était peut-être pas son rôle.

subtil et non-crée où conscience et être ne font qu'un⁵⁴, et où le sujet humain fragmentaire s'abîme devant l'esprit Un tout en y retrouvant sa racine ontologique qui est l'essence de son être et de son connaître.

Le fondement métaphysique de cette notion de compassion intellectuelle est à trouver dans l'idée, formulée par Shankara dans l'Advaita Vedânta –    laquelle Schuon se réfère comme étant l'axe de sa propre pensée – que le monde est fondamentalement irréel (*jagan mythya*) parce que seul le Soi est réel (*Brahma satyam*), ou seul absolument réel. Dans la vision du sage, le monde phénoménal est instantanément comme réduit en cendres au feu de sa perception qui voit tout *sub specie aeternitatis* et saisit le moteur immobile derrière la danse des êtres. Dans une de ses dernières poésies, Schuon dit que « s'il ne pouvait garder que la vérité et la vertu et que la beauté et l'amour, le monde pourrait sombrer dans les flots » (*La roue du monde*, V, 9). Face au Ciel, donc au vrai, le monde n'est que néant. Mais, en renversant l'analogie, on dira que le fondement de l'impassibilité du sage résulte du fait qu'il témoigne cette fois-ci non du néant du monde mais du vide divin (le *shunyavada* de Nagarjuna) qu'il manifeste en mode humain, dans la mesure où il n'y a rien en lui, aucun désir arbitraire ni aucune opinion erron  e⁵⁵ qui vienne interrompre le flot inépuisable de la Divine Totalité, le pl  r  me, dont sa nature est le réceptacle béni. Rencontrer spirituellement Schuon c'était rencontrer le Ciel.

54. Le latin « *cor* » veut dire « cœur » mais aussi « mental » – ce qui prouve qu'à l'époque où le latin était encore une langue vivante, la scission entre le cœur et le mental n'était pas encore tout à fait consommée. Dans *Le roi Lear*, Shakespeare donne à son héroïne le nom évocateur de Cord  lie car elle joue le rôle à la fois de la raison et du cœur face à la folie de son père. En la rejetant, celui-ci perd la raison car ce faisant il a rejeté son propre cœur. L'espagnol moderne conserve encore avec le mot « *cordura* » le double sens originel.

55. Il a souvent été question dans la vie de Schuon de savoir ce que constituait l'infailibilité d'un maître, à laquelle nous avons déjà consacré un article, « La nescience divine » paru dans *Connaissance des Religions* (Juin 1991). Sans pouvoir nous étendre ici sur ce problème, bornons-nous    dire que lorsqu'il est question d'opinion « erronée », nous ne pensons qu'à des opinions dont l'erreur résulterait de la volonté et du désir, et non d'opinions qui dériveraient de faux renseignements reçus en toute innocence et qui ne prêteraient pas à rectification évidente après réflexion. En demander plus serait demander qu'un saint ne soit plus un homme. Par contre, une erreur dérivant de l'individualisme passionnel, c'est-à-dire d'un préjugé, exclut la possibilité de sainteté, donc *a fortiori* celle de maître spirituel dans le sens plénier de ce terme.

La qualité impersonnelle du détachement du sage transcrit au niveau humain quelque chose de la réalité du principe métacosmique qui veut que l'Essence ne s'intéresse pas à l'accident en tant qu'accident, dans le sens que le Réel ignore l'irréel, pourrait-on dire, en abusant peut-être de notions anthropomorphiques. Pendant que Vichnou dort et produit la création par son rêve, Brahma veille au-dessus de lui dans une vigilance éternelle que rien ne limite. Sommeil et rêve sont essentiellement irréels pour lui qui est Totalité et jamais partie. *Mutatis mutandis*, le sage répète dans sa propre nature cette réalité où l'Absolu ignore le relatif en tant que relatif, tout en contenant une dimension de miséricorde vis-à-vis de ce relatif qui, en somme, n'a jamais été séparé de lui ⁵⁶.

En termes pratiques, tout ceci revient à dire que du point de vue de l'Advaita Vedânta (la « non-dualité »), se préoccuper démesurément du sort des âmes prises dans les mailles du filet de la *Mâyâ* équivaut non seulement à attribuer une réalité de fait à ce qui métaphysiquement n'est qu'un rêve, mais comporte de surcroît le risque grave de lâcher la proie pour l'ombre, donc d'oublier Dieu, sans parler du risque de rester soi-même emprisonné. Ainsi la Bhagavad Gîtâ peut dire que « le sage ne s'afflige ni pour les vivants, ni pour les morts » (2 : 11) et le Christ « laisse les morts enterrer leurs morts », c'est-à-dire, laisse les affaires du monde au monde. Nous serions en droit de dire que d'un point de vue strictement idéaliste, seul celui qui est absolument détaché *ad majorem Dei gloriam*, et qui de ce fait montre la direction du Vide libérateur, peut aider les autres. Ce détachement est ce qui témoignait chez Schuon de sa conscience permanente du seul Réel. Cela rendit difficile, surtout dans sa jeunesse, sa capacité à se concentrer sur le monde et sur les gens, leur univers lui semblant tellement irréel et dénué d'intérêt, comme un futile vacarme face au saint silence du sacré qui absorbait toutes les facultés de son âme sainte.

En termes métaphysiques, la compassion dérive du sens de l'unité sous-jacente à toute la création. Aimer une créature, c'est se souvenir de son lien avec ce Tout et, le cas échéant, l'aider à ne pas perdre ce lien qui est à la base de sa réalité. Mais, vu du dehors, avant d'être inclusif, le principe d'unité est exclusif, car seul le Réel existe. Donc, tout ce qui n'est pas lui, tout ce qui est étranger à sa substance, sera éliminé, purifié, ou aboli. Si l'on peut maintenant transposer ce qui, sur le plan d'une attitude humaine et des sentiments, est en soi un phénomène qui opère avec l'impersonnalité du

56. La complexité de cette question a été magistralement abordée par Schuon dans *Logique et Transcendance* au chapitre « Le vœu de Dharmakâra ».

changement des saisons, vivre l'unité sera d'abord manifester le détachement par rapport à tout ce qui est mondain et tout ce qui est contraire à la Réalité ou au Souverain Bien, et, en complément, ce sera manifester l'image de ce Souverain Bien dans l'existence. Ce sera vivre en fonction du Sacré, d'une part en fuyant le profane et d'autre part en projetant le réel, car l'homme doit combiner le détachement avec l'attestation, le silence avec la proclamation. *Oratio et jejunum*.

Le sage porte tout l'univers, avec toutes ses créatures, dans sa poitrine. Dans son corps « se meuvent le soleil et la lune, cause de création et de destruction », lisons-nous dans le *Shiva-Samhitta* (2 : 3). Ainsi, il est silencieux et comme inapprochable de l'extérieur « profane ». Le monde est sauvé par son acte de détachement parfait – preuve de son manque absolu d'égoïsme – car grâce à cela le monde est purifié, converti et rattaché à son essence. Et cette absence d'égoïsme – « se voir soi-même nulle part, » écrit Schuon⁵⁷, « c'est voir Dieu partout » – est le levain de générosité par lequel le monde est quotidiennement et à toute heure renouvelé. De fait, ce n'est pas le sage qui n'aime pas, mais ce sont les êtres, dans la mesure où ils restent congelés dans leur égoïté, qui négligent l'inépuisable surabondance de son amour intime. Loin d'être divergentes, ces deux tendances – d'intériorité et de don de soi – sont parfaitement complémentaires car il ne peut y avoir de communication, et *a fortiori* de communion, sans intégrité, c'est-à-dire sans capacité d'être d'abord fidèle à soi-même. Être fidèle à soi-même exige l'intériorité, ou la retraite dans le cœur, par laquelle on rejoint sa substance théomorphe. Pour l'homme, ce retour aux sources implique au préalable le dépassement de soi et par là même un retour à l'origine où « moi » et « autrui » retrouvent leur identité commune : « Se dépasser soi-même pour rencontrer Dieu, c'est se voir soi-même – et d'une certaine manière Dieu – dans les autres ; inversement, s'efforcer de se voir soi-même dans les autres en fonction de la Vérité, c'est contribuer puissamment à l'intériorisation contemplative »⁵⁸.

Un torrent de vertu se déverse lumineusement de tout l'être du sage. En termes hindous, on dirait qu'une pluie de grâces émane de son âme, *dharmamegha samadhi*, comme une nuée de vertu et de justice, d'amour et de discernement. Puisque le sage, en tant qu'incarnation de la lumière et par la force de son existence totale, par son « pouvoir du dragon » et sa « voix de

57. Texte inédit 11.

58. « Des concomitances de l'amour de Dieu » (*op. cit.*).

tonnerre »⁵⁹, n'est pas atteint en son for intérieur par les vicissitudes de l'homme pris dans le *samsâra*, il doit brûler les impuretés des âmes pour dégager l'or qu'elles recèlent.

Plus essentiellement, le sage, dont la totalité de l'être s'épanouit dans l'infinitude bénie qui entoure la création comme une auréole bienfaisante, attire le monde dans le sillage de sa contemplation pour le restituer à la substance divine. Aimer le sage, l'accueillir, le suivre, c'est aimer, accueillir et suivre Dieu dont il est le bienheureux délégué. Reconnaître sa présence et se fondre dans le moule de sa personnalité, c'est entrer dans le royaume béni de la lumière et de la chaleur où toutes les neiges fondent et où le cœur refléurit impérissablement. Et, selon l'intention primordiale de Dieu, c'est redevenir centre, vérité, amour.

L'article ci-dessus a été publié initialement dans : *Frithjof Schuon* – dossier conçu et dirigé par Patrick Laude et Jean-Baptiste Aymard – série *Les Dossiers H*, Éditions L'Âge d'Homme, Lausanne, 2002.

59. Voir Chuang Tsé.