

André Préau

Le Secret de la Fleur d'Or et
du Suprême Un

suivi de

Le Taoïsme sans Tao

« *Le Voile d'Isis* », 1931.

Le Secret de la Fleur d'Or du Suprême Un

À Paul Petit.

Une publication allemande récente¹ a apporté au public européen la traduction d'un ouvrage taoïste apparemment peu connu jusqu'alors, *le Secret de la Fleur d'Or du Suprême Un*². Un commentaire du XVII^e ou du XVIII^e siècle a été aussi traduit et accompagne ce texte. La version allemande, qui remplit une cinquantaine de pages d'assez grand format, est due à Richard Wilhelm, le regretté sinologue mort il y a environ un an³. Elle est précédée d'une longue introduction où le traité taoïste est « commenté », à l'usage des Européens, par le psychiatre de Zurich bien connu, le D^r C. G. Jung.

Dans son intéressant avant-propos, Wilhelm rapporte que les troubles présents de la Chine ont provoqué l'éclosion d'un grand nombre de « sectes » plus ou moins secrètes, dont les unes s'adonnent à des pratiques magiques, voire spirites, et dont les autres, celles qu'il appelle « ésotériques », recherchent un résultat incomparablement plus sérieux : la contemplation taoïste, l'arrivée à ces états extraordinaires de détachement dont la simple mention évoque les grands noms de *Lie-Tseu* et de *Tchoang-Tseu*. Il vante les méthodes des écoles taoïstes comme parfaitement adaptées au tempérament chinois et va même jusqu'à avancer que tous ceux qui les suivent, à très peu d'exceptions près, voient leurs efforts couronnés de succès – ce qui est vraiment trop beau pour que nous puissions le croire. Il nous apprend malheureusement aussi que *le Secret de la Fleur d'Or* a été, en 1920, répandu à mille exemplaires à Péking⁴, avec un nouveau titre (« L'art de prolonger la vie ») et précédé, en guise de préface, d'une banale « communication » spirite de *Lu-Yen*, chef d'école taoïste dont nous allons parler et auquel l'ouvrage est attribué : tout cela montre quelle confusion règne là-bas dans certains milieux et

¹ *Das Geheimnis der goldenen Blute, ein chinesisches Lebensbuch*, Munich, 1929.

² *T'ai-I Kinn-Hoa Tsoung-Tcheu*. La transcription allemande est *Tai I Gin Hua Dsung Dchi*.

³ Richard Wilhelm, parti pour la Chine comme missionnaire protestant, eut vite l'impression que ce pays avait plus à lui apprendre qu'il n'avait lui-même à lui enseigner ; il renonça à son activité de missionnaire et consacra sa vie à l'étude des livres chinois. Après la guerre il enseigna quelque temps à l'université de Péking et finit ses jours comme professeur à l'université de Francfort-sur-le-Main, ville où il fonda le « China-Institut ». Sa mort est survenue le 1^{er} mars 1930. Les traductions de Wilhelm sont très lues de l'autre côté du Rhin et ont certainement exercé une influence sur la pensée allemande. Wilhelm malheureusement n'a jamais su se dégager de cette « philosophie de la vie » dont les mirages séduisent tant d'esprits en Occident. Mais, si son rôle a été incomplet, on ne saurait oublier sans ingratitude les services qu'ont rendus et rendent encore ses traductions, notamment celles de *Lie-Tseu* et de *Tchoang-Tseu*, celles du *Yi-King*, de *Lu-Pou-Wei* et celle du livre de la *Fleur d'Or*.

⁴ En même temps que le traité de la *Fleur d'Or* a été alors imprimé et distribué un autre texte taoïste, le *Hoei Ming King*, par Liou Hoa Yang, texte dont une traduction est parue dans les *Chinesische Blätter* (1^{re} année, 3^e cahier). Le prix fort élevé de cette publication ne nous a pas permis de nous la procurer, et les bibliothèques de Paris où nous l'avons cherchée avaient dû aussi renoncer à l'acquérir. Était-il bien nécessaire d'éditer ce travail dans des cahiers aussi coûteux ?

justifierait toutes les méfiances. Wilhelm néanmoins présente le texte comme authentique¹ et il précise qu'un exemplaire du XVII^e siècle a été utilisé pour l'édition de 1920 ; il n'y aurait donc pas lieu de s'arrêter à l'hypothèse d'une falsification moderne.

Toujours suivant Richard Wilhelm, le *Secret de la Fleur d'Or* repose sur une tradition ésotérique conservée dans l'école dite *Kinn-Tan-Kiao* (école de la « pilule d'or »)², tradition transmise longtemps oralement, puis fixée par écrit, au moins partiellement, au plus tard au XVIII^e siècle. L'école *Kinn-Tan-Kiao* aurait été fondée elle-même au VII^e siècle par le fameux Maître taoïste *Lu-Yen*, que nous venons de nommer et qui est aussi appelé *Lu-Tong-Pinn* (« *Lu*, l'habitant de la caverne ») ou *Lu-Tsou* ou encore *Tch'ounn-Yang-Tseu* ; et *Lu-Yen* enfin faisait remonter sa doctrine au non moins célèbre *Koan-Yin-Hi* le « préfet de la passe », auquel *Lao-Tseu*, quittant la Chine, remit, dit-on, le *Tao-Te-King* et auquel on attribue, en outre, un important traité taoïste conservé sous son nom. Après sa mort, *Lu-Yen* a été élevé au rang d'un des « Huit Immortels » et il a, paraît-il, encore des temples. C'est une figure populaire en Chine. Le livre de la *Fleur d'Or* est expressément placé sous son autorité, chaque section commençant par ces mots : « Le Maître *Lu-Tsou* dit : ... ». Certains indices ont fait penser que l'école *Kinn-Tan-Kiao* avait abrité au moins une partie des restes des Nestoriens établis en Chine et elle est aujourd'hui encore, nous dit Wilhelm, très favorablement disposée à l'égard du Christianisme. Nous ajouterons que la « Fleur d'Or » était aussi la désignation d'un couvent (*Kinn-Hoa-Koan*), établi dans le massif montagneux du même nom (*Kinn-Hoa-Chan*), et que le P. Wieger qualifie sans détours de « repaire d'alchimistes »³ : « repaire » qui était peut-être un centre spirituel important.

Le *Secret de la Fleur d'Or du Suprême Un* concerne principalement les premiers stades de la contemplation ; il montre comment on doit « mettre la main » au travail. Un autre ouvrage, le *Su-Ming-Fang*, par *Liou-Hoa-Yang* – non encore traduit, semble-t-il – explique comment les premiers résultats doivent être consolidés et comment on doit finalement « lâcher la main ».

La lecture du livre de la *Fleur d'Or* est assez difficile. Le symbolisme en est extrêmement varié. Dans les dernières sections, il est souvent question des trigrammes du *Yi-King*, nouvelle preuve, s'il en était besoin, que ce dernier ouvrage n'est pas seulement un manuel de divination. Certains enseignements bouddhistes, notamment ceux de l'école *Tch'an*, sont aussi cités. Il ne s'agit donc pas d'un Taoïsme exclusivement chinois, mais d'un Taoïsme qui a eu connaissance de doctrines plus occidentales : Christianisme, Védânta, Yoga, Bouddhisme, sans doute aussi Tantrisme ; ce qui, somme toute, ne le rend pas beaucoup moins

¹ Il le croit cependant composé de parties fort différentes d'âge et de valeur ; il s'est même abstenu de traduire les dernières sections du livre, qui lui ont paru trop inférieures au reste. Peut-être aurait-il été préférable de les traduire tout de même, afin de donner au lecteur la possibilité de se former une opinion à leur égard.

² Le P. Wieger traduit *Tan* par cinabre. Ce serait donc l'école du « cinabre-or ». Mais, comme on le verra plus loin, il s'agit toujours de l'« élixir de longue vie ».

³ Le Canon Taoïste, p. 112.

intéressant. L'ouvrage, dans tous les cas, est bien chinois dans la forme. Les obscurités de détail ne sont pas rares ; néanmoins, l'idée générale du livre, qui est la création dans l'être humain d'un « germe d'immortalité », apparaît clairement à tout lecteur attentif. Cette idée, vu son importance, mérite qu'on s'y arrête. Essayons d'expliquer de quoi il s'agit.



L'homme, entraîné dans le « courant des formes », s'épuise à la recherche des biens sensibles et, usé par les désirs et les passions, arrive finalement sans forces devant la mort : il est alors emporté dans une suite indéfinie d'états heureux et malheureux. « La force du *Yang*¹ s'épuise et s'écoule, et l'on est entraîné dans les neuf régions ténébreuses² ». Pour échapper au sort commun et vaincre l'attraction de toutes les choses produites par le jeu incessant du *Yang* et du *Yin*, il n'existe qu'un moyen : le retour à l'Origine, à l'« Esprit primordial », au « Grand Un », supérieur à toute multiplicité et à tout changement. « À l'intérieur de notre corps haut de six pieds, nous devons tendre vers Ce qui était avant que les fondements du Ciel et de la Terre ne fussent posés ». Comment y parvenir ? C'est très difficile : il faut une intelligence extrêmement lucide et pénétrante pour arriver à saisir la méthode et, pour l'appliquer, un cœur absolument calme et une âme entièrement repliée sur elle-même.

D'une façon générale, la méthode repose sur le « mouvement rétrograde » : la voie du Retour est en effet la voie « rétrograde », non plus celle de l'« évolution » et de l'extériorisation, mais celle de l'« involution » et de l'approfondissement de soi-même. Contraction et concentration doivent s'opposer aux forces de distraction, au sens étymologique du terme, et de dispersion. Il faut donc d'abord ne plus dépenser ses forces, mais au contraire les conserver et les accumuler, afin de pouvoir ensuite s'en servir utilement. Mais comment le Retour doit-il être conçu ? Est-il l'échange d'une réalité particulière contre une autre, l'abandon de ce monde-ci contre un monde meilleur ? D'aucune façon. Il s'agit en effet de retourner au Suprême Un, où tout ce que nous possédons déjà, notre corps, notre moi, a son principe. Il n'y a donc aucune raison de rompre avec notre état présent, à supposer qu'une telle entreprise fût possible ; il suffit de considérer la réalité existante comme la matière et le point de départ d'un travail de « réduction » qui, retransformant l'effet en la cause et remontant ainsi d'échelon en échelon, ne peut

¹ Le *Yang* est le principe lumineux, en correspondance avec tout ce qui est actif : le Ciel, l'homme, les mondes supérieurs. Le principe obscur ou passif est le *Yin*, qui correspond notamment à la Terre, à la femme et aux mondes inférieurs.

² Ces « neuf régions ténébreuses » (*Kiou-You*) paraissent identiques à la « longue nuit des neuf voies » mentionnée dans un autre passage qui sera cité plus loin. Pour Wilhelm, ces deux expressions se réfèrent à la destinée des êtres qui restent soumis à la loi de la transmigration. On est tenté de rapprocher les neuf régions ténébreuses des neuf cercles de l'Enfer décrits par Dante. On l'est d'autant plus que, pour ce qui est du monde supérieur, les Chinois comptent neuf cieux, comme le poète florentin compte neuf sphères célestes. Dans certains textes, il est question des « voies des neuf Dragons », qui forment la contrepartie des neuf voies obscures et sont sans doute en rapport étroit avec les « neuf portes » par lesquelles, dit-on, les « Génies » sortent du « Palais pourpre ».

conduire qu'à l'« Esprit primordial », cause universelle et cause dernière. Un pareil travail est nécessairement d'une extrême difficulté. L'homme est un être fort complexe et chaque partie de sa nature est un obstacle à vaincre. La moindre maladresse de sa part l'expose à des réactions dangereuses. Il a besoin d'un Art qui lui découvre les défauts, les points faibles de la Nature et lui apprenne, si l'on peut dire, à « trouver les joints »¹. D'ailleurs, de toutes façons, le Retour au Principe ne saurait être réussi d'un seul coup. Il faut procéder par étapes, imiter la Nature qui ne crée pas un organisme vivant de toutes pièces, mais constitue d'abord un germe, qui se développera ensuite. À vrai dire, « tout homme venant en ce monde » possède déjà en lui un germe d'immortalité, puisqu'il recèle au fond de son cœur une « terminaison » de l'Esprit primordial, sans laquelle il n'aurait ni vie ni existence. Mais, chez presque tous les hommes, ce germe reste apparemment mort, tel un grain de blé privé d'eau et de lumière. La première phase du Retour consistera à réveiller cette possibilité endormie², à amener à germination cette « semence transcendante ». Le Suprême Un se manifestera alors dans l'être d'une manière nouvelle, non plus seulement comme puissance organisatrice et principe de vie, mais comme puissance « transformatrice » et germe d'éternité. Ainsi se constituera une sorte d'« embryon », centre autour duquel les forces de l'être se regrouperont et se réorganiseront, afin que toutes, s'orientant pour ainsi dire vers la « transformation » qui doit s'accomplir, s'y disposent et s'y préparent.

C'est pourquoi, aussitôt que la lumière commence à tourner, les forces de tout le corps se présentent devant son trône : ainsi, lorsqu'un Roi-Saint fonde la capitale et promulgue la loi, tous les États lui envoient leurs tributs ; ou encore, lorsque le maître est calme et lucide, serviteurs et servantes obéissent d'eux-mêmes à ses ordres et chacun accomplit son travail.

Le « mouvement circulaire de la lumière », sur lequel nous revenons plus loin, est un moyen, par lequel l'« embryon » est constitué. La « lumière » elle-même est désignée comme identique à la « Fleur d'Or », c'est-à-dire à la « vraie force du Grand Un transcendant ».

« Embryon », « Fleur d'Or », « élixir de vie », « corps spirituel », « germe jaune »³, « Fruit sacré », « perle séminale » : toutes dénominations qui au fond sont synonymes. Comment se forme l'Embryon ? Par le renversement du rapport qui existe habituellement entre les deux âmes de l'homme : *Hounn*, l'âme supérieure, lumineuse, intellectuelle, et *P'ai*, l'âme inférieure, obscure, passionnelle. *Hounn*,

¹ On se souviendra à ce sujet du beau récit de *Tchoang-Tseu : le Cuisinier*.

² L'idée du « réveil » est exprimée clairement dans la conception hindoue de *Kundalinî* (Cf. René Guénon, *Le Roi du Monde*, p. 89, et pour une exposition détaillée, Arthur Avalon, *The Serpent Power*).

³ Jaune est la couleur de l'« agent naturel » *terre (t'ou)*, c'est-à-dire de la base, de la fixité, du centre, du pôle autour duquel les révolutions s'accomplissent. Le « germe » est jaune, mais la « Fleur d'Or » est blanche, et elle est parfois symbolisée par la neige. En effet « la couleur de l'or est blanche » (l'or est un métal et l'agent naturel, *métal*, désigné d'ailleurs par le même caractère que l'or, est associé à la couleur blanche). « Mais les mondains, qui n'ont pas compris les paroles cachées des traités d'élixir de vie, se sont mépris sur le sens des mots jaune et blanc et ont cru qu'il s'agissait d'un moyen de transformer les pierres en or. N'est-ce pas insensé ? ». Il est ensuite précisé que l'élixir de vie n'est pas une drogue qu'on avale.

qui chez la plupart des hommes est au service de *P'ai*, doit se délivrer de cette sujétion : non pas, et ceci est très important, pour se détacher de cette âme instinctive et sentimentale, mais au contraire pour s'unir à elle d'une manière différente, normale, cette fois, où ce qui est supérieur dirige et ce qui est inférieur se conforme et obéit. Pareille opération suppose comme condition le calme parfait du cœur ; elle est réalisée, d'une façon générale, par la concentration de l'esprit : « Les pensées étant recueillies, on vole dans les airs et on naît dans le Ciel ».

On peut donc dire que la Fleur d'Or apparaît lorsque la souveraineté de l'âme supérieure est effectivement établie sur l'âme inférieure ; mais cette assertion ne représente qu'un aspect particulier d'une opération extrêmement complexe. Un germe n'est pas quelque chose qui appartienne à un seul ordre de réalité à l'exclusion des autres, c'est un nœud qui les enserme tous en un point unique. Le germe ordinaire d'un être vivant n'est pas seulement le point de départ d'un développement corporel, spatial : c'est aussi un centre de forces vitales et un germe psychologique, le tout étant rattaché à un principe métaphysique. En dernière analyse, la Fleur d'Or est produite par l'action transformatrice du Suprême Un, par un Rayon spirituel qui traverse toutes les couches, toutes les « enveloppes » de l'être et laisse son empreinte sur chacune d'elles. Pour chaque « enveloppe », ce Rayon revêtira un aspect différent et pourra recevoir un nom différent : mais, d'une façon générale, il s'agira toujours de la rencontre d'un principe actif et d'un principe passif. Tout symbolisme de la dualité peut donc être utilisé ici, chaque symbole étant d'ailleurs « transposable », c'est-à-dire applicable sur plusieurs « plans ». Le texte taoïste décrit de bien des façons cette « endogénie de l'être transcendant », comme l'appelle le P. Wieger : c'est l'union de l'esprit et de la force, ou du souffle et de la force, ou celle du feu et de l'eau, ou celle des trigrammes correspondants *Li* et *K'an*¹, c'est l'union des semences et de la « lumière du Soleil et de la Lune », ce sont les noces du « Garçon » et de la « Fiancée », c'est le *Yang* qui « fixe la force du *Yin* », le Ciel qui « pénètre la Terre »². « C'est comme lorsqu'un homme et une femme s'unissent et qu'une conception a lieu ». Il s'agit bien d'une seconde naissance, non plus physique, mais spirituelle³. La force « séminale » est transmuée, « sublimée » par l'esprit qui s'en est rendu maître, le « Fruit sacré », est noué, on dit alors que l'esprit, uni à la force,

¹ *Li* ☲ et *K'an* ☵ sont deux des huit trigrammes du *Yi-King*. Leur opposition est celle du soleil et de la lune, du feu et de l'eau courante, du cœur et du rein, de l'âme supérieure et de l'âme inférieure.

² On pourrait dire aussi que c'est la réunion du poisson et de l'oiseau Hâc, réunion d'où naît le Dragon. Nous avons déjà rappelé cette « légende » dans notre article de novembre 1930 (note de la page 803). Matgioi, qui la rapporte au chapitre IV de sa *Voie Métaphysique*, pense qu'on peut y trouver « le symbole de la synthèse alchimique ». Cette opinion nous paraît extrêmement vraisemblable.

³ « Si un homme ne renaît de l'eau et de l'esprit, il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (St Jean, III, 5). On vient de voir qu'« eau » et « esprit » figurent aussi dans le texte taoïste parmi les noms donnés respectivement aux deux principes générateurs, ou plutôt régénérateurs. Ici l'« esprit » est avant tout l'Esprit Saint, qui correspond exactement à l'« action transformatrice » du Principe dont nous avons parlé. Il va de soi, d'ailleurs, que ce passage du quatrième Évangile, comme tout autre passage biblique, comporte une pluralité d'applications. Notons aussi que l'« eau » et l'« esprit » correspondent au « sperme » et au « souffle » de l'embryogénie chinoise. Le *Hounn* naît du « souffle » principe *Yang*, et le *P'ai* naît du « sperme » principe *Yin*.

a « cristallisé ». « Alors cristallisent toutes les forces du Ciel et de la Terre, du *Yang* et du *Yin* ».

L'idée de cristallisation évoque l'idée de sel. Rappelons à ce propos que le Grand-Œuvre recherché par les alchimistes d'Extrême-Orient – et, semble-t-il, aussi par les alchimistes hindous – était la production de « cinabre », sel de soufre et de mercure. Mais qu'était ce cinabre ? Du « cinabre-or » ou du « cinabre transcendant », du cinabre « potable » ou « comestible », désigné expressément comme « élixir de vie », comme « drogue de pérennité » : « cinabre » nécessaire à quiconque veut « devenir Génie », et qui possédait la propriété d'« embaumer le corps vivant ». « Le sel, dit *Keue-Houng*, conserve la viande morte ; reste à trouver l'ingrédient qui conservera la chair vivante »¹. Le soufre, le mercure et le cinabre auxquels il est fait allusion n'étaient donc pas ce que la chimie moderne appelle de ces termes : le traité de la *Fleur d'Or*, comme on le voit, confirme entièrement cette conclusion. On sait d'ailleurs que, pour les alchimistes occidentaux, Soufre, Mercure et Sel n'étaient pas non plus des substances corporelles, mais bien des principes cosmologiques.

L'Embryon, né de l'union d'un principe actif et d'une « base » passive, est effectivement comparable à un sel. Il peut donc être désigné symboliquement comme cinabre, cristal, diamant ou pierre, si on l'envisage comme résultat obtenu. Ce sera au contraire une fleur en bouton, un embryon, un germe, une graine, si l'on considère principalement les possibilités qu'il renferme en lui, l'ensemble des transmutations qu'il doit opérer².

La Fleur d'Or, en effet, une fois apparue va s'ouvrir et s'épanouir ; l'Embryon va se développer et naître³. Le commentaire chinois indique quatre étapes dans la naissance de l'Embryon :

1° « L'esprit s'unit à la force et cristallise » : on a « mis la main à l'œuvre ».

2° L'« Esprit primordial » s'est transformé en « force véritable »⁴ ; il faut alors « distiller » celle-ci, ce qui donne l'« élixir de vie » : c'est le « travail concentré ».

3° L'élixir de vie obtenu, l'« embryon sacré » peut se former ; il faut alors le réchauffer, le nourrir, le baigner⁵ et le laver : c'est l'« achèvement ».

¹ Cité par le P. Wieger (*Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*, 3^e édition, p. 395).

² Une autre application de la même idée a été faite par M. René Guénon, à propos du Paradis terrestre et de la Jérusalem céleste (*L'Ésotérisme de Dante*, p. 92, note 1).

³ Cf. St Matthieu : « Le Royaume des Cieux est semblable à un grain de sénevé, qu'un homme a pris et semé dans son champ. C'est la plus petite de toutes les semences ; mais, lorsqu'il a poussé, il est plus grand que toutes les plantes, et devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent s'abriter dans ses rameaux » (XIII, 31 et 32).

⁴ Un autre passage du commentaire dit « semence véritable » ; celle-ci doit être traitée par « fusion » et mélange.

⁵ Le « bain » (est-ce un autre « bain » ?) est ainsi défini vers la fin du traité : il faut « laver le cœur et purifier les pensées : c'est le bain ». Plus loin, on lit : « Le mystère le plus profond du bain se réduit à ceci : vider le cœur ».

4° L'« enfant » ayant pris des forces, il faut l'aider à naître et à « retourner au Vide » (au *Tao*, au Principe) : on « lâche la main »¹.

D'après ces explications, il faudrait distinguer la cristallisation de l'esprit de l'obtention de l'élixir de vie et de la formation de l'embryon ; alors que le texte du traité incite à considérer ces trois expressions comme équivalentes.

Une série de gravures chinoises, dont quatre ont été reproduites dans la traduction allemande de Wilhelm et six dans les *Textes philosophiques*² du P. Wieger, illustrent certaines phases de la méditation taoïste. Les quatre gravures de la traduction allemande se rapportent, d'après Wilhelm, aux quatre phases suivantes :

1° Rassemblement de la lumière ; c'est le recueillement initial.

2° Naissance de l'Embryon dans le « champ de la force » ; on voit l'*homunculus*, entouré d'une auréole lumineuse, environ à la place de l'ombilic (plexus solaire).

3° Sortie du « corps spirituel » par le sommet de la tête : c'est la conquête des états « angéliques », l'« orifice de Brahma », le « lotus aux mille pétales » ayant été atteint³.

4° Multiplication de soi-même, don d'ubiquité ; il ne s'agit pas, à vrai dire, d'un stade particulier de la méditation, mais plutôt de l'exercice d'un « pouvoir », qui est obtenu dès que certains états de contemplation ont été atteints.

Pour arriver à la cristallisation de l'esprit, l'école de la Fleur d'Or possède une méthode particulière de méditation, « secret suprême et merveilleux » : c'est le « mouvement circulaire de la lumière » (« *der Kreislauf des Lichts* »). Texte et commentaire y font de fréquentes allusions, c'est peut-être la chose dont le traité parle le plus et c'est aussi celle qui reste la plus mystérieuse. Le mouvement circulaire de la lumière est proprement « le mouvement circulaire des vraies forces créatrices et transformatrices » ; il correspond à « l'épuisement des cycles de transmigration : c'est pourquoi l'intervalle de deux respirations signifie une année –

¹ On « lâche la main », on laisse aller. Nous retrouvons une idée semblable, sinon identique, dans un autre texte chinois, *Les Dix Étapes dans l'Art de garder la Vache*, dont nous avons dit un mot dans le précédent numéro de cette revue (janvier 1931, p. 62). Dans les premières « étapes », la discipline la plus sévère est prescrite : « Il doit se servir libéralement du fouet... Ne lâchez pas la corde de ses naseaux, serrez-la bien, et ne vous permettez aucune indulgence. Ne vous séparez jamais du fouet et du licou ». Plus tard, toute rigueur devient sans objet : « Sous un toit de chaume, à côté de lui, son fouet et sa corde gisent, inutiles ». D'un autre côté, M. René Guénon nous a fait remarquer que les expressions « mettre la main » et « lâcher la main » correspondaient exactement au *coagula* et au *solve* de l'alchimie occidentale. Ce sont les deux mêmes phases de l'initiation, qui sont décrites symboliquement par Dante comme descente aux enfers et ascension vers les régions supérieures (Cf. René Guénon, *L'Ésotérisme de Dante*, p. 94 à 97). Dans ce symbolisme, l'arrivée au centre de la terre correspond à la constitution de l'Embryon.

² Ces six gravures, comme la plupart de celles qui illustrent les *Textes philosophiques*, ont été redonnées plus tard par le P. Wieger dans son *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*.

³ Cf. René Guénon, *Le Roi du Monde*, p. 90 et 91.

d'après le décompte humain du temps – et il signifie cent années – rapporté à la longue nuit des neuf voies¹ ». Le mouvement circulaire de la lumière symbolise ici la voie « rétrograde », le mouvement de retour de la Roue cosmique. Cette interprétation cependant est trop générale et d'autres plus précises lui sont certainement associées. Le mouvement circulaire de la lumière est aussi un mouvement des forces vitales et il ressort de maint passage que c'est par lui que l'esprit cristallise et que l'Embryon se forme et se développe. On pense naturellement à la rotation des *chakras*, dont il est question dans le *Hatha-Yoga* hindou, cependant rien d'aussi défini ne se trouve dans le texte chinois. Ce vague volontaire n'a du reste rien de surprenant, si, comme il est probable, il s'agit d'une méthode particulière de concentration, c'est-à-dire d'une connaissance dont l'application est dangereuse. On sait que, dans toute l'Asie, les méthodes de concentration sont réservées à la transmission orale faite par le maître à l'élève ; elles sont donc proprement « initiatiques ».

La conception du Retour que nous venons d'exposer brièvement et qui l'envisage comme une « transmutation » progressive de l'être apparaîtra sans doute comme beaucoup plus intéressante que celle, vraiment un peu « simpliste », d'après laquelle l'« âme » se dégagerait purement et simplement de la « matière » qui l'emprisonne. Aucune doctrine traditionnelle ne reconnaît l'existence d'une « matière » qui subsisterait par elle-même, mais seulement celle de substances particulières qui sont autant de spécifications de la substance divine. Aussi ne peut-il y avoir d'antinomie irréductible entre le Principe et aucune forme de réalité existante. Rien ne s'oppose, au moins théoriquement, à ce qu'une réalité corporelle ou psychique quelconque puisse faire l'objet d'une sorte de « sublimation » ou de « distillation » qui élimine ce qu'il y a en elle d'obscur, c'est-à-dire de limité, et redonne, dans toute sa pureté primitive, cette « Terre douce » mère de tous les êtres, cette Eau divine qui, pour parler comme Pierre-Jean-Fabre, recèle toutes formes « mussees et cachees dans le thresor de son abysme ». Ici comme ailleurs, c'est la « doctrine de l'Unité » qui est à la base de toute conception claire et cohérente ; et elle est évidemment impliquée dans cette idée de la « Délivrance », qui était sans doute aussi familière aux alchimistes du XIII^e siècle qu'elle l'est encore aujourd'hui à l'élite orientale. Si cette idée, d'ailleurs, ne se retrouve plus dans la philosophie contemporaine, si elle est devenue entièrement étrangère à la mentalité occidentale, n'est-ce pas en raison de cette inintelligible notion d'une réalité antinomique à l'esprit, dont l'existence n'appellerait, et ne souffrirait même, aucune explication et à laquelle notre « âme » serait incompréhensiblement attachée ? Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il n'est pas inutile, croyons-nous, de souligner que, pour les Orientaux, la Délivrance n'est pas une « fuite » hors du monde phénoménal², mais un développement prenant ce monde comme point de

¹ Voir plus haut la note (2) de la page 89.

² On rencontre parfois dans les livres orientaux, comme dans Platon et Plotin, des expressions telles que quitter le monde » ou « s'enfuir hors du monde » ; mais il importe de comprendre que ces expressions ne représentent qu'un aspect des choses, et un aspect encore superficiel. Les prendre à la lettre serait renverser tout l'enseignement des *Upanishads*.

départ et aboutissant à la « transformation » de l'être tout entier : ce dont on se délivre, ce n'est pas la « matière », mais seulement les conditions qui définissent la manifestation. C'est ce qui explique, soit dit en passant, que, contrairement à ce que pensent beaucoup d'Occidentaux, la mort ne puisse être envisagée en elle-même comme une « délivrance ». Il est vrai qu'en apparence, le Yogî des Hindous, l'« homme transcendant » des Taoïstes finit par abandonner son corps, lorsqu'il meurt : on pourrait donc objecter qu'il ne l'a pas « transmué ». Mais il y a lieu de penser que les choses ne sont pas aussi simples en réalité, car, ainsi que M. Guénon l'a bien mis en lumière, la Délivrance est l'universalisation, la totalisation de l'être : ni la modalité corporelle, ni aucune autre ne peuvent donc rester en dehors de la réalisation finale¹. La Délivrance n'étant pas une opération matérielle, aucune question de quantité ne peut intervenir ici : il suffit qu'une particule corporelle infinitésimale soit « transmuée », si cette particule est telle qu'elle puisse représenter le corps entier². Les cas exceptionnels rappelés par le même auteur³ et où l'homme délivré disparaît sans laisser de cadavre impliquent d'ailleurs évidemment la possibilité d'une « transmutation » de la substance corporelle.



Nous donnerons maintenant quelques extraits du livre de la *Fleur d'Or*, afin que le lecteur, par ces exemples, puisse se rendre compte de la nature du texte et de ses difficultés.

Comme beaucoup de livres chinois, le traité de la *Fleur d'Or* débute par un rappel de la doctrine métaphysique, base de tout ce qui suivra :

Maître *Lu-Tsou* dit : Ce qui subsiste par soi, c'est ce qu'on appelle le Principe (*Tao*). Le Principe est sans nom et sans forme. C'est l'Être unique, l'Esprit primordial unique. Ni l'Être (*Sing*), ni la Vie (*Ming*) ne peuvent être vus⁴. Cela est contenu dans la Lumière du Ciel. La Lumière du Ciel ne peut être vu ; elle est contenue dans les deux yeux⁵...

Le « Grand Un », ainsi désigne-t-on ce qui n'a rien au-dessus de soi.

¹ *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, note de la page 236.

² On se souviendra de la conception hébraïque du *luz*, particule corporelle indestructible et qui est, dans l'être humain, le « noyau d'immortalité » (Cf. René Guénon, *Le Roi du Monde*, pages 87 à 89).

³ *Le Roi du Monde*, p. 195, et *L'Erreur spirite*, p. 118. L'existence de ces cas extraordinaires est affirmée expressément, non seulement par l'Ancien Testament, mais aussi par les Hindous et les Taoïstes.

⁴ *Sing* et *Ming* sont deux principes complémentaires, le premier actif et le second passif. Wilhelm traduit *Sing* par *das Wesen* et *Ming* par *das Leben*. Nous avons rendu *Sing* par « Être » et non par « Essence », afin de ne pas employer ici un terme féminin.

⁵ Les deux yeux correspondent au Soleil et à la Lune. Il en est de même dans l'Inde pour les deux yeux de *Vaishvânara* (Cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 131 et 132. Comparer *Brihad-Aranyaka Upanishad*, IV, 2, shrutis 2 et 3, et *Maitrî-yâna Upanishad*, VII, 11, shloka 1). La « Lumière » des deux yeux est déjà différenciée ; mais un peu au-dessus d'eux se trouve le « troisième œil » dont il sera question plus loin et qui domine leur dualité, comme le principe suprême est au-dessus des deux principes symbolisés respectivement par le Soleil et par la Lune.

Voici maintenant la section 2 du traité, reproduite intégralement.

L'Esprit primordial et la pensée consciente.

Maître *Lu-Tsou* dit : L'homme est un éphémère au regard du Ciel et de la Terre ; mais, au regard du Principe (*Tao*), le Ciel et la Terre ne sont qu'une bulle d'air et une ombre. Seul l'Esprit primordial, seul l'Être (*Sing*) véritable est au-dessus du temps et de l'espace.

Comme le Ciel et la Terre, la force séminale¹ est périssable, mais l'Esprit primordial (« *der Urgeist* ») est au delà de toute dualité. Là est le lieu d'où le Ciel et la Terre tirent leur existence. Lorsque les disciples parviennent à saisir l'Esprit primordial, ils surmontent les oppositions du *Yang* et du *Yin* et ne séjournent plus dans les trois mondes². Mais, pour en être capable, il faut avoir contemplé l'aspect primordial de l'Être (*Sing*).

Lorsque l'enfant se détache du corps de sa mère, l'Esprit primordial réside dans le carré d'un pouce de côté³ (entre les deux yeux)⁴. La pensée consciente réside au-dessous, dans le cœur⁵. Ce cœur de chair, cœur inférieur, a la forme d'une grosse pêche, il est abrité par les poumons comme par deux ailes, soutenu par le foie et servi par les entrailles. Ce cœur dépend du monde extérieur. Si l'on reste un jour seulement sans manger, il se sent extrêmement mal. S'il entend quelque chose d'effrayant, il bat ; s'il entend quelque chose qui le fâche, il s'arrête ; s'il arrive devant la mort, il devient triste ; s'il voit quelque chose de beau, il est ébloui. Mais le cœur céleste dans la tête, quand est-ce que celui-ci a jamais bougé ? Me demandes-tu : le cœur céleste ne peut-il donc se mouvoir ? Je réponds : comment l'intelligence véritable qui réside dans le carré d'un pouce de côté pourrait-elle se mouvoir ? S'il arrive qu'elle se meuve effectivement, c'est un événement fâcheux. Car, lorsque les hommes ordinaires meurent, alors elle entre en mouvement, mais c'est un événement fâcheux⁶. Le cas le plus favorable, à vrai dire, est celui où la lumière est devenue assez forte

¹ Entendue notamment au sens de « force vitale ».

² Le Ciel, la Terre, et les Enfers (note de R. Wilhelm).

³ La *Katha Upanishad* (II, 4, 12) dit de *Purusha* (l'Esprit primordial) qu'il est « de la grandeur d'un pouce ». M. Guénon, reproduisant ce passage du texte védique, fait remarquer qu'on pourrait le rapprocher des conceptions taoïstes concernant l'« endogénie de l'Immortel », c'est-à-dire justement de celles qui forment l'objet du livre de la *Fleur d'Or* (*L'Homme et son devenir selon le Védānta*, chapitre III. Ce chapitre contient aussi la citation de saint Matthieu que nous avons reproduite plus haut : le passage de saint Jean relatif à la renaissance par l'eau et l'esprit est cité au chapitre XXI du même ouvrage).

⁴ Cette parenthèse est une addition explicative de R. Wilhelm.

⁵ La « pensée consciente » paraît correspondre assez exactement au *manas* hindou. C'est l'organe (subtil) de la faculté discursive, de la mémoire et des sentiments. Nous revenons plus loin sur les deux localisations indiquées dans le texte.

⁶ En effet la mort provoque généralement une séparation des deux âmes de l'homme, *Hounn* retournant au Ciel et *P'ai* à la Terre. Il en est autrement pour l'« homme transcendant » dont l'être tout entier, corps, âme inférieure et âme supérieure, a été « transmué » : la mort n'a aucune prise sur lui et ne provoque ni séparation ni « mouvement » d'aucune sorte. Cette idée se retrouve dans la tradition hindoue et elle est affirmée expressément par la *Brihad-Aranyaka Upanishad* (III, 2, 11 et IV, 4, 6). Voir aussi l'interprétation que Shankarâchârya donne de ces textes dans son commentaire des *Brahma-Sûtras* (4^e Adhyâya, 2^e Pâda, sûtras 12 à 16).

pour se condenser en un corps spirituel (« *Geistleib* ») et où sa force vitale pénètre peu à peu les appétits et les mouvements. Mais c'est un secret qui n'a pas été révélé depuis plusieurs millénaires.

Le cœur inférieur se meut comme un général conscient de sa puissance, qui regarde avec dédain la faiblesse apparente du souverain céleste¹ et qui s'est emparé de la direction des affaires de l'État. Mais, lorsqu'on a réussi à fortifier et à défendre le Donjon primordial (« *das Urschloss* »), alors c'est comme un souverain puissant et sage assis sur son trône. Les deux yeux mettent en mouvement la lumière et la font tourner, comme deux ministres à la droite et à la gauche du souverain, et qui le secondent de tous leurs moyens. Lorsqu'au centre la souveraineté est en ordre, tous les héros révoltés ne tardent pas à se présenter, la pointe de la lance tournée vers le sol, pour recevoir ses instructions².

L'élixir de vie³ s'obtient par un moyen suprême, moyen merveilleux, qui est triple : l'Eau séminale, le Feu de l'esprit et la Terre des pensées. Qu'est-ce que l'Eau séminale ? C'est la Force véritable et unique du Ciel précédent (« *des früheren Himmels wahre, Eine Kraft* »). Le Feu de l'esprit, c'est justement la Lumière. La Terre des pensées, c'est justement le cœur céleste de l'habitation du milieu. On utilise le Feu de l'esprit comme principe actif, la Terre des pensées est la substance et l'Eau séminale sert de base⁴. Les hommes ordinaires ordinaires produisent leur corps par leurs pensées. Le corps n'est pas seulement ce grand corps extérieur haut de sept pieds. Dans le corps réside l'*anima*⁵. L'*anima* est attachée à la conscience, qu'elle-même produit. La conscience a besoin de l'*anima* pour naître. L'*anima* est féminine (*yin*), elle est la substance de la conscience. Aussi longtemps que cette conscience n'est pas interrompue, elle continue à produire de génération en génération, l'*anima* ne cessant de provoquer des changements de forme et de substance.

Outre l'*anima*, il y a l'*animus*, dans lequel est caché l'esprit. Pendant le jour, l'*animus* réside dans les yeux, la nuit il habite dans le foie. Lorsqu'il réside dans les yeux, il voit ; lorsqu'il habite dans le foie, il rêve. Les rêves sont des voyages de l'esprit à travers les neuf cieux et les neuf terres. Mais celui qui, au réveil, sent son esprit confus et absorbé, attaché à la forme corporelle, celui-là est captif de l'*anima*. C'est pourquoi, par le mouvement circulaire de la

¹ En Chine, l'Empereur était, comme on le sait, Fils du Ciel.

² On reconnaît une idée chère à la plupart des écrivains chinois, qu'ils soient confucianistes ou taoïstes.

³ Littéralement la « pilule d'or » (*Kinn-Tan*).

⁴ Ce passage et un autre que l'on trouvera un peu plus loin sont les seuls du traité où il soit question, non de deux, mais de trois principes. Feu de l'esprit, Eau séminale et Terre des pensées rappellent à la fois, et les trois principes hermétiques (Soufre, Mercure et Sel) et la conception tripartite du monde exposée dans la *Chhândogya Upanishad* (VI^e prapâthaka, khandas 2 à 7).

⁵ *Animus* et *anima* sont les termes choisis par Richard Wilhelm pour rendre les mots chinois *Hounn* et *P'ai* (Wilhelm transcrit *Po*), qui désignent, comme nous l'avons dit, les deux âmes de l'homme. L'*animus* est donc l'âme lumineuse, celle qui à la mort se réunit au *Yang* ; l'*anima* est l'âme obscure, inférieure, celle qui reste attachée au cadavre plus ou moins longtemps et finalement retourne au *Yin*.

lumière, on provoque la concentration de l'*animus* et, par là, la préservation de l'esprit ; ainsi l'*anima* est soumise et la conscience est supprimée¹. La méthode suivie par les Anciens pour quitter le monde consistait justement à fondre entièrement les scories de l'obscurité², afin de retourner au pur principe *K'ien*³. Ce n'est rien d'autre qu'une diminution de l'*anima* et la réalisation intégrale de l'*animus*. Et le mouvement circulaire de la lumière est le moyen merveilleux par lequel on diminue l'obscurité et on maîtrise l'*anima*. Alors même qu'on ne vise pas à faire revenir *K'ien*, mais qu'on se borne à faire opérer le moyen merveilleux du mouvement circulaire de la lumière, la lumière est justement *K'ien* lui-même. Par son mouvement circulaire on retourne à *K'ien*. Si l'on suit cette méthode, on trouvera l'Eau séminale en abondance, le Feu de l'esprit s'allumera, la Terre des pensées se condensera et se cristallisera et le Fruit sacré arrivera ainsi à parfait développement. Le scarabée tourne sa petite boule de fumier et dans cette petite boule naît la vie, produite par l'effort non partagé de sa concentration d'esprit. Si même dans le fumier peut naître un embryon qui arrive à se libérer de sa coque, comment la résidence de notre cœur céleste, si nous concentrons sur elle notre esprit, ne pourrait-elle, elle aussi, produire un corps ?

L'Être unique, actif et véritable se divise en *animus* et *anima*, aussitôt qu'il descend dans la demeure de *K'ien*⁴. L'*animus* réside dans le cœur céleste. Il est de la nature du *Yang*, il est la force du léger et du pur. C'est ce que nous avons reçu du Grand Vide, lequel est identique au Principe premier (« *Uranfang* »). L'*anima* est de la nature du *Yin*. Elle est la force du lourd et du trouble, elle est liée au cœur corporel, charnel, L'*animus* aime la vie. L'*anima* cherche la mort. Tous les plaisirs sensibles et les mouvements de colère sont des effets de l'*anima*, elle est l'esprit conscient, qui après la mort se nourrit de sang⁵, mais qui pendant la vie est dans une extrême détresse. L'obscur retourne à l'obscur et les choses s'attirent suivant leur nature. Mais le disciple sait distiller complètement l'obscur *anima*, de sorte qu'elle se transforme en pur *Yang*.

Le lecteur a dû être surpris des indications de ce texte, touchant le séjour de l'Esprit primordial, du principe divin, dans l'homme : « L'Esprit primordial réside dans le carré d'un pouce de côté (entre les deux yeux). La pensée consciente réside au-dessous, dans le cœur ». On pourrait être tenté de voir une contradiction entre

¹ Naturellement il ne s'agit ici que des formes humaines de la conscience (pensée discursive, sentiments, volitions, etc.). Les différents stages de la contemplation ne peuvent être des états d'inconscience, encore moins les étapes d'un anéantissement progressif.

² « Par là toute obscurité s'enfuira de toi » (*Table d'Émeraude*). La Délivrance est, pourrait-on dire, la reconstitution effective de l'unité parfaite, lumineuse, de l'être ; elle est bien une œuvre de concentration.

³ *K'ien* est le premier trigramme du *Yi-king*, composé de trois traits « masculins », soit ☰, et désignant la « Perfection active » ; le second trigramme est ☷, *K'ounn*, la « Perfection passive » (Cf. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, chap. III). Richard Wilhelm traduit *K'ien* par « das Schöpferische » (« principe créateur »), expression qui a le double défaut, et de faire appel à une conception non chinoise (celle de « création »), et de ne pas marquer le rapport de « complémentarité » qui relie *K'ien* à *K'ounn*.

⁴ Cette demeure est évidemment le « cœur », le centre vital de l'être.

⁵ Allusions aux « restes » psychiques laissés par le défunt (*prêtas*, mânes).

cette affirmation et l'idée hindoue, d'après laquelle le cœur est le « séjour de Brahma » (*Brahma-pura*). Mais il ne faut pas oublier que ces localisations sont toutes symboliques, puisque ce qui est spirituel ne peut être à proprement parler localisé ; la localisation symbolique peut donc varier suivant le point de vue auquel on se place. D'une façon générale, les écrivains chinois sont d'accord avec les Hindous et les autres Orientaux pour faire correspondre le cœur au « centre vital » de l'être : on trouve souvent chez eux l'assertion que l'intelligence, « participation du Ciel », est logée dans le cœur. On remarquera d'ailleurs les expressions « cœur céleste » et « cœur inférieur » du texte précédent. Il faut donc qu'il y ait deux manières d'envisager les choses ou, si l'on veut, deux « cœurs », différents suivant le point de vue adopté. Et c'est bien en effet ce qui semble indiqué par le passage suivant du commentaire :

Au moment de la naissance, la pensée consciente respire la force de l'air et devient ainsi l'habitation de ce qui est né¹. Elle réside dans le cœur. Dès lors le cœur est le maître et l'Esprit primordial perd sa place, la pensée consciente conservant la suprématie.

En d'autres termes, dans la situation présente de l'homme « déchu », le principe divin est, comme nous l'avons déjà vu, dépossédé de sa souveraineté, il ne coïncide plus que virtuellement avec le « cœur », le centre vital de l'homme. Il y a pour ainsi dire deux cœurs en concurrence l'un avec l'autre et ceci explique pourquoi toutes les doctrines traditionnelles enseignent que, pour rétablir le « cœur céleste » dans la plénitude de ses pouvoirs, il faut faire taire le « cœur inférieur » et arrêter son activité désordonnée. Au début des *Yoga-Sûtras*, nous lisons : « L'Union avec le Principe implique l'arrêt des mouvements de la pensée ». Et dans les livres chinois, il est répété à satiété que seuls le repos et le vide du cœur permettent à l'intelligence de refléter la Réalité. Maintenant pourquoi le « cœur céleste » est-il indiqué comme résidant entre les deux yeux ? Évidemment parce que c'est là qu'il faut d'abord le chercher, d'après la méthode de méditation propre à l'école de la « Fleur d'Or ». L'œil de l'homme, est-il dit dans le traité, comme le soleil dans le monde, est le lieu où l'éclat de la Lumière se manifeste. Ce sont les deux yeux qui déclenchent le mouvement « involutif », ce sont eux qui provoquent la rotation du *Yang* et du *Yin*. Ces assertions assez énigmatiques s'éclairent dans une certaine mesure, si on les rapproche d'indications sur la constitution de l'être humain données dans les traités de *Hatha-Yoga* et dans certains ouvrages tantriques². On sait quel rôle important joue dans le *Hatha-Yoga* la concentration sur l'espace situé entre les deux sourcils. Là en effet se trouve la « résidence de Shiva » (*Shivasthâna*) ; c'est l'endroit du corps qui correspond au sixième *chakra* de l'état subtil l'*Ajnâ*, représenté par un lotus blanc à deux pétales et au centre duquel est figuré le *linga*, symbole de Shiva, et le monosyllabe sacré *Om* ; ce centre est aussi désigné comme la « Lune » (*chandra*), d'où coule incessamment le nectar (*Soma*)

¹ De l'âme soumise à la naissance et à la mort, de *jîvâtma*.

² Cf. par exemple la *Hatha-Yoga-Pradîpikâ*, le *Shat-Chakra-Nirûpana* (traduit par Arthur Avalon dans *The Serpent Power*) et la *Shiva-Samhitâ*.

qui est « bu » par le *Yogî* ; et enfin il est identifié au « troisième œil », à l'œil frontal de Shiva, qui représente le « sens de l'éternité »¹. On s'explique donc assez bien que les Chinois, de leur côté, aient localisé en cet endroit le « cœur céleste » et il n'y a par ailleurs aucune raison de supposer que leur connaissance de la nature humaine ait été sensiblement inférieure à celle des Hindous.

À partir de la section 3, le traité donne une série d'indications concernant le progrès et les moyens de la réalisation, par exemple sur le lien qui existe entre la pensée et la respiration et sur la nécessité d'« affiner » le souffle et de le rendre entièrement silencieux. Le contrôle de la respiration est aussi présenté comme le meilleur moyen d'arrêter les mouvements désordonnés de la pensée. Tout cela n'est pas spécial aux Chinois² et nous retrouvons la plupart de ces indications dans les traités de Yoga. Nous croyons néanmoins qu'il ne faut pas trop se hâter de les qualifier d'« emprunts » faits par le Taoïsme aux doctrines de l'Inde³.

Nous citerons encore les deux passages suivants de la section 7, l'un extrait du traité et l'autre du commentaire. Ces passages sont faciles à comprendre, c'est une qualité que le lecteur appréciera sans doute après le travail ardu que nous avons dû lui imposer. Ils concernent les dernières phrases de la « réalisation », celles où l'on peut « lâcher la main », et ne sont pas sans rapport avec certaines remarques faites par M. Clavelle dans un article récent⁴.

Maître *Lu-Tsou* dit : Lorsque l'on est arrivé à faire prendre peu à peu à la lumière le mouvement circulaire, on ne doit pas pour cela abandonner ses occupations habituelles. Les Anciens disaient : Lorsque les affaires viennent à nous, il faut les accepter ; lorsque les choses viennent à nous, il faut les étudier à fond. Lorsqu'on règle ses affaires par des pensées justes, la lumière n'est pas entraînée par les choses extérieures, mais elle tourne d'après sa propre loi...

Et voici le commentaire de ce passage :

... Comment le Maître peut-il dire justement qu'on ne doit pas abandonner ses occupations habituelles ? Le Maître, pourrait-on penser, désire empêcher le disciple d'obtenir rapidement l'élixir de vie. Mais celui qui sait répond :

¹ Au sujet du « troisième œil », cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 202 et 203, et *Le Roi du Monde*, p. 90.

² En ce qui concerne notamment l'« affinement » du souffle, voir notre article sur les ascètes mongols (*Le Voile d'Isis*, n° de juillet 1930, p. 523).

³ La question des « emprunts » faits par une civilisation à une autre est beaucoup moins simple qu'on ne le pense d'ordinaire : car une idée n'est « empruntée » que si elle est comprise et reconnue valable, c'est-à-dire si elle correspond à une possibilité intellectuelle préexistante chez celui qui l'accepte. La science « positive » moderne, par exemple, ne fait aucun emprunt aux doctrines traditionnelles d'aucun pays, parce que les quelques idées dont elle se sert restent en deçà de ces doctrines. On n'emprunte pas une idée comme on emprunte de l'argent ou comme on importe une marchandise ! Il n'est possible de parler d'« emprunt » que lorsque, par le contact de deux civilisations, des possibilités intellectuelles restées jusque-là latentes sont éveillées. Mais c'est dire aussi que, dans le cas d'une civilisation complète comme la civilisation chinoise, ces emprunts ne peuvent jamais porter sur les idées fondamentales ni sur les applications essentielles, mais seulement sur des applications secondaires, telles que sont, par exemple, les techniques occidentales que la Chine travaille aujourd'hui à s'assimiler.

⁴ *Le Voile d'Isis*, n° d'octobre 1930, p. 726 et 727.

Aucunement ! Le Maître craint que le disciple n'ait pas rempli sa destinée d'être actif, c'est pourquoi il parle ainsi. Une fois qu'à force de travail on est entré dans le Séjour des Bienheureux (« *In die seligen Gofilde* »), le cœur est comme le miroir d'une eau tranquille¹. Lorsque les choses viennent, il les reflète ; lorsque les choses s'en vont, l'esprit et la force se réunissent d'elles-mêmes et ne se laissent pas emporter par les choses. C'est ce qu'entend le Maître, lorsqu'il dit : toute pensée des autres et de soi-même doit être absolument bannie. Lorsque le disciple a réussi, par le moyen de pensées vraies, à se concentrer continuellement sur le « lieu de la force »², il n'a plus besoin de faire tourner la lumière, celle-ci tourne d'elle-même. Mais lorsque la lumière tourne, l'élixir se produit de lui-même et l'on peut sans inconvénient se livrer à des occupations mondaines. Il en est autrement au commencement du travail de méditation, lorsque l'esprit et la force sont encore distraits et confus. Si l'on ne peut alors écarter de soi toute occupation mondaine et si l'on ne peut trouver un lieu tranquille, où l'on consacre toutes ses forces à la concentration et où l'on évite les dérangements qu'apportent les affaires journalières, on est peut-être assidu le matin, mais le soir on est certainement indolent : combien de temps faudra-t-il, de cette manière, pour pénétrer jusqu'aux véritables mystères ? C'est pourquoi il est dit : au début du travail, il faut laisser de côté les affaires domestiques. Si cela n'est pas possible, il faut s'en débarrasser sur une autre personne, afin qu'on puisse se livrer au travail avec toute son attention. Mais lorsque le travail en est arrivé au point où l'on reçoit les confirmations secrètes³, il n'y a pas d'inconvénient à s'occuper en même temps de ses affaires ordinaires, pour accomplir son destin d'être actif. C'est ce qui s'appelle « la manière de faire tourner la lumière au sein même de la vie »⁴. Il y a très longtemps, *Tseu Yang Tchenn Jen* (« l'homme véritable du principe lumineux pourpre ») a prononcé les paroles suivantes : « Si l'on vit au milieu du monde, mais en harmonie avec la lumière, alors le rond est rond et l'anguleux est anguleux⁵ ; alors on vit parmi les hommes, caché et visible, autrement qu'eux et

¹ Comparaison fréquente chez les auteurs chinois. Cf. ce que nous disons plus haut au sujet du « repos et du vide du cœur ».

² Le « lieu de la force » (« *Raum der Kraft* »), qui correspond au plexus solaire, est le point où « le Ciel pénètre la Terre », le « creuset » où l'esprit et la force s'unissent et où l'esprit « cristallise ».

³ Les « confirmations » (« *Bestätigungen* ») sont les signes que l'on est dans le bon chemin. La section 6 en décrit plusieurs. Voici la première : « Pendant l'état de repos, une joie vive (« *eine grosse Heiterkeit* ») se fait sentir sans interruption, comme si l'on était ivre ou que l'on vînt de se baigner : cela est un signe que le *Yang* règle harmonieusement tout le corps ; le bouton de la Fleur d'Or commence à se former ».

⁴ Titre de la section 7, à laquelle se rapporte ce commentaire.

⁵ *Id est*, toutes choses sont à leur place. Le Ciel est « rond », la Terre est « anguleuse » ; cf. à ce sujet le très curieux chapitre de *Lu-Pou-Wei* intitulé : « La voie circulaire » (Printemps et Automne, III, 5). La « rondeur » du Ciel et l'« angulosité » de la Terre sont des idées suggérées par la nature elle-même. On sait qu'elles se sont conservées en Occident jusqu'à la fin du moyen âge. « Le mouvement des corps célestes, écrit encore Copernic, est égal, circulaire, perpétuel ou composé de mouvements circulaires... Le mouvement droit ne peut arriver qu'aux choses qui ne sont point à leur place, qu'à celles qui sont imparfaites et séparées de leur tout ». Qu'on se reporte d'ailleurs à cette figure alchimique connue, où l'on voit *Rebis* tenant de la main droite un compas (symbole du cercle) et de la main gauche une équerre : au-dessus du compas est *Sol*, le principe mâle, qui correspond au Ciel des Chinois ; au-dessus de l'équerre est *Luna*, le principe féminin, qui correspond à la Terre. Du reste, avec ses deux cornes, *Luna* est visiblement anguleuse. Il est curieux d'observer que ces mêmes symboles ont été repris, mais dans un autre sens, par l'École de la Sagesse de Darmstadt, qui précise expressément que son emblème n'est pas le cercle (qui est fermé) mais l'angle (qui est ouvert). Un Chinois comprendrait que cette école préfère la Terre au Ciel, ce qui sans doute ne répondrait pas aux intentions du comte Keyserling.

comme eux ; personne ne pourrait comprendre notre conduite secrète et personne même ne la remarque ». La « manière de faire tourner la lumière au sein même de la vie » est justement l'art de vivre au milieu du monde et cependant en harmonie avec la lumière.

Nous signalerons enfin la section 8 du traité, qui contient, entre autre choses dignes de remarque, une page très curieuse sur la naissance de l'« Enfançon ». Dans le commentaire de cette section se trouve la phrase suivante, qui se réfère clairement à la montée de *Kundalinî* et qui rappelle aussi les exercices de *toumo*, par lesquels les ascètes thibétains arrivent à produire une chaleur organique considérable¹ :

La voie à suivre part de l'os sacré et monte, en mouvement rétrograde, jusqu'à la cime où se tient *K'ien* et à travers la résidence de *K'ien* ; elle descend ensuite, en mouvement normal, traverse les deux étages et arrive au plexus solaire, qui est réchauffé.

La « cime où se tient *K'ien* » ne peut être que le « cœur céleste », c'est-à-dire le « lotus » *Âjnâ* dont nous avons parlé et qui est situé entre les deux sourcils. Les « deux étages » sont les « lotus » de la gorge (*Vishuddha*) et du cœur (*Anâhata*). Le plexus solaire correspond enfin au *chakra Manipûra*, le « lotus » à dix pétales où se trouve *ram*, la « semence » (*bhîja*) du feu² ; c'est la « région du feu » (*Vaishwânarasya mandalam*), aussi désignée comme le « Soleil » (*Sûrya* ou *Bhânu*), qui est de « la nature du feu » (*dahanâtmaka*). Et, soit dit en passant, ce n'est certainement pas sans raison que ce plexus a été aussi appelé « solaire » en Occident. Lorsque le commentaire dit que ce plexus est « réchauffé », il faut évidemment entendre que le centre vital correspondant, c'est-à-dire *Manipûra*, est « activé » et développe ainsi la chaleur qu'il contient en puissance.

D'une façon générale, le livre de la *Fleur d'Or*, quelle que soit l'importance exacte qu'il faille lui attribuer – point qu'il est assez difficile de déterminer –, nous apporte quelque lumière sur un côté fort peu connu et peu étudié de la pensée extrême-orientale. Nous en recommandons la lecture aux personnes déjà un peu familiarisées avec cette pensée. Souhaitons que nous en ayons bientôt une traduction française, faite, si possible, directement sur l'original.

*
**

Il nous reste à attirer l'attention sur un dernier point. Le livre de la *Fleur d'Or*, par tous les rapprochements qu'il suggère avec les conceptions occidentales du « Grand-œuvre » et de l'« élixir de longue vie », constitue un témoignage

¹ Cf. notamment Alexandra David-Neel, *Mystiques et Magiciens du Thibet*, p. 218 à 231.

² Au sujet des *bhîjas*, cf. Jean Marquès-Rivière : *La puissance du Mantra selon l'ésotérisme asiatique (Le Voile d'Isis*, mars 1930, p. 147). Il est à remarquer que *ram*, la « semence » du feu, est aussi une racine germanique désignant le bélier (en anglais *ram*, en vieil allemand *Ramm*) ; or on sait que, dans l'Inde, le bélier est le véhicule d'*Agni*, le dieu du feu.

remarquable en faveur de l'opinion suivant laquelle la production matérielle d'or préoccupait fort peu les vrais alchimistes, qu'ils fussent orientaux ou occidentaux. Cette opinion ne saurait être examinée ici, du moins ferons-nous remarquer combien il serait contraire à l'esprit d'une « science traditionnelle » de limiter son domaine – à l'instar des sciences modernes – à un seul ordre de réalité envisagé sous un seul point de vue. Une science dont les termes techniques ne pourraient être pris symboliquement et transposés à des « plans » supérieurs serait une science tout « en surface », une science sans principes et sans profondeur, et, si tel était le cas de l'alchimie, on s'expliquerait difficilement la place importante que cette doctrine a occupée, en Europe et chez les Arabes aussi bien qu'en Extrême-Orient, et l'intérêt qu'elle a suscité chez nombre d'esprits, la plupart indifférents aux richesses, et dont certains comptent parmi les plus illustres.

Dans un second article, nous examinerons l'interprétation du Taoïsme qui a été proposée par le D^r C. G. Jung, dans sa longue introduction au livre de la *Fleur d'Or*.

ANDRÉ PRÉAU.

Le Taoïsme sans Tao.

Une interprétation psychologique du D^r C. G. Jung.

L'homme est un éphémère au regard du Ciel et de la Terre ; mais au regard du *Tao*, le Ciel et la Terre ne sont qu'une bulle d'air et une ombre.

Le Secret de la Fleur d'Or du Suprême Un.

Le Dr C. G. Jung, de Zurich, qui est, avec MM. Freud et Adler, une des personnalités les plus en vue de la psychiatrie dite psycho-analytique, a fait connaître son interprétation de la pensée taoïste dans un long « commentaire » mis en tête de la traduction allemande, parue il y a un peu plus d'un an, de l'ouvrage chinois *Le Secret de la Fleur d'Or du Suprême Un*. Dans l'avant-dernier numéro de cette revue, nous avons consacré un article à cet ouvrage, dont nous avons donné quelques extraits.

M. Jung n'est pas métaphysicien et ne veut pas entendre parler de métaphysique. Comme la pensée et toute la vie de l'Oriental sont dominées par une certaine conception de la réalité dernière et par les principes qui en découlent plus ou moins directement, on se demande avec curiosité ce que peut être une interprétation non-métaphysique d'une doctrine à base métaphysique. Cette interprétation, qui est celle d'un médecin psychiatre, est, comme on peut le deviner, psychologique et même psycho-analytique. Avant d'en parler, néanmoins, il ne sera pas inutile de dire quelques mots de ce que l'on pourrait appeler l'agnosticisme de M. Jung, puisque c'est cet agnosticisme qui l'a conduit à proposer une interprétation nouvelle du Taoïsme.

I. — Le rejet de la métaphysique.

À diverses occasions, M. Jung mentionne l'ignorance extraordinaire de l'Occident à l'égard de la pensée orientale et la facilité avec laquelle nous autres modernes traitons de contes de nourrices tout ce qui, dans cette pensée, ne s'ajuste pas aux cadres de notre mentalité ; mais, sur le sujet de la connaissance métaphysique, il est catégorique et affirme sa position de manière à ne laisser place à aucune incertitude : « Mon admiration des grands penseurs orientaux est aussi indubitable que mon attitude à l'égard de leur métaphysique est peu respectueuse. Je les soupçonne notamment d'être des psychologues s'exprimant par symboles (*symbolische Psychologen*) et auxquels on ne saurait faire de plus grand tort que de les prendre au mot. Si c'est réellement de métaphysique qu'ils ont voulu parler, alors il n'y a plus aucun espoir de les comprendre » (p. 66). Voilà qui est net, et il faut être reconnaissant à M. Jung de s'exprimer aussi clairement. Nous croyons d'ailleurs que la grande majorité des savants occidentaux n'hésiterait pas à contresigner une pareille déclaration.

Si l'opinion de M. Jung au sujet de la connaissance métaphysique est ainsi très claire, il est moins facile de se rendre compte des raisons sur lesquelles elle repose. Dans la phrase qui précède le passage que nous venons de citer, M. Jung reproche à la métaphysique d'être quelque chose qu'on ne peut « se représenter » (*unvorstellbar*). Il n'y a rien à répondre à ce reproche, si ce n'est qu'il pourrait être adressé à toute science quelle qu'elle soit ; car, si nous ne nous trompons, il n'y a de science que du général, et il n'y a de représentation que du particulier. Certaines représentations particulières peuvent servir de « supports » à l'esprit, pour l'aider à concevoir certaines idées générales, mais elles ne sauraient évidemment être confondues avec elles. Et, si l'on ne peut se représenter l'Universel, objet de la métaphysique, on ne peut se représenter davantage, ni une dérivée mathématique, ni l'année 653 ap. J.-C., ni l'humanité, ni même l'« inconscient collectif » de M. Jung, idée dont il sera question plus loin.

Dans la même section, M. Jung parle assez souvent de l'expérience et en des termes tels que l'on peut se demander s'il n'est pas purement et simplement un empiriste. L'empirisme a été assez longtemps considéré – en France du moins – comme une théorie assez peu sérieuse et les professeurs de philosophie ne manquaient pas d'en faire ressortir le peu de consistance. À ceux qui n'osaient pas encore s'en recommander, Kant a fourni un refuge, où à vrai dire on se trouvait assez mal à son aise, mais qui a permis d'attendre un nouveau recul dans les conceptions philosophiques courantes. Aujourd'hui les professions de foi empiristes des savants ne se comptent plus et l'expérience est constamment présentée comme la source unique de toute connaissance possible. Situation d'autant plus paradoxale que la science moderne, dans toutes ses branches, fait appel à des connaissances qui ne sont point dérivées de l'expérience, à savoir les connaissances mathématiques ; elle fait même de ces connaissances une utilisation si importante que, suivant certains, il n'y aurait de science que de « ce qui se compte et se pèse ». Une pareille contradiction entre la théorie et la pratique, cependant, ne trouble personne et l'on ne se demande pas davantage comment une accumulation de « faits » expérimentaux, d'ailleurs aussi nombreux que l'on voudra, mais tous contingents et divers, pourrait jamais satisfaire aux besoins fondamentaux de l'esprit, qui sont la nécessité et l'unité.

Nous n'insisterons pas, néanmoins, sur la théorie empiriste, car, dans une autre section de son introduction, le D^r Jung définit comme n'étant pas « scientifique » tout problème qui est « au delà de la capacité humaine de perception et de jugement et par là-même au delà de toute possibilité de démonstration » (*jenseits des menschlichen Wahrnehmungs-und Urteilsvermögens und damit jenseits aller Beweismöglichkeit*) (p. 42). Cette thèse, même entendue comme ne dépassant pas le rationalisme, marque déjà un très grand progrès sur l'empirisme. Par les mots « et de jugement », voilà les mathématiques restituées dans leurs droits de connaissance légitime. D'ailleurs comment le théoricien de l'« inconscient collectif », c'est-à-dire de quelque chose qui, par définition même, échappe à toute expérience

possible, pourrait-il être lui-même un empiriste¹ ? Mais le rationalisme est encore insuffisant, il faut aller plus loin, et c'est aussi ce que fait M. Jung : par « capacité humaine de jugement », il n'entend pas seulement les facultés de compréhension données à l'être humain en tant qu'individu, mais aussi celles qui dépassent le domaine individuel. Au sujet de la conception chinoise de *Hounn*, il écrit en effet ce qui suit : « Le terme *Logos* paraît être ici (pour traduire le mot chinois *Hounn*) particulièrement bien approprié, en ce qu'il implique l'idée d'un être universel : or la clarté de la conscience et la raison (*Vernünftigkeit*) de l'homme ne sont rien de particularisé, mais bien quelque chose d'universel ; elles ne sont rien d'individuel, mais, au sens le plus profond du terme, quelque chose de surindividuel, en contraste complet avec l'« *anima* », qui est un démon individuel et qui se manifeste tout d'abord par les caprices les plus individuels (d'où le mot « animosité » !) (p. 52-53) »². On remarque que cette phrase, qui appellerait d'ailleurs plusieurs réserves, ne contient rien moins que la conception hindoue de *Buddhi*, l'intelligence supérieure, faculté d'ordre universel – conception qui évidemment n'est pas exclusivement hindoue, puisqu'on la retrouve aussi nette en Chine et en Grèce. L'idée qu'il y a en l'homme quelque chose d'ordre universel, quelque chose qui par conséquent dépasse le simple individu, est une idée extrêmement importante. Car, ainsi que M. René Guénon le faisait observer ici récemment, « la connaissance métaphysique, au vrai sens de ce mot, étant d'ordre universel serait impossible s'il n'y avait dans l'être une faculté du même ordre, donc transcendante par rapport à l'individu »³. Dans ce cas, en effet, toute assertion métaphysique serait, comme le dit M. Jung, une « tentative enfantine pour saisir ce qui est hors de notre portée » (*kindischer Uebergriff*) et la marque d'une « présomption ridicule » (*lächerliche Anmassung*), pour ne pas dire une « simple absurdité » (*barer Unsinn*)⁴. Mais, dès que l'on admet dans l'être humain une faculté de connaissance d'ordre universel, on reconnaît par là-même la possibilité d'une connaissance métaphysique. Il n'y a plus sous ce rapport aucune difficulté.

Si M. Jung rejette la métaphysique, ce n'est donc pas pour des raisons de principe. Reste que ce soit pour des raisons contingentes et accidentelles. La principale de ces raisons est sans doute que M. Jung n'a jamais rencontré de doctrine métaphysique satisfaisante. Il est en cela dans la même situation que la plupart des Européens. Un enseignement proprement métaphysique n'existe nulle part en Occident : la pensée européenne moderne, ou bien reste nettement en deçà de l'Universel, comme dans les théories scientifiques et philosophiques ; ou bien,

¹ Il est à noter qu'à la page 68 de son travail, M. Jung défend la « réalité » de l'« âme » et oppose cette dernière au « monde de l'expérience » (*erfahrbare Welt*).

² Au sujet de *Hounn* et de l'*anima*, cf. notre article dans le n° de février 1931, p. 93 et 105. Afin de ne pas dérouter le lecteur par un nouveau vocabulaire, nous avons traduit *persönlich* par individuel, ce qui ne dénature pas la pensée de l'auteur.

³ *Les limites du mental*, dans le n° de novembre 1930, p. 794.

⁴ On pourrait se demander cependant si, dans ce cas, l'idée même d'une assertion métaphysique pourrait venir à l'esprit et si le fait que l'homme se pose parfois des questions d'ordre métaphysique n'est pas justement la preuve qu'un certain contact conscient avec l'Universel – si léger et si difficilement saisissable soit-il – ne lui est pas refusé.

lorsqu'elle rencontre cette idée, par exemple dans la théologie chrétienne, se borne à la mentionner, sans lui donner jamais toute sa valeur ni en tirer toutes les conséquences qui y sont impliquées : ce qui veut dire qu'elle ne la comprend pas véritablement¹. Quant à dégager des livres orientaux l'enseignement métaphysique qui s'y trouve contenu – souvent d'une façon très apparente – il faut bien croire qu'un pareil travail n'est pas aussi aisé qu'il le paraît ; car, en fait, malgré l'important travail de dépouillement accompli par les orientalistes, on compte les très rares Européens qui ont exposé des idées métaphysiques asiatiques d'une façon vraiment satisfaisante pour l'esprit et qui ont fait comprendre comment des être doués d'intelligence et de discernement avaient pu les accepter. Et encore faut-il ajouter que ces quelques auteurs ont tous été, d'une façon ou d'une autre, à l'école des Orientaux. À tous les autres, ou à presque tous les autres, le contenu des livres orientaux à paru en général tellement étrange et incompréhensible qu'ils n'ont pu s'empêcher d'y voir les divagations d'une pensée « primitive », à laquelle, dit-on, le principe de contradiction lui-même serait étranger (ce qui serait bien en effet le comble de la « primitivité »), et qu'ils ont rabaissé au niveau de « croyances » populaires des théories dont le caractère abstrus et savant était souvent manifeste. Ces dernières interprétations, tout occidentales, de l'Orient, sont certainement les seules auxquelles M. Jung se soit arrêté – à supposer même que les autres lui soient connues : aussi est-il impossible de considérer son opinion sur les conceptions métaphysiques du Taoïsme autrement que comme un jugement provisoire, qu'il pourrait être appelé, dans d'autres circonstances, à réviser lui-même.

II. – La théorie psychologique du D^r Jung.

Cette question préjudicielle maintenant examinée, nous pouvons aborder les idées positives de M. Jung et son interprétation de l'Orient. Pour ce psychologue, la conscience individuelle repose sur un substratum commun à toute l'humanité et qui est l'« inconscient collectif ». « Sans aucun doute, la conscience procède originairement de l'inconscient ». M. Jung précise que cet « inconscient » ne consiste pas en éléments susceptibles de conscience, mais en « dispositions latentes à certaines réactions identiques » et il ajoute que « le fait de l'inconscient collectif est simplement l'expression psychique de l'identité de structure du cerveau, identité supérieure à toutes les différences de race » (p. 16). On voit tout de suite que ce prétendu « collectif » est en réalité du « général » ; mais ceci n'est qu'une question de mots². L'inconscient collectif se manifeste par certaines exigences instinctives, qui sont en dehors du champ de la conscience claire de l'homme et dont celui-ci ressent seulement les effets et les contrecoups. Pendant longtemps, la vie de l'homme était beaucoup plus instinctive qu'elle n'était consciente, aussi ces

¹ Dans tout cet alinéa, nous abordons des questions qui appelleraient d'assez longs développements. Mais il suffira de renvoyer le lecteur que ces questions intéresseraient à l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* de René Guénon.

² En revanche, on pourrait observer que la relation établie entre l'inconscient collectif et l'identité de structure des cerveaux est une idée matérialiste. La psycho-analyse revendique cependant, dit-on, le mérite d'avoir inauguré une méthode proprement psychologique, en rendant pour la première fois justice à la réalité de l'âme. Nous avouons ne pas apercevoir comment les deux idées peuvent être conciliées.

exigences obscures recevaient-elles pleine satisfaction et elles s'extériorisaient librement, sous forme notamment de « mythes » et de symboles¹. Au cours des derniers siècles, cependant, la « Science » est apparue, provoquant un développement anormal de la vie consciente et détruisant l'équilibre, conservé jusqu'alors, entre celle-ci et la vie instinctive. Mais, si l'inconscient collectif a été négligé et méconnu, il n'a pas été supprimé pour cela ; ses moyens normaux de manifestation lui manquant, il réclame satisfaction par des réactions violentes et dérégées, par ces névroses et ces troubles de toute sorte dont l'humanité présente est tout particulièrement affligée. Il faut donc rendre à la vie instinctive ses droits, il ne faut plus rougir de « vivre ses instincts », il faut cesser de les réprimer et de les refouler, comme dix-neuf siècles de vie chrétienne et d'ascèse exagérée nous ont trop bien appris à le faire. En même temps notre esprit, loin d'en être obscurci, en sera rendu plus libre et plus apte à sa tâche. Si les Taoïstes ont réussi à tourner à ce point leur regard vers l'intérieur, à se détacher si bien du monde, n'est-ce pas « parce que ces hommes avaient satisfait dans une telle mesure aux exigences instinctives de leur nature que peu de chose alors, sinon plus rien, les empêchait de contempler l'essence invisible du monde ?... Le regard vers le spirituel ne serait-il pas rendu libre lorsqu'on observe la loi de la Terre ? » (p. 13). « Vécue avec un abandon total, la vie donne un pressentiment du Soi, de l'être personnel » (p. 34). « À quoi sert une morale qui détruit l'homme ? » (p. 19).

Nous verrons comment M. Jung retrouve, ou croit retrouver, cette théorie dans le Taoïsme. Disons tout de suite de quelle façon, assez curieuse, la plupart des rapprochements qu'il propose lui ont été suggérés. Lors de leur examen psycho-analytique, certains de ses malades ont révélé le fond obscur de leur âme en dessinant, décrivant ou même dansant des figures qui rappellent parfois assez fâcheusement certaines illustrations aujourd'hui à la mode chez les occultistes allemands — figures que M. Jung ne craint pas d'appeler (*horresco referens* !) des *mandalas* européens². La brochure donnant à la fois les reproductions, et d'un beau *mandala* thibétain, et de dix « *mandalas* européens », le lecteur est à même de faire la comparaison. Dans ces « *mandalas* européens », M. Jung a reconnu, comme on le verra plus loin, certains des symboles du texte de la *Fleur d'Or*. Or, comme tout symbole est pour lui l'expression de quelque chose qui se trouve dans l'inconscient, il s'est demandé naturellement s'il n'y avait pas un rapport entre les expériences faites par ses malades et les états auxquels parviennent les Taoïstes, grâce à la méthode de concentration exposée dans le livre de la *Fleur d'Or*.

Voyons à quels résultats ses recherches l'ont conduit.

¹ Comme on le voit, M. Jung est loin d'attribuer aux tendances sexuelles, comme le fait Freud, un rôle prépondérant. En particulier, la théorie freudienne du « refoulement » (*Verdrängung*) lui paraît impliquer une méconnaissance de la réalité propre de l'inconscient. En fait cependant, comme on va le voir, M. Jung n'en admet pas moins qu'il existe une opposition assez marquée entre les conceptions morales (en particulier celles du Christianisme) et les exigences de l'inconscient.

² Un *mandala* est un instrument rituel, employé notamment lors de l'invocation d'une divinité. C'est un ensemble de figures tracées à l'intérieur et autour d'un cercle (le sens propre du mot sanscrit *mandala* est cercle, rond, disque).

III. – Le Tao.

Toute doctrine comporte des idées d'importance très différente, les unes étant profondes et essentielles et les autres ne représentant que des applications plus ou moins éloignées. L'intelligence de la doctrine suppose naturellement celle de la hiérarchie suivant laquelle ses diverses parties sont ordonnées, hiérarchie à laquelle toute exposition et toute interprétation sérieuse doit se conformer. C'est ainsi, par exemple, que les théorèmes de la géométrie sont, pour ainsi dire, suspendus les uns aux autres et qu'on n'en saurait modifier l'ordre arbitrairement.

On contestera difficilement que l'idée fondamentale, « centrale » du Taoïsme soit celle du *Tao*. Qu'est-ce donc que le *Tao* ?

Pour le découvrir, M. Jung étudie la composition du caractère *Tao*, qu'il traduit par « voie consciente » et interprète comme l'union de la « conscience » et de la « vie ». Cette interprétation est appuyée sur quelques phrases du livre de la *Fleur d'Or* et du *Hoei Ming King*, phrases dont la plupart d'ailleurs ne contiennent même pas le mot *Tao*. Pareil procédé serait admissible, s'il s'agissait d'un de ces termes obscurs appartenant à des langues disparues et sur le sens desquels on est réduit à des hypothèses ; mais tel n'est pas le cas ici, car le mot *Tao* a été expliqué très clairement par de nombreux auteurs taoïstes. Or, lorsqu'il s'agit du sens d'un mot chinois, le témoignage des Chinois a indéniablement une autorité plus grande que les suppositions d'un savant européen, même célèbre. Que disent donc du *Tao* les auteurs taoïstes ?

« Maître *Lu-Tsou* dit : Ce qui subsiste par soi, c'est ce qu'on appelle le *Tao*. Le *Tao* est sans nom et sans forme. C'est l'Être unique, l'Esprit primordial unique... Au regard du *Tao*, le Ciel et la Terre ne sont qu'une bulle d'air et une ombre... L'Esprit primordial est au delà de toute dualité. Là est le lieu d'où le Ciel et la Terre tirent leur existence ». Le lecteur reconnaîtra le texte même du livre de la *Fleur d'Or*¹. À ces citations, nous pourrions en joindre beaucoup d'autres, tirées d'auteurs taoïstes d'époques très différentes, mais nous ne pensons pas que le sens du mot *Tao* puisse être sérieusement discuté. Partout il est dit que le *Tao* est ce qui était « avant que les fondements du Ciel et de la Terre ne fussent posés », que c'est l'Origine unique de tous les êtres. Le *Tao* est informel, intemporel, non affecté par les événements du monde et indéfinissable autrement que d'une façon négative. Tout cela est clairement expliqué, souvent répété et ne laisse place à aucune interprétation « symbolique » ni à aucun sens caché. Le *Tao* est un principe métaphysique, c'est la réalité suprême. C'est aussi pourquoi l'idée du *Tao* est l'idée fondamentale, l'idée première du Taoïsme : car, la pensée n'ayant de valeur que si elle est « conforme à la réalité », il faut bien que ce qui est principiel dans l'ordre de la réalité soit aussi principiel dans l'ordre de la pensée.

¹ Cf. notre article dans le n° de février 1931, p. 102 et 103.

Pour M. Jung, cependant, le *Tao* est fort loin d'être un principe métaphysique : c'est l'union de la « conscience » et de la « vie », ces deux termes étant entendus dans un sens non seulement humain, mais psycho-analytique : la « conscience » est la conscience claire de l'homme, petit îlot perdu au milieu de l'immense « inconscient collectif », et la « vie » est ce même « inconscient collectif »¹ ; le *Tao* est la méthode psycho-analytique, par laquelle les éléments insatisfaits et perturbateurs de l'inconscient sont pour ainsi dire extraits de cet inconscient, révélés au pauvre psychopathe qui ignorait auparavant la vraie cause de sa maladie, et rendus ainsi inoffensifs.

L'écart, on le voit, est grand entre le *Tao* des Taoïstes et le « *Tao* » de M. Jung. Pour le combler, cet auteur explique que le *Tao*, ou union de la « conscience » et de la « vie », implique la concentration de l'attention sur la « région la plus intérieure » de l'âme, sur la région « sacrée », qui est « l'origine et la fin de l'âme » et qui contient l'union, perdue et recherchée, de la vie et de la conscience (p. 35). En effet, une fois les exigences de l'inconscient reconnues et acceptées, une fois l'accord établi dans la mesure du possible entre la conscience et les instincts, « le centre de gravité de la personne tout entière n'est plus le moi (*das Ich*), qui n'est que le centre de la conscience, mais c'est pour ainsi dire un point virtuel entre le conscient et l'inconscient, que l'on pourrait appeler le Soi (*das Selbst*) ». Ainsi naît la conscience « détachée » (p. 60).

Laissons de côté la question de savoir ce que valent toutes ces affirmations et reconnaissons qu'ici M. Jung fait un pas vers le *Tao* des Taoïstes. Mais il faut ajouter qu'il n'en fait qu'un. Il est vrai que le *Tao* est intérieur à tout être et qu'en lui toute dualité est abolie. Mais il n'en résulte pas que tout ce qui est intérieur à l'être et tout ce en quoi une dualité disparaît soit le *Tao*. On peut « descendre en soi-même » plus ou moins profondément : on n'a pas atteint le *Tao* parce qu'on a dépassé les limites de son individualité et à plus forte raison en est-on encore immensément loin lorsqu'on s'est contenté de rétablir l'harmonie entre les exigences de la conscience et celles de l'inconscient. Le *Tao*, rappelons-le encore une fois, est la réalité *dernière*, c'est le terme *ultime* de l'introspection, c'est « ce qui n'a rien au-dessus de soi ». Or l'idée d'une réalité dernière est évidemment une idée de métaphysicien, ce n'est pas une idée de psychologue ; et c'est pourquoi M. Jung, en s'obligeant à n'être qu'un psychologue, se retire la possibilité de nous expliquer ce que c'est que le *Tao*, et même celle d'employer légitimement ce terme.

M. Jung – insistons sur ce point – ne peut appeler « *Tao* » l'union de la « conscience » et de la « vie » que s'il montre en même temps que tout ce que les auteurs chinois nous disent du *Tao* s'applique aussi à cette union : qu'elle est la Cause universelle, le Principe unique, éternel et transcendant, l'Absolu dans tout ce qu'il a d'indéfinissable. C'est incontestablement le droit de M. Jung de refuser de

¹ C'est du moins ce qui ressort clairement de certains passages (cf. ce qui est dit de la « conscience déracinée », p. 18 et 30, et le second alinéa de la page 60). À la page 34, cependant, M. Jung oppose l'« inconscient » à la « vie ».

s'engager dans cet ordre de considérations ; mais alors toute raison disparaît d'identifier l'union de la conscience et de la vie et le *Tao*. Au cours des soixante-sept pages, où M. Jung présente le Taoïsme à la pensée européenne, l'idée chinoise du *Tao* n'apparaît que pour être immédiatement écartée : n'hésitons donc pas à déclarer que M. Jung nous offre un Taoïsme sans *Tao*.

IV. – Le Retour au Tao et la Fleur d'Or.

Il y a, il est vrai, dans le livre de la *Fleur d'Or* d'autres idées que celle du *Tao* : il y a notamment l'idée du Retour à l'Origine et l'idée, connexe à celle-ci, du « corps spirituel », de la Fleur d'Or ou Embryon. L'idée du Retour, de l'« Union au Principe », qui, chez *Tchoang-Tseu*, par exemple, ou plus tard dans le *Penn-K'i-King*, est exprimée avec tant de relief et qui est aussi rappelée clairement, et à diverses reprises, dans le traité de la *Fleur d'Or*, cette idée n'apparaît pas dans le commentaire de M. Jung, lequel en effet pouvait difficilement en parler : car, s'il n'est pas question du *Tao*, il ne peut être davantage question du retour du *Tao*. En revanche, M. Jung nous parle assez longuement des états particuliers de « conscience détachée » ; il est vrai qu'il le fait d'une façon telle qu'il semble plutôt vouloir cacher sa pensée que la révéler : tantôt il nous apprend que la conscience est alors détachée « de la domination de l'inconscient », tantôt qu'elle l'est « du monde », tantôt qu'elle l'est de son objet, en ce sens que l'être conscient ne s'identifie plus avec ce qu'il perçoit¹ ; et enfin il explique aussi, comme on l'a vu, que le « centre de gravité » de la personne est alors transporté à « un point virtuel situé entre le conscient et l'inconscient ». La transformation psychologique qui se manifeste par ces états ne serait autre chose qu'une préparation naturelle à la mort, préparation qui commence lorsque le milieu de la vie a été atteint. M. Jung cependant n'hésite pas à assimiler la « conscience détachée » aux états, pourtant bien peu « naturels », des mystiques et des contemplatifs de tout ordre et, à ce propos, il cite des passages d'auteurs aussi différents que saint Paul, Hildegarde de Bingen et Edward Maitland. Mais il y a un abîme entre les expériences que peuvent faire les patients du D^r Jung et des expériences mystiques ; et il y a un autre abîme entre de simples expériences mystiques, surtout si l'on se borne à les considérer sous leur aspect psychologique, et la Délivrance telle que l'entendent les Orientaux : à ce sujet, le livre de la *Fleur d'Or* rappelle qu'il s'agit de « quitter la voie des naissances et des morts », de « ne plus séjourner dans les trois mondes », d'arriver à l'immortalité, d'atteindre « le lieu d'où le Ciel et la Terre tirent leur existence » (p. 115, 121 et 123). De tout cela, M. Jung s'en voudrait certainement de nous parler ; mais dans quelle situation singulière se trouve-t-il ainsi : obligé de passer sous silence les parties essentielles du texte qu'il veut nous expliquer !

¹ L'identification du « sujet » et de l'« objet » constituerait une illusion propre aux esprits « primitifs », illusion appelée par Lévy-Bruhl « participation mystique ». D'abord simple erreur intellectuelle, cette « participation mystique » est ensuite présentée par M. Jung comme un lien psychique, voire magique. Si le « primitif » a le tort d'« animer » la nature, l'homme moderne a celui de ne pas s'apercevoir qu'il est souvent « identique à ses parents » : là l'erreur consiste à identifier, ici à ne pas identifier. On voit comme la théorie varie suivant les applications qu'il en faut tirer.

Le fait que cet auteur parle à plusieurs reprises du Soi (*das Selbst*), qu'il oppose au moi (*das Ich*), ne peut faire impression sur personne. Aussi longtemps qu'il n'a pas dit que ce « Soi » est une « terminaison de l'Esprit primordial », qu'il est d'ordre universel et identique au « Grand Un », il n'a rien dit ; et il reste exposé à l'objection que ce qu'il y a de véritablement intéressant dans la pensée orientale lui a échappé et qu'il est resté en deçà d'une conception fondamentale du Taoïsme, de celle sans laquelle l'idée du Retour devient inintelligible.

Au sujet de la Fleur d'Or, M. Jung observe que ses patients lui avaient déjà fait connaître ce symbole. On remarque en effet, au centre de certains « *mandalas* européens », soit une fleur ouverte, soit une plante qui porte une fleur, soit enfin quelque chose qui ressemble de plus ou moins loin à une fleur. L'inconscient, dit ailleurs M. Jung, devient conscient par un processus « de vie et de croissance » (p. 33). L'union de la « conscience » et de la « vie » provoque le sentiment subtil, mais très important « pour la vie et le bien-être de l'individu », qu'un être supérieur est né en nous. C'est le sentiment qu'éprouvait saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ». Ici la pensée de M. Jung doit être précisée : un pareil sentiment n'est autre chose que la reconnaissance de la réalité de l'inconscient au sein duquel le moi se trouve inclus (p. 69). Dans le « Christ » dont parle saint Paul, il faudrait donc reconnaître l'« inconscient collectif », c'est-à-dire un ensemble de « dispositions latentes à certaines réactions ».

Telles sont les analogies que M. Jung a relevées. En revanche, ce qu'on ne trouve pas clairement indiqué dans son interprétation, c'est l'idée propre du germe, de ce premier résultat en apparence insignifiant, mais qui renferme en lui la possibilité d'un développement indéfini. Il ne nous explique pas en quoi la Fleur d'Or peut être appelée un « corps spirituel », terme remarquable que nous retrouvons dans ce même chapitre XV de la première épître aux Corinthiens où saint Paul a écrit : « Car il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité et que ce corps mortel revête l'immortalité »¹. M. Jung est muet sur « le repos et le vide du cœur », sur ce premier détachement de la « roue du monde, par lequel le Taoïste, imitant, d'abord en son âme, l'immutabilité et le « vide » du Principe, prépare la formation de l'Embryon. Il laisse de côté les textes où il est parlé de la concentration de l'esprit, dont le rôle important est cependant connu de tous ceux qui ont étudié l'Orient et dont, il est vrai, le traitement psycho-analytique, au cours duquel le malade doit au contraire s'abandonner et laisser aller son imagination, forme en Occident l'exact opposé. Il ne dit mot de la « cristallisation de l'esprit », par laquelle la Fleur d'Or est produite, ni des différentes étapes du développement de l'Embryon, ni des correspondances corporelles indiquées dans le texte taoïste.

Il ne s'arrête pas enfin à l'idée de la « transmutation », idée si clairement suggérée par les symboles alchimiques du texte. Ayant supprimé l'idée du *Tao* et

¹ À deux reprises, M. Jung parle de la production d'un « corps psychique » (« *Hauchkörper* », « *subtle body* ») ; mais il précise en même temps que ce corps n'est qu'un symbole exprimant le « fait psychologique » de la « reconnaissance de l'inconscient ».

l'idée du Retour, qu'est-ce que M. Jung pouvait avoir aussi à nous dire de la Fleur d'Or ? Que peut-il rester d'un texte qu'une lettre morte, et sous laquelle chacun peut mettre ce qu'il veut, lorsqu'on fait systématiquement abstraction de l'esprit dans lequel il a été conçu ? M. Jung a, il est vrai, relevé une fleur dans certains « *mandalas* européens », mais toute la question est justement de savoir si on est autorisé à identifier cette fleur à la Fleur d'Or des Taoïstes. On comprend qu'elle ait attiré son attention et qu'elle lui ait suggéré la possibilité de certains rapprochements ; mais on s'explique mal qu'une ressemblance aussi superficielle puisse être considérée comme prouvant quoi que ce soit. Il faut ajouter que, sur dix « *mandalas* européens » reproduits dans l'ouvrage, deux seulement contiennent une fleur – et encore quelle fleur singulière ! – ; et, avec la meilleure volonté du monde, il est difficile de découvrir un rapport entre la plupart des figures qui composent ces malheureux « *mandalas* » et le texte taoïste : nous notons, parmi ces figures, une chaîne de montagnes, des corbeaux, des serpents, des chiens, un bouc, un vitrail, etc.

Quant aux autres rapprochements faits par M. Jung, non seulement ils sont extrêmement vagues, mais ils supposent, eux aussi, ce qui est en question, à savoir que les états mystiques ou contemplatifs ressortissent de la théorie psychologique de cet auteur sur la conscience, l'inconscient et la vie. Il faut donc examiner rapidement cette théorie ; nous le ferons en nous bornant à deux de ses points, qui nous paraissent les plus importants.

V. – La satisfaction de l'inconscient.

Le premier de ces points est l'affirmation que c'est par la satisfaction préalable des instincts que l'on arrive à la « conscience détachée », que c'est en « observant la loi de la Terre » qu'on libère la faculté contemplative. Dans la section II, nous avons cité plusieurs passages qui ne laissent à cet égard aucun doute sur la pensée de M. Jung. Cet auteur, à vrai dire, ne nous conseille pas de nous abandonner purement et simplement à nos instincts, mais seulement de les satisfaire d'une manière raisonnable (*sinnvoll*). Il n'en juge pas moins, cependant, que la morale courante en Europe est beaucoup trop rigoureuse et que toute notre vie spirituelle est « empoisonnée par le refoulement violent des instincts » (p. 62). Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la thèse de M. Jung sur la satisfaction de l'inconscient est particulièrement importante, puisqu'elle constitue le seul lien que l'on puisse apercevoir entre la théorie psychologique de M. Jung sur le conscient et l'inconscient et tout ce qu'il rapporte d'autre part sur les expériences des mystiques, la « région sacrée » et la « conscience détachée » : elle formait donc le point essentiel que cet auteur avait à établir, s'il voulait faire reconnaître dans le texte taoïste certaines des idées auxquelles son expérience de psychiatre l'avait conduit. Trois raisons rendaient même nécessaire ici une démonstration en règle. D'abord la gravité de la thèse avancée, qui est lourde de conséquences et renverse les idées que l'on se fait généralement sur la conduite à tenir à l'égard de ses instincts : « quiconque vit ses instincts, ne craint pas d'écrire M. Jung, peut se

séparer d'eux, et d'une façon justement aussi naturelle qu'il les à vécus » (p. 62). Ensuite, le fait que les conditions de vie imposées aux contemplatifs, en Asie comme en Europe, sont fort sévères et ne comportent guère de concessions aux exigences de l'inconscient. Un des points sur lesquels les Taoïstes – comme les Confucianistes, les Hindous et les Bouddhistes – insistent le plus est la nécessité d'arriver au repos et au « vide » du cœur, délivré de tout désir et de toute passion. Or nous ne pensons pas que M. Jung aille jusqu'à confondre ce calme absolu de l'âme, qui exige certainement des années de contrôles incessants et d'efforts pénibles¹, avec le sentiment de « détente » éprouvé par tel ou tel de ses malades qui s'est résolu à cesser la lutte et à accepter son propre caractère « dans ce qu'il a de positif comme dans ce qu'il a de négatif »². La troisième raison, qui rendait indispensable une discussion serrée de la question, est enfin que la thèse de M. Jung, ainsi qu'il le reconnaît lui-même (p. 62), se heurte à la lettre formelle du traité de la *Fleur d'Or*. Ce traité, comme on se le rappellera, compare le « cœur inférieur », celui qui « dépend du monde extérieur », à un général révolté ; il enseigne que ce « cœur inférieur » doit faire sa soumission au souverain légitime, qui est le « cœur céleste », et que l'obscur *anima* doit être « diminuée », « soumise », « maîtrisée », « distillée », afin que l'on puisse revenir à *K'ien*, qui est la « lumière »³. « Par la concentration des pensées, on peut voler dans les airs ; mais l'accumulation des désirs fait tomber. Le disciple qui s'occupe peu de méditer, mais beaucoup de satisfaire ses désirs, celui-là suit la voie descendante » (p. 123). Le commentaire, de son côté, précise que celui qui veut « faire tourner la lumière » doit « oublier le corps et le cœur » ; pour ce qui est de l'avidité, de la folie (mondaine), du désir, du plaisir « et de toutes les fautes possibles », il indique qu'ils rendent « la force de l'esprit » trouble et confuse et y voit la cause de tous les malheurs de l'être (p. 120).

Or on trouve que M. Jung, qui aborde tant de questions dans son introduction, n'apporte aucune preuve d'une thèse qui aurait besoin cependant de la plus solide des démonstrations. Cette thèse – bien qu'elle soit ensuite rappelée par M. Jung comme une vérité connue et établie – n'est d'abord présentée par lui que comme une série de doutes lui traversant l'esprit, comme une hypothèse qui lui paraît plausible, mais qu'il n'en formule pas moins avec précaution ; et tout ce qu'il trouve à alléguer en sa faveur, c'est que « celui qui connaît l'histoire des mœurs de la Chine et a en outre étudié soigneusement le *Yi-King* ne chassera sans doute pas ces doutes purement et simplement » (*der wird wohl diese Zweifel nicht ohne weiteres von der Hand weisen*) (p. 13). Que l'histoire des mœurs chinoises et surtout que le *Yi-King* fournisse le moindre appui à la thèse de M. Jung, nous sommes fort sceptiques à ce sujet et attendons en toute tranquillité qu'il précise sa

¹ « Il doit se servir libéralement du fouet... Ne lâchez pas la corde de ses naseaux, serrez-la bien, et ne vous permettez aucune indulgence. Ne vous séparez jamais du fouet et du licou ». *Les Dix Étapes dans l'Art de garder la Vache* (Cf. n° de février 1931, page 97, note 1).

² « ... und damit nehme ich auch mein eigenes Wesen mit seinem Positiven und Negativen an, und alles wird lebendiger », écrit une ancienne patiente de M. Jung (p. 68).

³ Cf. n° de février 1931, p. 103 à 107.

pensée. Quelle déception, dans tous les cas, de voir que M. Jung, au moment où il lui faut révéler quelle raison impérieuse l'a contraint de passer outre à toutes les difficultés que nous venons d'indiquer, se dérobe et ne fait reposer toute son interprétation, tous les rapprochements qu'il établit entre les Taoïstes, les mystiques et ses malades, que sur une supposition mille fois contredite par les textes, supposition dont il n'est pas sûr lui-même et dont il espère seulement que certaines personnes ne la rejeteront pas purement et simplement ! Que dire d'une interprétation que rien n'incline à accepter et qui est contraire à l'esprit comme à la lettre du livre de la *Fleur d'Or* ?

VI. – La théorie de l'inconscient.

Le second point dont nous ayons à parler est la thèse que « l'inconscient collectif » n'est pas composé d'« éléments susceptibles de conscience », mais de « dispositions latentes à certaines réactions » (*Diese unbewusste Psyche... besteht nicht etwa aus bewusstseinsfähigen Inhalten, sondern aus latenten Dispositionen zu gewissen Reaktionen*) (p. 16). En d'autres termes, l'inconscient, tel que l'entend M. Jung, n'est pas seulement inconscient en ce sens qu'il se trouve hors de la portée de la conscience ordinaire de l'homme, mais il est absolument inconscient, il ne peut jamais être rendu conscient¹, il est ce qu'on pourrait appeler, à la manière allemande, de l'« éternel-inconscient ».

M. Jung a-t-il exploré si complètement l'« inconscient collectif » qu'il puisse se permettre d'être aussi catégorique sur sa nature ? Telle est la première question qui se pose naturellement à l'esprit. Elle n'est pas sans importance, car, s'il fallait y donner une réponse négative, on serait obligé de retourner contre M. Jung, et cette fois avec raison, la plupart des reproches qu'il fait aux métaphysiciens. Néanmoins ce qui nous intéresse surtout, c'est de faire ressortir les conséquences d'une pareille théorie.

La première est que l'on comprend difficilement ce que M. Jung veut dire, lorsqu'il avance que la conscience « procède originairement de l'inconscient » (p. 55). Il n'est guère contestable que notre conscience procède de quelque chose qui n'est pas donné dans notre expérience et que l'on peut appeler à ce titre – relativement parlant – de l'inconscient ; mais il est nécessaire que ce quelque chose soit « lumineux », c'est-à-dire de la nature de la conscience, sans quoi personne ne comprendra jamais comment notre conscience a pu en sortir. Si la science veut avoir une valeur intellectuelle, il est nécessaire qu'elle rattache les effets constatés à des causes qui les expliquent, et non à de prétendues causes qui ne les expliquent pas ; car cette « transmutation » particulière des données expérimentales en idées, qui s'appelle la science, n'a évidemment d'intérêt que si les idées sont intellectuellement plus claires que le contenu de notre expérience. Or expliquer

¹ Le mot *Inhalte* (« contenus ») de la phrase que nous venons de citer (et où nous l'avons rendu par « éléments ») laisse bien entendre que « susceptibles de conscience » doit être pris au sens de « susceptibles d'être rendus conscients ».

l'origine de la conscience en la faisant dériver de « dispositions latentes à certaines réactions », c'est, il nous semble, beaucoup moins apporter la solution d'un problème que transformer ce même problème en une énigme dont le mot n'existe pas.

Une autre conséquence non moins grave est que, par l'affirmation précitée, M. Jung se met à nouveau en contradiction, et sur un point essentiel, avec la doctrine taoïste. Entre une philosophie de l'inconscient, selon laquelle la conscience humaine est un atome perdu au milieu des ténèbres de l'« inconscient collectif », et une doctrine qui, comme toutes les doctrines traditionnelles, rattache cet atome à un principe « lumineux », aucune conciliation n'est évidemment possible. Pour la première, il ne saurait être question de « fondre entièrement les scories de l'obscurité », ni de revenir à *K'ien*, qui est « la lumière », ni de « distiller l'obscur *anima*, de sorte qu'elle se transforme en pur *Yang* »¹. Si l'homme n'est pas « la mesure de toutes choses », il n'y a aucune raison de supposer que sa pensée est la plus haute modalité de pensée possible et que ce qui échappe à sa perception est sans rapport avec toute conscience et toute pensée ; et il y a même des raisons de supposer le contraire. Tel est le point de vue des doctrines traditionnelles, qui, non seulement permettent d'entrevoir une solution au problème de la conscience humaine, mais encore ouvrent la possibilité d'atteindre par la contemplation – d'une façon il est vrai difficile et exceptionnelle – les « sources lumineuses » supérieures, en détachant le centre conscient de l'être du monde sensible et en le transposant, soit dans le psychique, soit, plus difficilement encore, dans l'Universel². Mais une pareille possibilité est évidemment refusée à la monade consciente de M. Jung, qui est rigoureusement prisonnière de l'inconscient collectif ; et pour elle, le retour à l'origine ne pourrait être que la dissolution au sein de cet inconscient d'où elle est sortie. M. Jung paraît reculer devant cette conséquence de sa théorie ; cependant l'idéal le plus élevé qu'il trouve à nous offrir, c'est l'union de la « conscience » et de la « vie », l'obtention de la conscience « détachée », c'est-à-dire vide de tout contenu, la concentration de la personnalité sur un point virtuel situé entre le conscient et l'inconscient. Tout cela est extrêmement obscur et nous croyons que M. Jung n'hésiterait pas à parler une langue plus claire, s'il lui était possible de reconnaître que, dans l'invisible qui nous entoure, il y a autre chose que de simples « dispositions latentes à certaines réactions ».

¹ Cette possibilité d'une « distillation » de l'*anima* montre l'écart immense qui existe entre la pensée taoïste et celle de M. Jung. Lorsque le traité chinois enseigne que l'*anima* est la « substance » de la conscience, il ne veut certainement pas dire que la conscience naisse purement et simplement de l'inconscient. Une contradiction curieuse et significative entre le traité et le commentaire de M. Jung est que le premier associe la conscience ordinaire de l'homme (la « pensée consciente ») à l'*anima*, qui est un principe *yin* (obscur), et l'oppose à l'*animus*, principe lumineux, au lieu que M. Jung oppose cette même conscience à l'inconscient (c'est-à-dire à l'*anima*) et l'assimile à *Sing*, principe lumineux, dont il est dit d'ailleurs qu'il « ne peut être vu » et est « contenu dans la lumière du ciel ».

² Il est sans doute superflu d'indiquer qu'une pareille conception n'est pas purement orientale, mais qu'elle est aussi bien juive et chrétienne : il suffit d'ouvrir les *Prophètes* et l'*Apocalypse* pour s'en rendre compte.

M. Jung, en effet, sent certainement lui-même combien les limites de son système sont gênantes. C'est ainsi qu'il est amené à nous parler de la « région sacrée », qui est « l'origine et la fin de l'âme » et qui contient l'union de la conscience et de la vie, à rappeler certaines expériences des mystiques et à citer saint Paul ; il va même beaucoup plus loin : il prononce le mot de « contemplation » (*Schauen*) (p. 59) et celui d'« être universel » (p. 53), parle d'un sentiment de « filiation divine » (*Gotteskindschaft*) (p. 70), admet que des parties du processus psychique (*Gebiete des seelischen Geschehens*), qui sont autrement plongées dans l'obscurité, peuvent être parfois élevées au niveau de la conscience (p. 39) et va même jusqu'à écrire que l'inconscient peut devenir conscient (p. 33). Mais on se demande aussitôt si la conscience ne procéderait pas de la « région sacrée » et non de l'inconscient, de quelle contemplation, de quel être universel et de quel Dieu il s'agit et comment l'inconscient, qui ne se compose pas d'éléments susceptibles de conscience, peut devenir conscient. Chaque pas fait dans la direction des mystiques et des Taoïstes éloigne M. Jung de sa théorie ; et chaque retour à sa théorie l'éloigne des Taoïstes et des mystiques. Son introduction donne l'impression d'un va-et-vient continu, qui déconcerte complètement. M. Jung rayant d'un trait de plume toute la tradition taoïste pour y substituer une interprétation européenne, on s'attend naturellement à ce qu'il ait au moins quelque chose de clair et de défini à présenter, pour prendre la place de ce qu'il rejette. Or on trouve, non seulement qu'il n'allègue, comme nous l'avons montré, aucune raison solide en faveur de son interprétation, mais encore que, loin d'apporter la solution d'aucune énigme, il paraît prendre plaisir à nous en proposer de nouvelles.



Il y aurait encore bien des points à relever dans cette interprétation, notamment l'« humanisme » dont M. Jung fait profession – conception si nettement occidentale qu'on est interdit et désarmé lorsqu'on le voit la présenter comme la seule base possible d'une compréhension véritable de l'Orient – et aussi sa thèse que l'homme moderne souffre d'un développement exagéré de l'« Intellekt ». Sur ces deux points, nous nous bornerons à renvoyer le lecteur aux travaux de M. Guénon (notamment à *Orient et Occident* et à *La Crise du Monde moderne*), où il trouvera tous les éclaircissements désirables.

L'interprétation de M. Jung – et c'est pourquoi nous l'avons discutée si longuement – est un bon exemple de ces « interprétations » de l'Orient comme on en voit maintenant fleurir en Europe et dont un des moindres défauts est qu'elles sont toujours partielles et obligées de considérer comme nulle et non avenue une partie importante des textes. Ces pseudo-interprétations – car on ne peut les appeler autrement – tendent, non pas à nous faire entrer dans la pensée orientale par un travail difficile d'adaptation et d'assimilation, mais à nous faire retrouver coûte que coûte dans cette pensée telle ou telle idée qui nous est chère ; et, pour obéir à certaines modes intellectuelles telles que le positivisme, l'empirisme ou le pragmatisme, elles aboutissent en fait à substituer chaque fois une philosophie

individuelle, limitée et hypothétique à une pensée métaphysique ouverte de tous côtés, lourde de l'autorité d'une tradition plusieurs fois millénaire et seule capable de donner finalement satisfaction à cette exigence indéfinissable de l'esprit, que l'on peut appeler indifféremment besoin d'unité, besoin de clarté ou besoin de causalité.

ANDRÉ PRÉAU.