

# MÉLANGES

par René Guénon



LES ESSAIS  
CXCIV

---



Gallimard







© *Éditions Gallimard, 1976.*

## AVANT-PROPOS

*Pour permettre d'y accéder dans un livre et d'éviter ainsi aux lecteurs des recherches dans des numéros de revues épuisés depuis longtemps, nous avons réuni sous le titre de Mélanges un certain nombre d'articles de René Guénon et de Palingénius, son pseudonyme à l'époque de La Gnose, revue fondée par lui en 1909. Nous avons divisé l'ensemble de ces articles en trois parties : Métaphysique et Cosmologie — Sciences et Arts traditionnels — De quelques erreurs modernes. Du chapitre I de la Première Partie, « Le Démiurge », qui est, croyons-nous, le premier texte qu'il donna à imprimer en 1909 à l'âge de 23 ans, jusqu'à « La science profane devant les doctrines traditionnelles », d'avril-mai 1950, il s'est écoulé plus de 40 ans. Dans cet intervalle de près d'un demi-siècle, on ne peut dire que les positions intellectuelles de Guénon aient changé beaucoup, surtout en ce qui concerne les critiques contre le monde moderne.*

*Sur le plan de l'exposé théorique de la Doctrine traditionnelle, il est probable qu'il eût présenté « Le Démiurge » d'une autre manière sur certains points, mais sans en changer la signification profonde, puisque son point de vue métaphysique est toujours resté le même.*

*« Monothéisme et angélogologie », de 1946, explique l'erreur polythéiste comme une dégénérescence de formes traditionnelles*

due à l'incompréhension des véritables rapports des attributs divers avec le Principe Suprême. Guénon reprend là, mais sous une forme plus accessible à des Occidentaux, une argumentation de Shri Shankaracharya dans son commentaire de la Mandûkyâupanishad. On notera que, déjà dans « Le Démiurge », les citations shankaryennes étaient nombreuses.

« Esprit et intellect » (1947) précise que le sens des mots est fonction des différents ordres de réalité pour lesquels on les utilise.

L'Intellect ou Buddhi est de nature essentiellement supra-individuelle puisqu'il n'est pas autre chose que l'expression même d'Atmâ dans la manifestation. Si donc on prend le mot Esprit au sens d'Intellect, on doit le concevoir comme un Principe d'ordre universel, la première production de Prakriti.

« Les Idées éternelles » (1947), contrairement à l'opinion de certains, ne doivent nullement être envisagées comme de simples virtualités par rapport aux êtres manifestés dont elles sont les « archétypes » principiels ; en effet, « il ne peut rien y avoir de virtuel dans le Principe, mais, bien au contraire, la permanente actualité de toutes choses dans un " éternel présent ", actualité qui constitue précisément l'unique fondement réel de toute existence ». Voir les choses différemment équivaut à « couper les racines des plantes ». « Ce qui est virtuel, ce n'est point notre réalité dans le Principe mais la conscience que nous pouvons en avoir » pendant la manifestation.

Le chapitre VI : « Connais-toi toi-même » est la traduction française, revue et corrigée par Guénon, d'un article en arabe qu'il avait donné en 1931 à la revue El-Ma'rifah. Rappelons que Guénon est parti pour Le Caire en mars 1930 mais que son « rattachement » au « Taçawwuf » remontait à 1912.

Les « Remarques sur la notation mathématique et sur la production des nombres » ont été écrites à l'époque de La Gnose, 1910. Les premières ont été reprises et développées dans Les Principes

du calcul infinitésimal édités en 1946 à la N.R.F. dans la collection « Tradition ».

Les « Remarques sur la production des nombres » écrites en été 1930 font suite au « Démiurge ». On y décèle l'influence du Pythagorisme et de la Kabbale (voir « Formes traditionnelles et cycles cosmiques », III<sup>e</sup> partie, p. 60 à 110).

« L'Initiation et les métiers » est un article moins ancien puisqu'il a paru dans *Le Voile d'Isis* en avril 1934. L'auteur y explique pourquoi l'initiation est devenue nécessaire à mesure que l'humanité s'éloignait de plus en plus de l'état primordial. Comme dans « Les arts et leur conception traditionnelle » Guénon expose les raisons de la dégénérescence des métiers et des arts par suite de la « chute » ou de la marche descendante du cycle actuel. Il indique toutefois la possibilité d'une initiation de « petits mystères » basée sur le métier de constructeur qui subsiste encore valablement en Occident. (Cf. à ce sujet « Aperçus sur l'initiation ».)

Il est dommage que Guénon n'ait pas eu le temps de terminer « Les conditions de l'existence corporelle » commencé en janvier et février 1912, c'est-à-dire dans les deux derniers numéros de *La Gnose*. Malgré donc que le texte que nous redonnons ici ne concerne qu'Âkâsha et Vâyu et que les trois autres éléments : Feu — Eau — Terre (Téjas — Apa — Prithvî) n'aient pas été traités, nous avons pensé que la partie rédigée intéresserait suffisamment le public auquel il était destiné et qu'il était préférable de le faire figurer avec les autres chapitres de *Mélanges*.

« *La Gnose et les écoles spiritualistes* » nous font revenir à notre point de départ, c'est-à-dire à l'époque du « Démiurge » — novembre 1909. C'est une prise de position définitive car, écrit Guénon, « un Principe universel ne peut pas s'inférer de faits particuliers... La connaissance, c'est en nous-même seulement que nous pourrions en trouver les principes et non point dans les objets extérieurs ».



*Une série d'articles, reproduits à partir de la page 176 de Mélanges, précisera les critiques adressées aux écoles dites spiritualistes, c'est-à-dire les occultistes, les théosophistes et les spirites, critiques qui seront renouvelées et développées dans « L'Erreur spirite » et « Le Théosophisme » quelques années plus tard.*

*Enfin, le dernier chapitre « La science profane devant les doctrines traditionnelles », qui date d'avril 1950, réaffirme, vis-à-vis des « scientifiques » cette fois, les mêmes prises de position qu'à l'époque de La Gnose.*

« C'est le point de vue profane qui est illégitime comme tel puisqu'il envisage les choses sans les rattacher à aucun principe transcendant et comme si elles étaient indépendantes de tout principe. La science moderne tout entière n'a aucun droit à être considérée comme une véritable connaissance, puisque, même s'il lui arrive d'énoncer des choses qui soient vraies, la façon dont elle les présente n'en est pas moins illégitime, et elle est en tout cas incapable de donner la raison de leur vérité, qui ne peut résulter que dans leur dépendance à l'égard des principes... »

« Les applications pratiques auxquelles cette science peut donner lieu sont tout à fait indépendantes de la valeur de la science comme telle... et les savants eux-mêmes reconnaissent qu'ils utilisent des forces dont ils ignorent complètement la nature ; cette ignorance est sans doute pour beaucoup dans le caractère dangereux que ces applications présentent trop souvent... »

*Il serait difficile de nier aujourd'hui, après un quart de siècle, la justesse des derniers avertissements de Guénon.*

*Elle n'empêchera certes pas la destinée du cycle humain de s'accomplir mais elle permettra peut-être à certains de mieux comprendre l'époque où nous vivons et la toujours présente actualité de l'œuvre de celui que Shri Ramana Maharshi appelait « The great Sâfi ».*

Roger Maridort

*Première partie*

MÉTAPHYSIQUE ET COSMOLOGIE



## CHAPITRE PREMIER

# *Le Démiurge* \*

### I

Il est un certain nombre de problèmes qui ont constamment préoccupé les hommes, mais il n'en est peut-être pas qui ait semblé généralement plus difficile à résoudre que celui de l'origine du Mal, auquel se sont heurtés comme à un obstacle infranchissable la plupart des philosophes et surtout les théologiens : « *Si Deus est, unde Malum ? Si non est, unde Bonum ?* » Ce dilemme est en effet insoluble pour ceux qui considèrent la Création comme l'oeuvre directe de Dieu, et qui, par suite, sont obligés de le rendre également responsable du Bien et du Mal. On dira sans doute que cette responsabilité est atténuée dans une certaine mesure par la liberté des créatures ; mais, si les créatures peuvent choisir entre le Bien et le Mal, c'est que l'un et l'autre existent déjà, au moins en principe, et, si elles sont susceptibles de se décider parfois en faveur du Mal au lieu d'être toujours inclinées au Bien, c'est qu'elles sont imparfaites ; comment donc Dieu, s'il est parfait, a-t-il pu créer des êtres imparfaits ?

\* Nous reproduisons ici le premier texte, croyons-nous, qui ait été, sinon rédigé, du moins publié par René Guénon. Il a paru dans le premier numéro de la revue *La Gnose*, daté de novembre 1909.

Il est évident que le Parfait ne peut pas engendrer l'imparfait, car, si cela était possible, le Parfait devrait contenir en lui-même l'imparfait à l'état principiel, et alors il ne serait plus le Parfait. L'imparfait ne peut donc pas procéder du Parfait par voie d'émanation ; il ne pourrait alors que résulter de la création « *ex nihilo* » ; mais comment admettre que quelque chose puisse venir de rien, ou, en d'autres termes, qu'il puisse exister quelque chose qui n'ait point de principe ? D'ailleurs, admettre la création « *ex nihilo* », ce serait admettre par là même l'anéantissement final des êtres créés, car ce qui a eu un commencement doit aussi avoir une fin, et rien n'est plus illogique que de parler d'immortalité dans une telle hypothèse ; mais la création ainsi entendue n'est qu'une absurdité, puisqu'elle est contraire au principe de causalité, qu'il est impossible à tout homme raisonnable de nier sincèrement, et nous pouvons dire avec Lucrèce : « *Ex nihilo nihil, ad nihilum nil posse reverti.* »

Il ne peut rien y avoir qui n'ait un principe ; mais quel est ce principe ? et n'y a-t-il en réalité qu'un Principe unique de toutes choses ? Si l'on envisage l'Univers total, il est bien évident qu'il contient toutes choses, car toutes les parties sont contenues dans le Tout ; d'autre part, le Tout est nécessairement illimité, car, s'il avait une limite, ce qui serait au-delà de cette limite ne serait pas compris dans le Tout, et cette supposition est absurde. Ce qui n'a pas de limite peut être appelé l'Infini, et, comme il contient tout, cet Infini est le principe de toutes choses. D'ailleurs, l'Infini est nécessairement un, car deux Infinis qui ne seraient pas identiques s'excluraient l'un l'autre ; il résulte donc de là qu'il n'y a qu'un Principe unique de toutes choses, et ce Principe est le Parfait, car l'Infini ne peut être tel que s'il est le Parfait.

Ainsi, le Parfait est le Principe suprême, la Cause première ; il contient toutes choses en puissance, et il a produit toutes choses ; mais alors, puisqu'il n'y a qu'un Principe unique, que deviennent toutes les oppositions que l'on envisage habituellement dans

l'Univers : l'Être et le Non-Être, l'Esprit et la Matière, le Bien et le Mal ? Nous nous retrouvons donc ici en présence de la question posée dès le début, et nous pouvons maintenant la formuler ainsi d'une façon plus générale : comment l'Unité a-t-elle pu produire la Dualité ?

Certains ont cru devoir admettre deux principes distincts, opposés l'un à l'autre ; mais cette hypothèse est écartée par ce que nous avons dit précédemment. En effet, ces deux principes ne peuvent pas être infinis tous deux, car alors ils s'excluraient ou se confondraient ; si un seul était infini, il serait le principe de l'autre ; enfin, si tous deux étaient finis, ils ne seraient pas de véritables principes, car dire que ce qui est fini peut exister par soi-même, c'est dire que quelque chose peut venir de rien, puisque tout ce qui est fini a un commencement, logiquement, sinon chronologiquement. Dans ce dernier cas, par conséquent, l'un et l'autre, étant finis, doivent procéder d'un principe commun, qui est infini, et nous sommes ainsi ramené à la considération d'un Principe unique. D'ailleurs, beaucoup de doctrines que l'on regarde habituellement comme dualistes ne sont telles qu'en apparence ; dans le Manichéisme comme dans la religion de Zoroastre, le dualisme n'était qu'une doctrine purement exotérique, recouvrant la véritable doctrine ésotérique de l'Unité : Ormuzd et Ahriman sont engendrés tous deux par Zervané-Akérééné, et ils doivent se confondre en lui à la fin des temps.

La Dualité est donc nécessairement produite par l'Unité, puisqu'elle ne peut pas exister par elle-même ; mais comment peut-elle être produite ? Pour le comprendre, nous devons en premier lieu envisager la Dualité sous son aspect le moins particularisé, qui est l'opposition de l'Être et du Non-Être ; d'ailleurs, puisque l'un et l'autre sont forcément contenus dans la Perfection totale, il est évident tout d'abord que cette opposition ne peut être qu'apparente. Il vaudrait donc mieux parler seulement de distinction ; mais en quoi consiste cette distinction ? existe-t-elle en réalité indépen-

damment de nous, ou n'est-elle simplement que le résultat de notre façon de considérer les choses ?

Si par Non-Etre on n'entend que le pur néant, il est inutile d'en parler, car que peut-on dire de ce qui n'est rien ? Mais il en est tout autrement si l'on envisage le Non-Etre comme possibilité d'être ; l'Etre est la manifestation du Non-Etre ainsi entendu, et il est contenu à l'état potentiel dans ce Non-Etre. Le rapport du Non-Etre à l'Etre est alors le rapport du non-manifesté au manifesté, et l'on peut dire que le non-manifesté est supérieur au manifesté dont il est le principe, puisqu'il contient en puissance tout le manifesté, plus ce qui n'est pas, n'a jamais été et ne sera jamais manifesté. En même temps, on voit qu'il est impossible de parler ici d'une distinction réelle, puisque le manifesté est contenu en principe dans le non-manifesté ; cependant, nous ne pouvons pas concevoir le non-manifesté directement, mais seulement à travers le manifesté ; cette distinction existe donc pour nous, mais elle n'existe que pour nous.

S'il en est ainsi pour la Dualité sous l'aspect de la distinction de l'Etre et du Non-Etre, il doit en être de même, à plus forte raison, pour tous les autres aspects de la Dualité. On voit déjà par là combien est illusoire la distinction de l'Esprit et de la Matière, sur laquelle on a pourtant, surtout dans les temps modernes, édifié un si grand nombre de systèmes philosophiques, comme sur une base inébranlable ; si cette distinction disparaît, de tous ces systèmes il ne reste plus rien. De plus, nous pouvons remarquer en passant que la Dualité ne peut pas exister sans le Ternaire, car si le Principe suprême, en se différenciant, donne naissance à deux éléments, qui d'ailleurs ne sont distincts qu'en tant que nous les considérons comme tels, ces deux éléments et leur Principe commun forment un Ternaire, de sorte qu'en réalité c'est le Ternaire et non le Binaire qui est immédiatement produit par la première différenciation de l'Unité primordiale.

Revenons maintenant à la distinction du Bien et du Mal, qui

n'est, elle aussi, qu'un aspect particulier de la Dualité. Lorsqu'on oppose le Bien au Mal, on fait généralement consister le Bien dans la Perfection, ou du moins, à un degré inférieur, dans une tendance à la Perfection, et alors le Mal n'est pas autre chose que l'imparfait ; mais comment l'imparfait pourrait-il s'opposer au Parfait ? Nous avons vu que le Parfait est le Principe de toutes choses, et que, d'autre part, il ne peut pas produire l'imparfait, d'où il résulte qu'en réalité l'imparfait n'existe pas, ou que du moins il ne peut exister que comme élément constitutif de la Perfection totale ; mais alors il ne peut pas être réellement imparfait, et ce que nous appelons imperfection n'est que relativité. Ainsi, ce que nous appelons erreur n'est que vérité relative, car toutes les erreurs doivent être comprises dans la Vérité totale, sans quoi celle-ci, étant limitée par quelque chose qui serait en dehors d'elle, ne serait pas parfaite, ce qui équivaut à dire qu'elle ne serait pas la Vérité. Les erreurs, ou plutôt les vérités relatives, ne sont que des fragments de la Vérité totale ; c'est donc la fragmentation qui produit la relativité, et, par suite, on pourrait dire qu'elle est la cause du Mal, si relativité était réellement synonyme d'imperfection ; mais le Mal n'est tel que si on le distingue du Bien.

Si on appelle Bien le Parfait, le relatif n'en est point réellement distinct, puisqu'il y est contenu en principe ; donc, au point de vue universel, le Mal n'existe pas. Il existera seulement si l'on envisage toutes choses sous un aspect fragmentaire et analytique, en les séparant de leur Principe commun, au lieu de les considérer synthétiquement comme contenues dans ce Principe, qui est la Perfection. C'est ainsi qu'est crée l'imparfait ; en distinguant le Mal du Bien, on les crée tous deux par cette distinction même, car le Bien et le Mal ne sont tels que si on les oppose l'un à l'autre, et, s'il n'y a point de Mal, il n'y a pas lieu non plus de parler de Bien au sens ordinaire de ce mot, mais seulement de Perfection. C'est donc la fatale illusion du Dualisme qui réalise le Bien et le



Mal, et qui, considérant les choses sous un point de vue particularisé, substitue la Multiplicité à l'Unité, et enferme ainsi les êtres sur lesquels elle exerce son pouvoir dans le domaine de la confusion et de la division ; ce domaine, c'est l'Empire du Démiurge.

## II

Ce que nous avons dit au sujet de la distinction du Bien et du Mal permet de comprendre le symbole de la Chute originelle, du moins dans la mesure où ces choses peuvent être exprimées. La fragmentation de la Vérité totale, ou du Verbe, car c'est la même chose au fond, fragmentation qui produit la relativité, est identique à la segmentation de l'Adam Kadmon, dont les parcelles séparées constituent l'Adam Protoplastes, c'est-à-dire le premier formateur ; la cause de cette segmentation, c'est Nahash, l'Egoïsme ou le désir de l'existence individuelle. Ce Nahash n'est point une cause extérieure à l'homme, mais il est en lui, d'abord à l'état potentiel, et il ne lui devient extérieur que dans la mesure où l'homme lui-même l'extériorise ; cet instinct de séparativité, par sa nature qui est de provoquer la division, pousse l'homme à goûter le fruit de l'Arbre de la Science du Bien et du Mal, c'est-à-dire à créer la distinction même du Bien et du Mal. Alors, les yeux de l'homme s'ouvrent, parce que ce qui lui était intérieur est devenu extérieur, par suite de la séparation qui s'est produite entre les êtres ; ceux-ci sont maintenant revêtus de formes, qui limitent et définissent leur existence individuelle, et ainsi l'homme a été le premier formateur. Mais lui aussi se trouve désormais soumis aux conditions de cette existence individuelle, et il est revêtu également d'une forme, ou, suivant l'expression biblique, d'une tunique de peau ; il est enfermé dans le domaine du Bien et du Mal, dans l'Empire du Démiurge.

On voit par cet exposé, d'ailleurs très abrégé et très incomplet,

qu'en réalité le Démiurge n'est point une puissance extérieure à l'homme ; il n'est en principe que la volonté de l'homme en tant qu'elle réalise la distinction du Bien et du Mal. Mais ensuite l'homme, limité en tant qu'être individuel par cette volonté qui est la sienne propre, la considère comme quelque chose d'extérieur à lui, et ainsi elle devient distincte de lui ; bien plus, comme elle s'oppose aux efforts qu'il fait pour sortir du domaine où il s'est lui-même enfermé, il la regarde comme une puissance hostile, et il l'appelle Shathan ou l'Adversaire. Remarquons d'ailleurs que cet Adversaire, que nous avons crée nous-mêmes et que nous créons à chaque instant, car ceci ne doit point être considéré comme ayant eu lieu en un temps déterminé, que cet Adversaire, disons-nous, n'est point mauvais en lui-même, mais qu'il est seulement l'ensemble de tout ce qui nous est contraire.

A un point de vue plus général, le Démiurge, devenu une puissance distincte et envisagé comme tel, est le Prince de ce Monde dont il est parlé dans l' vangile de Jean ; ici encore, il n'est à proprement parler ni bon ni mauvais, ou plutôt il est l'un et l'autre, puisqu'il contient en lui-même le Bien et le Mal. On considère son domaine comme le Monde inférieur, s'opposant au Monde supérieur ou à l'Univers principiel dont il a été séparé, mais il faut avoir soin de remarquer que cette séparation n'est jamais absolument réelle ; elle n'est réelle que dans la mesure où nous la réalisons, car ce Monde inférieur est contenu à l'état potentiel dans l'Univers principiel, et il est évident qu'aucune partie ne peut réellement sortir du Tout. C'est d'ailleurs ce qui empêche que la chute se continue indéfiniment ; mais ceci n'est qu'une expression toute symbolique, et la profondeur de la chute mesure simplement le degré auquel la séparation est réalisée. Avec cette restriction, le Démiurge s'oppose à l'Adam Kadmon ou à l'Humanité principielle, manifestation du Verbe, mais seulement comme un reflet, car il n'est point une émanation, et il n'existe pas par lui-même ; c'est ce qui est représenté par la figure des deux vieillards

du Zohar, et aussi par les deux triangles opposés du Sceau de Salomon.

Nous sommes donc amené à considérer le Démiurge comme un reflet ténébreux et inversé de l'Être, car il ne peut pas être autre chose en réalité. Il n'est donc pas un être ; mais, d'après ce que nous avons dit précédemment, il peut être envisagé comme la collectivité des êtres dans la mesure où ils sont distincts, ou, si l'on préfère, en tant qu'ils ont une existence individuelle. Nous sommes des êtres distincts en tant que nous créons nous-mêmes la distinction, qui n'existe que dans la mesure où nous la créons ; en tant que nous créons cette distinction, nous sommes des éléments du Démiurge, et, en tant qu'êtres distincts, nous appartenons au domaine de ce même Démiurge, qui est ce qu'on appelle la Création.

Tous les éléments de la Création, c'est-à-dire les créatures, sont donc contenus dans le Démiurge lui-même, et en effet il ne peut les tirer que de lui-même, puisque la création *ex nihilo* est impossible. Considéré comme Créateur, le Démiurge produit d'abord la division, et il n'en est point réellement distinct, puisqu'il n'existe qu'autant que la division elle-même existe ; puis, comme la division est la source de l'existence individuelle, et que celle-ci est définie par la forme, le Démiurge doit être envisagé comme formateur et alors il est identique à l'Adam Protoplastes, ainsi que nous l'avons vu. On peut encore dire que le Démiurge crée la Matière, en entendant par ce mot le chaos primordial qui est le réservoir commun de toutes les formes ; puis il organise cette Matière chaotique et ténébreuse où règne la confusion, en en faisant sortir les formes multiples dont l'ensemble constitue la Création.

Doit-on dire maintenant que cette Création soit imparfaite ? on ne peut assurément pas la considérer comme parfaite ; mais, si l'on se place au point de vue universel, elle n'est qu'un des éléments constitutifs de la Perfection totale. Elle n'est imparfaite que si on la considère analytiquement comme séparée de son Principe,

et c'est d'ailleurs dans la même mesure qu'elle est le domaine du Démiurge ; mais, si l'imparfait n'est qu'un élément du Parfait, il n'est pas vraiment imparfait, et il résulte de là qu'en réalité le Démiurge et son domaine n'existent pas au point de vue universel, pas plus que la distinction du Bien et du Mal. Il en résulte également que, au même point de vue, la Matière n'existe pas : l'apparence mati rielle n'est qu'illusion, d'où il ne faudrait d'ailleurs pas conclure que les êtres qui ont cette apparence n'existent pas, car ce serait tomber dans une autre illusion, qui est celle d'un idéalisme exagéré et mal compris.

Si la Matière n'existe pas, la distinction de l'Esprit et de la Matière disparaît par là même ; tout doit être Esprit en réalité, mais en entendant ce mot dans un sens tout diff rent de celui que lui ont attribué la plupart des philosophes modernes. Ceux-ci, en effet, tout en opposant l'Esprit à la Matière, ne le considèrent point comme indépendant de toute forme, et l'on peut alors se demander en quoi il se différencie de la Matière ; si l'on dit qu'il est inétendu, tandis que la Matière est étendue, comment ce qui est inétendu peut-il être revêtu d'une forme ? D'ailleurs, pourquoi vouloir définir l'Esprit ? que ce soit par la pensée ou autrement, c'est toujours par une forme qu'on cherche à le définir, et alors il n'est plus l'Esprit. En réalité, l'Esprit universel est l'Être, et non tel ou tel être particulier ; mais il est le Principe de tous les êtres, et ainsi il les contient tous ; c'est pourquoi tout est Esprit.

Lorsque l'homme parvient à la connaissance réelle de cette vérité, il identifie lui-même et toutes choses à l'Esprit universel, et alors toute distinction disparaît pour lui, de telle sorte qu'il contemple toutes choses comme étant en lui-même, et non plus comme extérieures, car l'illusion s'évanouit devant la Vérité comme l'ombre devant le soleil. Ainsi, par cette connaissance même, l'homme est affranchi des liens de la Matière et de l'existence individuelle, il n'est plus soumis à la domination du Prince de ce Monde, il n'appartient plus à l'Empire du Démiurge.



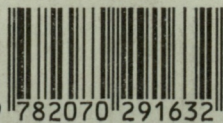
RENÉ GUÉNON

## Mélanges

Selon Guénon, le monde moderne est un monde finissant qui ne saurait échapper à son destin, car la marche descendante du présent cycle temporel est inexorable.

La seule issue possible pour ceux qui veulent réagir contre cette tendance est la voie initiatique, quelles qu'en soient les difficultés. En effet, celle-ci implique deux conditions essentielles : un accord intellectuel fondamental sur les principes métaphysiques des doctrines traditionnelles et une transmission initiatique authentiquement valable, c'est-à-dire fort éloignée des multiples contrefaçons et pseudo-initiations qui foisonnent à notre époque.

Là-dessus, le message de Guénon n'a jamais varié et ses avertissements sont toujours aussi présents en 1976 qu'au début du siècle.



9 782070 291632



76-III A 29163 ISBN 2-07-029163-4