

3. La cristallisation

Dans un texte publié en novembre 1985 – *Theosophy and the Theosophical Society*²⁰⁶ –, James A. Santucci, après avoir noté que « l'évolution des buts de la Société théosophique depuis 1875 jusqu'en 1896 est une étude en soi », relève que « la période du 7 septembre au 17 novembre 1875 s'est quelque peu embrouillée dans l'esprit des théosophes tout autant que dans celui des commentateurs ». De fait, si les grandes lignes de la constitution de la Société théosophique, en tant que suite d'événements, ne prêtent guère à confusion, les intentions et les rôles sont bien moins assurés et les mouvements les plus remarquables n'ont peut-être pas toujours été les plus déterminants. Quant aux témoignages ultérieurs, ils semblent peu aptes à isoler le moment initial de ses développements et il leur arrive tout naturellement de réécrire l'histoire. Reste l'examen des textes. Ceux du moment, d'abord, car énoncer les statuts de 1875 en 1886 peut s'accompagner de quelques méprises. D'autant que si les textes statutaires sont en nombre restreint, l'importance qui peut leur être accordée change lorsqu'il s'agit de comprendre à partir de quelles idées s'exerce le processus de formation de la Société. En 1875, quelques textes de programme sont à retenir ; en 1877, *Isis dévoilée* entre dans le processus de formation et en 1879, il faut tenir compte du premier numéro du *Theosophist*. Les statuts de 1881 relèvent encore du même processus initial de formation mais de moindre façon : les textes périphériques sont de plus en plus nombreux et avec la parution en cette même année du *Monde occulte* d'A.-P. Sinnett puis celle, en 1883, de son *Bouddhisme ésotérique*, les choses deviennent trop com-

206. James A. Santucci, *Theosophy and the Theosophical Society*, London, Theosophical History Centre, 1985.

plexes pour ne pas surcharger les premières déterminations et ne pas exiger d'autres perspectives de compréhension et d'autres modes d'approche.

Constitution de la Société théosophique _____

La constitution de la Société théosophique va se faire au cours de plusieurs réunions dans une apparente improvisation. La première rencontre de seize ou dix-sept personnes intéressées par l'étude des phénomènes spirites et des doctrines occultes se déroule chez H.P.B., au 46 Irving Place, à New York, le 7 septembre 1875, à l'occasion d'un exposé que doit faire George Henry Felt²⁰⁷ sur ses recherches. Elles portent sur l'élucidation du Canon des Proportions utilisé par les architectes de l'ancienne Égypte : ce Canon, qui aurait été transmis aux Grecs, révélerait l'ampleur de leurs connaissances mathématiques, la clé de leurs mythes et de leurs symboles et le secret des connaissances magiques de leurs prêtres. Felt déclare pouvoir apporter ultérieurement la preuve expérimentale de ses propos en montrant, sur la base de la science magique des prêtres égyptiens, l'existence d'esprits élémentaires.

H.S. Olcott propose alors qu'une société se constitue afin que soient étudiés plus précisément les phénomènes de l'ordre de ceux que Felt s'est engagé à produire. Peut-être, Olcott a-t-il encore en tête le « Miracle Club », cercle d'étude des phénomènes médiumniques qu'il avait fondé peu auparavant et dont l'activité avait rapidement tourné court. Peut-être, l'acquiescement de H.P.B. à l'initiative d'Olcott est-il moins impromptu qu'il n'y paraît et l'ensemble du déroulement de la soirée procède-t-il d'une direction qui n'a d'improvisé que l'apparence²⁰⁸. En date de juillet 1875, H.P.B. avait noté dans son « *scrap book* » : « Ordres reçus directement de l'Inde d'établir une Société philosophico-religieuse et de lui choisir un nom – et aussi de choisir Olcott. » Toujours est-il que le projet est accepté dans son principe. Olcott sera le président, Felt l'un des deux vice-présidents, W.Q. Judge, futur président, en 1895, de la Société théosophique en Amérique, sera conseiller ; H.P.B. sera secrétaire. Il y a là quelques personnalités du monde de la presse et de l'édition, deux juristes, un physicien, le président de la Société des Spirites de New York..., « une réunion sans cé-

207. Sur Felt, voir, James A. Santucci, « Nouvelle lumière sur George Henry Felt, l'inspirateur de la Theosophical Society », *Politica Hermetica*, n°7 – 1993, Éditions de l'Âge d'Homme.

208. Cf. Henry S. Olcott, *The First Leaf of T.S. History*, Reprinted from *The Theosophist*, Adyar, Madras, India, November 1890, pp. 65-70, published by The Blavatsky Archives Online.

réunion d'amis et de connaissances²⁰⁹ ». Felt et Charles Sotheran, éditeur de l'*American Bibliopolist* sont francs-maçons. C'est Sotheran qui serait « tombé » sur le mot « théosophie » en feuilletant un dictionnaire : « (...) c'était le meilleur [des mots] puisqu'il représentait la vérité ésotérique que nous cherchions à atteindre et qu'il couvrait en même temps le champ des recherches occultes de Felt (*Felt's methods of occult scientific research*)²¹⁰. » Le but et les moyens étaient donc définis. L'accord se fera sur la dénomination de « Société théosophique ». Toutefois, les promesses de Felt feront long feu et dans un premier temps la Société théosophique n'aura pas l'activité attendue²¹¹.

Comment cette théosophie qui s'ouvre sur la suite d'un « club du miracle » en viendrait-elle à relever de la catégorie contemporaine de grand récit ? Autrement dit, en quoi prendrait-elle en charge – et de quelle façon – les catégories de savoir émancipateur, de progrès, d'universalité, d'histoire, qui caractérisent la modernité ?

L'examen des premiers textes, des premières déclarations et l'observation de la formation des statuts qui s'est faite sur plusieurs années permettent d'appréhender comment les premiers linéaments de ce grand récit se dégagent et se conjuguent. S'il y a lieu de distinguer la formule initiale, du processus qui aboutit à un *corpus* doctrinal, il est peu probable que l'une puisse être véritablement isolée de l'autre. D'autant que la formule initiale apparaît à la conjonction de courants d'idées, de tendances d'époque dont les premières figures ne favorisent pas précisément le discernement.

Quelle est donc la nature spécifique de cette formulation première, de cette « cristallisation » première, qui permet les extensions et les orientations ultérieures ? La polysémie d'un terme ? Son caractère passe-partout ? Son utilisation déplacée ? Le mot « théosophie », considéré seul, est à la fois bien vaste – infiniment – et restreint en ce que le monde moderne dans lequel il « tombe » s'en trouve sinon exclu, du moins fort éloigné. Ce sont les premiers mots qui suivent qui importent alors : d'une part, ils vont circonscrire et étendre les directions premières de la pensée ; et d'autre

209. H.S. Olcott, *ibid.*

210. H.S. Olcott, *À la découverte de l'occulte, Histoire des débuts de la Société Théosophique*, traduit par La Vieuville, Paris, Éditions Adyar, 1976, p. 134/ *Old Diary Leaves*, Kessinger Publishing Rare Reprints, 1941, chap. IX, p. 132.

211. H.S. Olcott, *The First Leaf...*, *op. cit.* : « (...) il ne nous montra jamais plus que le frétillement de la queue de l'ombre d'un élémental (*he never showed us so much as the wag of the tail of a vanishing elemental*). »

part, ils vont poser les champs des tensions, des oppositions, des attractions initiales et leurs transformations possibles.

Les premiers mots posés restreignent momentanément les possibles et constituent la configuration par laquelle le reste du monde, pourrait-on dire, puisque tel est le territoire qu'ambitionnent les grands récits, sera attiré et modelé. Cette première configuration deviendra manifeste dans le jeu de la cristallisation et de ses extensions qui apparaîtra sous plusieurs formes : le « noyau » visant l'Universel, l'étude ramenant à elle la multiplicité des philosophies et des religions, les lois dégagées de la nature, l'homme se développant de ses « pouvoirs latents »... Sans qu'elle ait encore une valeur opérative, cette première configuration se trouve déjà dans les raisons, plus ou moins claires, plus ou moins conscientes qui ont fait que le mot « théosophie » a été accepté. D'autres appellations, semble-t-il, avaient été proposées et rien n'empêchait de continuer à ouvrir le dictionnaire au hasard. Mais de fait, après « théosophie », il était difficile de voir plus large.

Le processus paraît avoir été le suivant : une fondation hésitante, des statuts et des textes fondateurs résultant de l'amalgame de curiosités, d'insatisfactions, d'idéaux et de projets qui ne sont en rien étrangers à l'époque, passant dans un milieu spécifique intéressé par les phénomènes « psychiques » et qui vont, au fil des années, s'étoffer jusqu'à apparaître sous la forme de la Société théosophique avec son organisation, ses initiatives, ses agissements, ses déclarations et ses textes, et une définition de moins en moins imprécise de l'idée de théosophie. Le mouvement est notable : un « noyau » – d'abord « réunion informelle (*informal gathering*) » –, dégage de l'époque quelques traits en fonction d'aspirations qui trouvent ainsi à se préciser, prend en charge les grandes lignes puis l'énoncé d'un projet qui pourra en retour travailler l'époque selon certaines directions.

Le plus problématique était que cette relation avec l'époque impliquait toujours davantage une définition de ce qu'était la théosophie et des précisions quant à ses références répondant tout autant à la demande des adeptes qu'aux critiques des détracteurs. Rien d'étonnant à ce que ce « point aveugle » ait fait l'objet de réflexions suivies, parfois contradictoires, souvent houleuses, se confondant en fait avec l'histoire de la Société : cette turbulence ayant été le seul moyen ou la seule condition, semble-t-il, qui ait pu susciter la théosophie ; et l'histoire de la Société pouvant être vue, au travers même des antagonismes de personnes, comme l'expression de cette

recherche de définition qui était tout autant qu'une constitution interne, une entrée dans l'époque.

Il semble alors que l'imprécision de l'intuition initiale réponde à l'indistinction du monde et que le « theo(s) » de la « vérité ésotérique » ne puisse être atteint que par l'intermédiaire d'une « *sophia* » qui se donne la transition des recherches de Felt pour aborder le monde moderne par le trait premier de sa définition aux yeux des participants : la science. Que cette science conquérante soit en conflit avec la religion est une donnée de l'époque qui va contribuer à dessiner la configuration initiale à partir de laquelle la théosophie agissante pourra se constituer. Mais il faut voir là un des traits fondamentaux des grands récits : la nécessité, non pas de convaincre seulement, mais de démontrer leur bien-fondé. Alors que les mythes étaient évidents, les grands récits se légitiment aussi par la raison et la preuve. Les Pères de l'Église usant de toutes les ressources de la philosophie grecque pour ajouter des fondements rationnels au christianisme, le projet des Lumières continuellement soutenu par la pédagogie critique du discours ou les prétentions scientifiques des systèmes de Hegel ou de Marx préparaient la théosophie à être un cas extrême : celui d'une tentative d'application des méthodes scientifiques aux mondes spirituels pour, en retour, en tirer raisons et arguments. Ce sera le leitmotiv de Felt à Steiner : fonder une science de l'esprit.

Pour étoffer son grand récit, la théosophie doit faire face à des éléments extérieurs, ceux du monde vécu historique. Elle doit se situer par rapport à eux, les assimiler et les restituer au monde sous la forme de représentations porteuses de plus de cohérence et de sens que lui-même ne pouvait s'en accorder. Le grand récit sait sur le monde ce que le monde ignore de lui-même.

La prise en compte d'éléments appartenant au monde plus restreint des confréries occultes de tous ordres est également à considérer. Des recherches se sont efforcées de saisir le contexte dans lequel certaines idées théosophiques étaient nées. Le rôle de Felt semble avoir été décisif. Celui de Sotheran également et son discours a sans doute participé à une sorte de chassé-croisé théorique dans l'élaboration des premières bases de la théosophie, même si ce discours ne fut pas tenu dans le cadre de la Société et ne s'inscrit pas dans les textes fondateurs.

C'est ici que se situe la marge délicate entre la recherche historique et l'appréciation philosophique des textes fondateurs. Mais la seule observation

que tous les éléments découverts ne se trouvent pas dans les textes fondateurs, que d'autres s'y trouvent qui ne se présentent pas dans les éléments considérés et peuvent se présenter avec d'autres, différents des premiers ou plus lointains, conduisant à élaborer des hypothèses de transferts, de modalités de prises en compte, permet de poser une frontière, celle de l'élaboration qui se fait selon d'autres raisons que la seule accumulation. Autant dire que cette frontière n'a rien de rigide et le cas de Sotheran peut en donner l'illustration.

Sotheran, donc, serait « tombé » sur le mot « théosophie » en feuilletant un dictionnaire, probablement celui de Webster.

Le 21 novembre 1875, quatre jours après le « Discours inaugural » d'Olcott²¹², Sotheran donne une conférence : « L'ancienne Théosophie ou le Spiritisme dans le passé », devant les membres de la Society of Progressive Spiritualists. Le 1^{er} décembre 1875, il donnera la même conférence devant les membres de la Société théosophique et d'avril à juin 1876, le texte de la conférence sera publié dans le *Spiritual Scientist*²¹³.

On trouve dans cette conférence l'idée d'une source commune à toutes les religions. L'origine spirituelle de l'homme et la façon dont il peut, par une pratique personnelle, entrer en relation avec les esprits et recouvrir l'union avec la Puissance Suprême sont présentées comme appartenant à cette connaissance originelle dont la transmission se serait faite dans les Mystères et par l'entremise d'une suite de grands instructeurs de l'humanité. Les doctrines successives apparues au cours de l'histoire, en particulier celles de l'Égypte et de l'Inde, berceaux de toutes les civilisations, auraient gardé cette connaissance. Elle aurait été portée jusqu'à aujourd'hui, « une impulsion [ayant été] donnée par les théosophes invisibles (*unseen*), qui, dirigeant ou contrôlant, ont influencé la cause de la liberté et répandu les lumières (*enlightenment*) non seulement dans les écoles des métaphysiciens, mais dans les forteresses sociales et politiques. » Ces thèmes ne manquèrent certainement pas d'attirer l'attention des fondateurs de la Société théosophique mais il faut aussi les replacer dans la perspective d'un article, « *Rosicrucianism* », paru dans le *Spiritualist Scientist*

212. H. S. Olcott, *Inaugural Address of the President-Founder of the Theosophical Society*, Delivered at Mott Memorial Hall, in the City of New York, at the first regular meeting of the Society, November 17th, 1875, Adyar Pamphlets n° 150. <http://www.theosophical.ca> .

213. Nous suivons ici le texte de James A. Santucci, « Does theosophy exist in the Theosophical Society ? » in *Ésotérisme, gnosés & Imaginaires symboliques*, Mélanges offerts à Antoine Faivre, édité par Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff & Jean-Louis Vieillard-Baron. Peeters 2001, p. 474.

sous la plume acronyme de cinq auteurs, HIRAF, auquel H.P.B. répondit par un texte qu'elle tenait pour son « premier coup de fusil occulte », intitulé « Occultisme ou magie (1875)²¹⁴ ». « Il ne fait aucun doute que les vues exprimées dans « *Rosicrucianism* » et la réponse que lui a apportée Madame Blavatsky sont très similaires aux contenus de l'article de Sotheran », note James A. Santucci²¹⁵. Par ailleurs, Joscelyn Godwin relève un certain nombre d'« idées clés » communes à l'article de H.P.B. et à des écrits de Stainton Moses (venus sous forme d'écriture automatique à partir de 1873), d'Emma Hardinge Britten (*Art Magic*, publié en 1876), et de Lady Caithness (*Old Truths in a New Light*, 1876)²¹⁶.

Déjà difficile à affirmer, la notion de causalité linéaire que sous-tend l'idée de « sources » ou, plus prudemment, d'« idées clés » communes, se trouve au mieux dans l'évocation d'une sorte de conjonction où la linéarité laisse la place aux jeux des interdépendances et des influences réciproques. Seules les sources proches, susceptibles de s'être trouvées dans l'entourage intellectuel de l'auteur, voire dans sa bibliothèque, sont le plus souvent considérées. Or, il n'est pas inconcevable que les idées de Stainton Moses, de Sotheran, d'Emma Hardinge Britten ou de Lady Caithness aient pu aussi se trouver loin ailleurs. Ressemblance et proximité sont donc les critères retenus. Les aboutissements similaires de réflexions indépendantes élaborées dans d'autres creusets ne sont pas à exclure non plus.

En janvier 1875, suite à ses indiscretions sur les activités internes de la Société, Sotheran sera amené à démissionner. Après amende honorable, il réintègrera la Société et participera au travail d'élaboration autour d'*Isis dévoilée*.

À son sujet, H.P.B. écrit : « Il a pris un grand nombre de degrés dans la Maçonnerie, de sorte qu'il peut être considéré comme une autorité dans tout ce qui a trait à l'Ordre (...) Il est également un initié de la Fraternité anglaise moderne des Rose-Croix et d'autres sociétés, et éditeur Maçonnique du *New-York Advocate*. » H.P.B. rapporte alors une lettre que Sotheran lui a adressée en date du 11 janvier 1877, dans laquelle on peut lire : « En réponse à votre lettre, je vous donne avec plaisir les ren-

214. H. P. Blavatsky, «Occultism or Magic», in *A Modern Panarion, a Collection of Fugitive Fragments*, a facsimile of the original edition of 1895, Los Angeles, California, The Theosophy Company, 1981.

215. J.A. Santucci, *op. cit.*, p. 480.

216. J. Godwin, *The Theosophical Enlightenment*, State University of New York Press, Albany, 1994. Chapitre XIV.

seignements que vous demandez au sujet de l'antiquité et de la condition actuelle de la Franc-Maçonnerie. Je le fais avec d'autant plus de plaisir que nous appartenons tous deux aux mêmes sociétés secrètes, et que vous pourrez, par conséquent, mieux apprécier la nécessité où je me verrai de temps à autre de faire preuve de réserve (...) La Maçonnerie spéculative a encore beaucoup à faire. Il faut accepter la femme comme collaboratrice de l'homme dans la lutte pour la vie, ainsi que les maçons hongrois l'ont fait dernièrement, en initiant la comtesse Haideck. Un autre point important serait de reconnaître pratiquement la fraternité de l'humanité (*the brotherhood of all humanity*) en ne refusant personne à cause de sa couleur, sa race, son rang social ou ses croyances (...) Si la maçonnerie est, ainsi qu'elle le prétend, une science progressive (*a progressive science*), et une école de religion pure, elle doit toujours être à l'avant-garde (*advance guard*) de la civilisation et non pas à l'arrière-garde²¹⁷. » H.P.B. ne fait aucun commentaire sur cette lettre. Pourtant, l'historien peut à bon droit se demander pourquoi Sotheran a été si vite réintégré après ses indiscretions, qui plus est réintégré en tant que collaborateur à *Isis dévoilée*. Il peut également s'interroger sur cette « réserve » évoquée par Sotheran, – ce qu'il ne saura jamais, lui, l'historien –, et hésiter devant les propos – qui dit quoi ? – venus de ces diverses sociétés²¹⁸. Il n'aura pas manqué toutefois de remarquer qu'en 1877, l'idée de « Fraternité Universelle » ne se trouve pas encore explicitement dans les textes de la Société théosophique mais que l'idée d'une avant-garde se trouvait déjà en 1875 dans le « Discours inaugural » d'Olcott.

Dans le cadre de compréhension de la formation du grand récit, que les idées soient “dans l'air” est le plus souvent suffisant. Les éléments spécifiques d'attribution ou d'origine ont peu d'importance. Le grand récit vise le monde et l'histoire, non la primeur ou l'appartenance au sein d'une société restreinte dont il lui suffira de se distancer après en avoir absorbé les éléments intéressants. Lorsque les éléments qui ont pu être utilisés au

217. H.P. Blavatsky, *Isis dévoilée...*, op. cit., pp. 50-54 / *Isis unveiled*, facsimile reproduction of the Original Edition, 1877, Los Angeles, California, The Theosophy Company, 1982, vol II, pp. 388-391.

* Les références à cet ouvrage seront désormais indiquées dans le texte, pour la version française : (ID, I/II, 1°/2°, p.) ; pour l'édition originale : (IU, I/II, p.)

218. Il est à noter qu'avant son départ pour l'Inde, Olcott avait eu le projet de faire entrer la Société dans la Maçonnerie : « On avait parlé de transformer la Société en degré supérieur de franc-maçonnerie et ce projet était regardé favorablement par certains francs-maçons influents. » H.S.Olcott, *À la découverte de l'Occulte...*, op. cit., p. 143.

Par ailleurs, H.P.B. resta en relation épistolaire avec John Yarker, maçon de haut grade, membre de plusieurs ordres, à propos d'un ordre maçonnique indien, le Sat Bhâi, l'Ordre des Sept Frères. Cf. J. Ransom, *A short history of the Theosophical Society...*, op. cit., pp. 98-100, 103.

début de ce qui deviendra un grand récit peuvent être découverts, cela signifie que la cristallisation de l'idée est suffisamment avancée dans les esprits.

Certes, confréries et sociétés, ont parfois leurs entrées dans le monde historique et certaines tentent par leur influence d'en infléchir la marche. Leur visée est le siège des pouvoirs alors que le grand récit, dont l'idée peut être reçue dans ces sociétés ou ces confréries, vise à infléchir le cours des choses par la mise en place d'une représentation qui soit perçue collectivement. Il en est alors du grand récit comme du paradigme scientifique : un basculement se fait qui atteste du cheminement dans les esprits d'une certaine façon de voir le monde. Ici, la démarche de l'historien à la recherche des causes et des origines et celle de la philosophie essayant de percevoir la dynamique globale des enjeux impliqués dans l'image véhiculée par la notion de grand récit ne sont pas toujours superposables.

1875, les premières déclarations _____

Préambule

Le *Préambule et règlement de la Société Théosophique* en date du 17 novembre 1875²¹⁹ mentionne comme but premier, la recherche de la connaissance spirituelle : « Le titre de la Société Théosophique explique les buts et les désirs de ses fondateurs : ils cherchent à obtenir la connaissance de la nature et des attributs de la Puissance Suprême et des esprits les plus élevés, *au moyen de procédés physiques (by the aid of physical processes)* ».

« En d'autres termes, ils espèrent qu'en allant plus profondément dans les philosophies ésotériques des temps anciens que ne l'a fait jusqu'ici la science moderne, ils pourront être rendus capables d'acquérir, pour eux-mêmes et pour les autres investigateurs, la preuve de l'existence d'un "Univers Invisible", la connaissance de la nature de ses habitants s'il y en a, des lois qui les gouvernent et de leurs relations avec le genre humain²²⁰. »

C'est en fait la question de la destinée humaine qui est au départ de ce programme d'investigation : « Ainsi le désir ardent de la race pour une

219. « (...) on donna par inadvertance la date du 30 octobre (...) », note Olcott dans, *À la découverte de l'Occulte...*, *op. cit.*, p. 137.

220. Cité dans, J. Ransom, *op. cit.*, p. 81.

démonstration pratique de sa vie future n'est jamais satisfait ; les lois de la communication réciproque entre le monde visible et le monde invisible ne sont pas exactement définies, et le problème des deux éternités qui limitent cette vie demeure sans solution²²¹. »

Ces carences déterminent une dénonciation des prétentions de l'époque et des institutions en place : le travail que se fixent les membres de la Société « est celui que les spiritualistes ont négligé, que les matérialistes n'ont pas entrepris et que les théologiens ont déprécié.

« Ils cherchent en vain dans l'Église, au sujet de l'immortalité, une preuve qui puisse satisfaire les exigences d'une raison sans peur. Les spiritualistes qui se disent en relations constantes avec les désincarnés, sont incapables de s'accorder sur un système de philosophie²²² ».

Le but de l'investigation que se propose de mener la Société naissante est donc de répondre aux grandes questions relatives au sens de la vie humaine et à l'existence d'un monde spirituel.

Ces premières généralités font d'autant mieux apparaître un élément particulier : le recours à des « procédés physiques », l'accent étant mis sur l'aspect pratique et non uniquement spéculatif de cette recherche. Il s'agit de parler le langage de l'époque, celui de la démonstration scientifique qui récuse par principe la démarche de la mystique et par ailleurs ne trouve pas dans la vague des phénomènes spirites de quoi satisfaire ses exigences. Felt ferait usage, d'après Olcott, de « simples applications chimiques, pour nous présenter, comme il l'a fait pour d'autres, les races d'êtres qui, invisibles à nos yeux, peuplent les éléments²²³ ». Ailleurs, les démonstrations de Felt semblent relever davantage de pratiques de type théurgique, alliant dans un même geste la connaissance des mondes subtils et les procédés susceptibles d'en assurer la manifestation. Les procédés « physiques » en question consistent alors en l'utilisation de *mantrams* : « (...) en lisant les hiéroglyphes, il [Felt] n'avait pas seulement découvert que les esprits élémentaires étaient largement utilisés dans les mystères du temple, mais il

221. Cité dans, Swâmî Narad Mani, *op. cit.*, pp. 130-131.

222. Cité dans, Swâmî Narad Mani, *op. cit.*, p. 130. On aura corrigé ici, « spiritualistes » en « spirites ».

223. H.S. Olcott, *Inaugural Address...*, *op. cit.*

avait en outre déchiffré les *mantrams* grâce auxquels ils étaient subjugués, il les avait essayés pratiquement et les avait trouvés efficaces²²⁴ ».

Dans tous les cas, l'espoir était de voir prochainement se réaliser les promesses de Felt concernant la possibilité de manifester la présence d'êtres élémentaires et par cette démonstration pratique d'en imposer tout autant à l'Église, ou à la science positiviste qu'aux adeptes du spiritisme.

Le Canon des Proportions

Manifestement, tout commence par l'exposé de Felt sur le fameux Canon des Proportions, ce qui va placer la Société théosophique – même si les premiers participants sont bien plus intéressés, Olcott compris, par l'évocation des êtres élémentaires –, dans la perspective d'une sorte de *mathesis universalis* et de ses traductions pratiques. Cette *mathesis* est exprimée de façon un peu hésitante, peut-être modeste – « une » au lieu de « la connaissance », « des lois » au lieu de « la loi » –, dans la toute première mention des objectifs généraux de la Société : « Les buts de la société sont de rassembler et de diffuser une connaissance (*to collect and diffuse a knowledge*) des lois qui gouvernent l'univers²²⁵. » Mais la formule est indubitablement à entendre de façon particulière : il est peu probable que « les lois qui gouvernent l'univers » soient celles que connaissent les scientifiques. L'entreprise théosophique n'aurait pas lieu d'être. Il s'agit donc d'autres lois. Mais il se pourrait aussi qu'il s'agisse des mêmes lois, lues alors tout différemment dans le prisme d'« une connaissance » d'un

224. H.S. Olcott, *The First Leaf of T.S. History...*, *op. cit.* En l'occurrence, les *chemical appliances* pouvaient être comprises comme la possibilité de donner corps à des êtres élémentaires appelés par l'usage de *mantrams*. Immédiatement après des considérations sur la récente invention du téléphone et les ondes sonores, H.P.B., dans *Isis dévoilée*, rapporte les expériences du professeur Tyndall concernant les formes – coquilles, fleurs, tête de serpent, poisson... –, prises par les vapeurs de certains nitrates, d'iodures et d'acides soumises, dans certaines conditions, à l'action de la lumière. (*Isis dévoilée...*, *op. cit.*, I, 1, p. 196.) Dans l'article « théurgistes » (p. 50.), il est question, entre autres pratiques, de prononcer « un certain nombre de fois le mot sacré. » À la fin du rituel, « les particules subtiles [du corps de l'évocat] se sont de nouveau agrégées après avoir formé de leurs émanations un corps aérien pour l'esprit qu'il a évoqué ».

Dans une lettre adressée à l'éditeur du *London Spiritualist*, en date du 19 juin 1878, (reproduite dans H.S. Olcott, *À la découverte de l'occulte...*, *op. cit.*, pp. 128-134/ *Old Diary Leaves...*, *op. cit.*, pp. 126-131). Felt signale que c'est en travaillant sur les figures du zodiaque égyptien et leurs possibles correspondances mathématiques qu'il observa les premiers effets de ces figures. Il émit l'hypothèse du rayonnement d'un spectre invisible émané de ces figures que des moyens chimiques rendraient apparent ((...) *these invisible rays could be made apparent by chemical means (...)*). Il évoque dans la même lettre les manifestations plus ou moins lumineuses ((...) *lights were seen (...)*) a dark cloud was observed (...) qui troublèrent certains membres de l'auditoire de la Société théosophique lors d'un exposé de ses travaux.

225. Cité dans, J. Ransom, *op. cit.*, p. 545.

autre ordre. Quant au terme « rassembler », il peut préparer tout autant à une compilation, qu'à la taxonomie, qu'à la synthèse.

Felt aurait démontré au cours de son exposé que le secret du Canon des Proportions résidait tout entier dans une figure, « L'Étoile de la Perfection », consistant « en un cercle avec un carré inscrit et un autre externe (*with a square within and without*), renfermant un triangle équilatéral (*a common triangle*), deux triangles égyptiens et un pentagone ». Moyennant certaines opérations de transferts géométriques et de correspondances, le diagramme pouvait tout autant s'appliquer à l'architecture qu'à la musique, aux végétaux ou à l'astronomie, à la circonférence du monde qu'au récit mosaïque de la création²²⁶.

En 1877, dans *Isis dévoilée*, H.P.B., loin de faire de la défection de Felt la conséquence d'un échec de ses recherches, précisera la nature de ces dernières après avoir auparavant évoqué les « connaissances enseignées dans les Mystères » et la signification des symboles des Égyptiens : « *Chacun est une idée ayant pris corps (embodied idea), chacun combine la conception du Divin Invisible avec le terrestre et visible*. L'un dérive de l'autre strictement, par analogie, selon la formule hermétique : "En haut comme en bas". Leurs symboles prouvent une connaissance profonde des sciences naturelles, une étude pratique de la puissance cosmique.

« Quant aux résultats pratiques à tirer "des recherches de géométrie", fort heureusement pour les étudiants qui veulent passer à l'action, nous ne sommes plus tenus à nous contenter de simples conjectures. De nos jours, un Américain, M. Georges Felt, de New York, s'il continue comme il a commencé, pourrait être, plus tard, considéré comme le plus grand géomètre de notre siècle. À l'aide des seules prémisses posées par les anciens Égyptiens, il a réussi et obtenu des résultats que nous le laisserons lui-même exposer : "Il faut d'abord, dit M. Felt, le diagramme fondamental auquel on peut rapporter toute géométrie élémentaire, plane ou solide (*Firstly, says Mr. Felt, the fundamental diagram to which all science of elementary geometry, both plane and solid, is referable*) ; puis produire des systèmes arithmétiques de proportions d'une manière géométrique. Il faut ensuite identifier cette figure avec tous les restes d'architecture et de sculpture dans lesquels cette figure a été suivie d'une manière merveilleusement exacte ; établir que les Égyptiens l'avaient adoptée pour base dans tous

226. H.S. Olcott, *À la découverte de l'occulte...*, op. cit., p. 119/ *Old diary leaves...*, op. cit., p. 116. Voir aussi, J. Ransom, op. cit., p. 77, 89.

leurs calculs astronomiques sur lesquels leur symbolisme était presque entièrement fondé ; retrouver ses traces au milieu des vestiges de l'art et de l'architecture des Grecs ; découvrir sa marque dans les annales sacrées des Juifs, jusqu'à prouver péremptoirement que tout leur système en dépendait ; reconnaître que la découverte revient aux Égyptiens, après des recherches vieilles de dizaines de milliers d'années sur l'étude de la nature, et que ce système peut être vraiment appelé la Science de l'Univers." En outre, il a pu "déterminer et préciser des problèmes de physiologie seulement soupçonnés jusqu'ici, développer pour la première fois une philosophie Maçonnique s'imposant, comme la première science et la première religion, tout comme elle en sera la dernière (*the last*)."

Nous pouvons enfin ajouter que M. Felt a pu prouver par des démonstrations visibles que les sculpteurs et les architectes Égyptiens avaient pris les modèles des curieuses figures ornant les façades et les vestibules de leurs temples, non pas dans les fantaisistes élucubrations de leur cerveau mais dans "les races invisibles de l'air" et des autres règnes de la nature. Comme les Égyptiens, il *prétend* pouvoir rendre ces races visibles grâce aux procédés chimiques et cabalistiques (*chemical and kabalistical processes*) qu'ils employaient. » (ID 1, 1°, pp. 79-80 – IU 1, 1°, pp. 22-23)

La lettre de Felt détaille le processus de cette « idée ayant pris corps ». Il est important de noter « qu'il faut d'abord le diagramme fondamental », autrement dit que son intuition est préalable à la compréhension et à l'élaboration – via des « systèmes arithmétiques de proportions » – de la « Science de l'Univers » ainsi qu'à la mise en œuvre de toutes les applications qui la confirmeront. C'est au sens fort du mot qu'une « philosophie Maçonnique », c'est-à-dire une *Sophia* entendue comme science spirituelle, est évoquée dans son élaboration « comme la première science et la première religion ».

Ce processus porte en fait deux types de difficultés que la théosophie n'évitera pas : celui de tous ses modes intermédiaires permettant de comprendre de quelle façon « l'idée ayant pris corps » peut se traduire dans le monde sensible ; celui, en retour, de la connaissance ou de la reconnaissance de cette idée dans le monde sensible. En prétendant résoudre ces difficultés par l'autorité des Maîtres et des textes d'une part, par une discipline intérieure marquée par la démarche scientifique d'autre part, la théosophie ne fera que souligner des inadéquations réciproques. L'aporie classique de l'Idée et de sa traduction trouvera un compromis passager

dans la forme moderne d'une mise en présence de l'exercice scientifique et de la métapsychique, l'une étant supposée devoir attester de l'autre, et d'une philosophie de la nature risquant toujours la *Sophia* dans l'épreuve d'une démonstration de type positiviste sous prétexte de légitimation. Car Felt aura posé pratiquement un problème de démonstration et, plus largement, un problème de légitimation ; il aura fait rêver les théosophes et n'aura rien produit. La théurgie gardera donc un statut nostalgique bien plus que pratique et son déplacement en discipline intérieure ne pourra en aucun cas répondre aux exigences de la démonstration scientifique.

L'Unité perdue, la Vérité

Cet aspect démonstratif est d'autant plus important qu'il s'agit pour cette Société naissante de fonder sa légitimité sur des affirmations fortes. Mais si, au regard des exigences scientifiques, la façon de démontrer ne va pas de soi, la raison peut examiner les objets proposés à la démonstration. Démontrer, certes, mais démontrer quoi ? Qu'une Puissance Suprême gouverne l'univers et qu'une connaissance de cette Puissance est supposée ou espérée possible ? Que, fraudes mises à part – il y en a beaucoup –, les phénomènes spirites ont un fondement réel mais sont expliqués de façon inexacte ? Que les lois scientifiques sont limitées au monde matériel, lequel n'est pas toute la réalité ? Que la théologie est dogmatique à proportion de son éloignement de la Connaissance ? Tout cela ne fait que placer la théosophie entre des limitations qu'il s'agirait pour elle de dépasser effectivement, des généralités auxquelles il manque un peu de corps et des statuts qui ne mentionnent aucune croyance préalable obligée. Les articles des statuts constituent des directions de recherche, des projets, l'attestation d'une volonté de savoir dénuée de préjugés. Et c'est, en fait de démonstration, une propédeutique de l'hypothèse, un mode de conviction estompé, pourrait-on dire, susceptible tout autant de se préciser sans s'imposer que de s'effacer sans verser dans la négation et qui va ainsi pouvoir se placer entre agnosticisme et dogmatisme. Quand bien même l'histoire, et sa propre histoire, montreront le contraire, ce pouvoir de considérer une option et ses implications éventuelles sans se fixer à une affirmation, fera de la théosophie une perpétuelle heuristique toujours capable de remplacer une hypothèse par une autre ou parfois encore, d'inscrire sur le même tableau quelques considérations incompatibles. Pour le fond, c'est une intention plus grave que laissent transparaître ces premiers textes : celle de retrouver une unité perdue, une totalité compromise par de multiples

facteurs de séparation et que des affirmations péremptoires éloigneraient encore davantage.

D'où cette étonnante déclaration qui place la naissance de la Société théosophique dans un mouvement de progrès des idées religieuses alors que, s'agissant initialement de recherche et de démonstration, une inscription dans les cadres d'une science capable de dépasser ses propres limitations eût été plus attendue : « Dans les temps à venir, quand l'historien impartial rendra compte du progrès des idées religieuses dans le siècle présent, la formation de cette Société théosophique, à la première manifestation (*meeting*) de laquelle par son officielle déclaration des principes, nous assistons maintenant, ne manquera pas d'être mentionnée. » Et pour qu'aucun doute ne subsiste sur la nature de son propos, c'est en se rapportant à la naissance du christianisme et de l'islamisme, qu'Olcott évoque le développement attendu de la Société et une possible substitution : « Le petit nombre actuel de ses membres ne doit en rien laisser préjuger de son probable avenir. Il y a un peu plus de mille huit cent soixante et dix ans, la totalité de l'Église chrétienne pouvait être contenue dans la cabane d'un pêcheur galiléen et pourtant, elle unit maintenant cent vingt millions de personnes en son sein ; il y a douze siècles, le seul homme croyant en l'islamisme, qui compte maintenant deux cent cinquante millions d'adeptes, se berçait de rêves à califourchon sur le dos d'un chameau. Non, quant à l'ampleur de l'effet que cette Société aura sur la pensée religieuse de l'époque – j'irai plus loin et je dirai, sur la science et la philosophie –, elle n'est pas liée au nombre : parfois de grands événements viennent des plus modestes commencements²²⁷. »

Mais situer la Société théosophique dans un mouvement de progrès des idées religieuses, ça n'est ni la placer simplement dans une succession historique ni parmi les religions officialisées. Le progrès des idées se traduit, dans le dépassement de l'histoire et des formes instituées, par la manifestation "phanique" du pouvoir de la Vérité : « (...) Je sens qu'au-dessus de nous, au-dessus de notre petit groupe, au-dessus de notre organisation qui est faible, qui vient de naître, là se rassemble une PUISSANTE FORCE que rien ne peut contenir – la force de la VÉRITÉ (*I feel that behind us, behind our little band, behind our feeble, new-born organization, there gathers a MIGHTY POWER that nothing can withstand – the power of*

227. H.S. Olcott, *Inaugural Address...*, *op. cit.*

TRUTH)²²⁸ ! » Il y a là un *kairos* et un commencement qui excluent que cette « Vérité » invoquée par Olcott comme une dispensation de grâce soit simplement le contraire de l'erreur, de la fausseté ou du mensonge.

En l'absence d'une définition de ce qu'est la théosophie, la « Vérité » ne va pouvoir se définir que par l'énumération de ce qu'elle n'est pas : elle est au-delà de tous les particularismes. Ce que confirmera l'adoption en 1880, par la Société théosophique de la devise du Mahârâja de Bénarès : « Il n'y a pas de religion supérieure à la Vérité²²⁹. »

De cette « Vérité » procède la « Force » de ce qui a été possible (*mighty < might < may*), qui la met à distance de tous les aboutissements, de toutes les configurations restreintes.

Cette « Vérité » qui ne peut se dire que par ce qui n'est pas elle, place la théosophie naissante dans le grand courant de l'apophasisme²³⁰. Reste à définir le statut de ce qui n'est pas elle mais contribue par défaut à la désigner. La limitation, l'erreur, le mensonge même, désignent, chacun de leur place, non la « VÉRITÉ » mais la vérité dans tous les états où elle manque, dans toutes les perspectives où elle est absente. La théosophie, dans la nécessité de définir ce statut et son propre statut, c'est-à-dire sa propre limitation, sauf à se condamner au silence ou à la répétition infinie de l'apophasisme, devra s'engager dans une philosophie de l'histoire. En effet, dire que les religions instituées n'ont rien de commun avec la « VÉRITÉ », outre que cela reste à expliciter, appelle une explication sur ce divorce ; affirmer que le Dieu personnel du judéo-christianisme relève de la plus grossière incompréhension exige des éclaircissements sur les causes de cette soudaine bifurcation spirituelle de l'humanité ; soutenir que la science participe de l'obscurantisme, oblige à préciser de quelle nature est

228. H.S. Olcott, *ibid.*

229. Cf. J. Ransom, *op.cit.*, p.85. « Dans la formule : Il n'y a pas de Dharma plus haut que la vérité », le mot sanscrit Dharma, est parfois traduit par celui de religion. Mais Dharma veut dire devoir ou responsabilité aussi bien que religion et en fait, les langues occidentales n'ont pas de mots qui le rendent bien ». *Revue théosophique française, Le Lotus bleu*, Paris, 27 février 1908, p.390.

230. Dans *La Doctrine secrète*, la Vérité est définie par le terme grec, « *Alêthéia* ». Elle n'est pas seulement au-dessus des religions, la connaissance de la gnose permet seule d'y accéder : « En vérité, alors, comme on l'a dit il y a dix-sept siècles : "L'Homme ne peut posséder la Vérité (*Alêtheia*), à moins qu'il ne participe à la Gnose." Aussi pouvons-nous dire maintenant : aucun homme ne peut connaître la Vérité, à moins d'étudier les secrets du Plérôme de l'Occultisme, et ces secrets sont tous renfermés dans la Théogonie de l'antique Religion-Sagesse, qui n'est autre que l'*Alêthéia* de la Science Occulte. » Le même article mentionne comme « source » de plusieurs gnoses, « la purement ésotérique *Alêthéia*, la Vérité des Mystères » et cite « l'hymne magnifique du papyrus Égyptien, datant de milliers d'années : "Les Dieux T'adorent, ils Te saluent, ô Toi, Unique Vérité Obscure" » H.P. Blavatsky, *La Doctrine secrète...*, *op. cit.*, t. 6, pp. 190, 189.

cette époque qui en fait son mode de connaissance. Mais inversement, sauf à plonger le monde dans le dualisme le plus radical, sans doute, faudra-t-il admettre que la « VÉRITÉ », au besoin par les infinies transitions de mille corps vibratoires, réside quelque peu au sein même de l'erreur et peut-être, faudra-t-il même reconnaître une fonction au mensonge dans l'économie d'une histoire élevée au statut de plan universel. Il ne s'agira plus alors de fixer aux limitations et aux erreurs une place aussi éloignée que possible de la « VÉRITÉ » mais de nommer la nature de cette distance et sa fonction.

Pratiquement, dans le discours officiel de la Société, une telle conception de la « VÉRITÉ » se traduit tout autant par la dénonciation des diverses formes de fixations ou de séparations, que dans le mode de recrutement de ses membres : « Quelles que soient les opinions privées de ses membres, la Société n'a aucun dogme à faire prévaloir, aucune croyance à propager. Elle n'est formée ni comme un schisme Spiritualiste, ni pour servir comme amie ou ennemie d'aucun corps sectaire ou philosophique. Son seul axiome est l'omnipotence de la vérité, sa seule profession de foi, un dévouement sans réserve à sa découverte et à sa propagation. En considérant les titres des candidats à la qualité de membre, elle ne reconnaît (*it knows neither... nor*) ni race, ni sexe, ni couleur, ni pays ni croyance²³¹... » Officiellement, donc, les particularismes auxquels la Société se refuse, sont relégués dans la sphère privée et dans l'idée que chacun se fait de lui-même. Ils n'ont valeur que d'épiphénomènes appelés, par définition tout autant que par la discipline d'élévation spirituelle, à être dépassés. Cela n'ira pas sans poser des problèmes comme en témoignent les statuts adoptés à Bénarès en décembre 1879.

À cette date, la « Société théosophique est constituée sur la base d'une Fraternité Universelle de l'Humanité ». Mais la division administrative en Branches locales autorise une Branche à n'être constituée que de co-religionnaires. Autrement dit, une Branche n'est pas forcément dans un même rapport vis-à-vis de ses membres que la Société vis-à-vis de ses multiples Branches et la Fraternité, au niveau d'une Branche, peut ne pas avoir ce caractère « Universel » dont se réclame la Société. De la même façon (art.VI), s'il est illégal qu'un représentant de la Société mère (*officer of the Parent Society*) manifeste son hostilité ou sa préférence pour une Section, une religion ou une philosophie, un représentant de la Société (*officer of*

231. *Preamble*, cité dans J. Ransom, *op. cit.*, p. 81.

the Society) est tenu à la même règle « sauf quand il s'agit d'une rencontre de ses coreligionnaires²³² ».

Pourtant, ce sont bien les particularismes religieux, philosophiques, scientifiques qui fourniront les matériaux de l'étude et attesteront qu'il y a bien quelque trace de vérité que l'on puisse y observer. Encore faudra-t-il ici disposer déjà d'une idée de la vérité qui ne relève plus seulement de l'apophatisme et devienne un peu plus affirmative. À terme, la Société présentera dans ses publications un *corpus* de propositions, de connaissances, de croyances. Aucun de ses membres, toutefois, ne sera tenu d'y souscrire avant d'en avoir acquis la conviction par son expérience propre. Ultérieurement, seul l'engagement le plus large lui sera demandé : travailler à la réalisation de la Fraternité Universelle.

Isis dévoilée – récapitulation, somme critique et démonstration –, entérinera la constitution de la Société, présentera son premier *corpus* affirmatif et sera sa première transformation d'importance.

1877, *Isis dévoilée*

Le titre de l'ouvrage est à peine crypté. Depuis l'antiquité, la déesse Isis qui était une figure allégorique de la Nature s'enrobait de ses voiles et cachait ses secrets²³³. L'observation scientifique, en pensant mettre ses secrets à jour, révélait une dimension autrement plus vaste et, de surcroît, plus mystérieuse que jadis : les « voiles » de ses mécanismes levés, elle était présente derrière tous les phénomènes de l'univers et réapparaissait comme le fond indicible sur lequel se découpaient les explications théologiques. C'est ainsi que l'*Isis dévoilée*, était à comprendre : une nature incomparablement plus grande que tout ce que pouvaient proposer la science moderne et la religion.

232. *The Theosophical Society, or Universal Brotherhood, Principles, Rules, and Bye-Laws, as revisited in General Council, at the meeting held at the Palace of H.H. the Maharajah of Vizianagram, Benares, 17th December, 1879.* in *The Theosophist*, Bombay, vol. 1, n°7, avril, 1880. Reprint 2 vol. Published by the Theosophical Society, Breach Candy.

233. A. Besant rendra hommage aux savants qui ont consacré leur vie « à la poursuite de la vérité, à l'étude minutieuse et approfondie des phénomènes de la nature afin de découvrir les secrets qu'elle recèle et de savoir ce que dissimule "le voile d'Isis" ». A. Besant, *L'Évolution de la Vie et de la Forme*, conférences faites à Adyar en 1898, traduction de l'anglais***, Paris, Publications Théosophiques, 1917, p. 49.

On se reportera pour plus de développements à Pierre Hadot, *Le voile d'Isis*, Paris, Éditions Gallimard, 2004.

Les Titans

Le sous-titre de l'ouvrage – « Clef des Mystères de la Science et de la Théologie anciennes et modernes » – emprunte un mode de formulation familier aux lecteurs des ouvrages d'occultisme. Des *Clavicules de Salomon* à la *Clef des grands mystères*, les écrits de ce type prétendent révéler des connaissances auparavant tenues secrètes. Que le terme « Mystères » concerne « la Science et la Théologie » n'a de quoi surprendre que si l'on ne perçoit pas que la Science et la Théologie sont ainsi placées parodiquement sous le sceau de l'occultisme et que c'est *Isis dévoilée* qui va faire œuvre de raison et de raison critique en donnant le fin mot des prétentions de la Science et de la Théologie. C'est ce que confirment les titres ironiques des premier et second volumes : 1- « "L'inafaillibilité" de la science moderne » ; 2- « "L'inafaillibilité" de la religion ».

Isis dévoilée est donc sans conteste un livre de combat, même s'il est permis de sourire quand H.P.B. se présente comme un gladiateur entrant dans l'arène : « Notre ouvrage est donc un plaidoyer pour la reconnaissance de la philosophie Hermétique, la Religion-Sagesse, autrefois universelle, comme la seule clé possible de l'Absolu en science et en théologie. Nous nous dissimulons si peu la gravité de notre entreprise que nous pouvons, d'ores et déjà, dire que nous ne serions pas surpris de voir se liguer contre nous : les chrétiens (...), les savants qui trouveront leurs prétentions à l'inafaillibilité mises dans le même sac que celles de l'Église Catholique Romaine (...) ».

Suivent dans l'acte d'accusation, « Les Pseudo-Savants (...) les gens d'Église libéraux, et les libres penseurs (...) Les hommes de lettres et diverses autorités (...) Les mercenaires et les parasites de la presse (...). « La lutte actuellement engagée entre le parti de la conscience publique et celui de la réaction a déjà produit un assainissement du ton de la pensée ; elle ne peut manquer d'aboutir au rejet de l'erreur et au triomphe de la Vérité. Or, nous le répétons, c'est pour un avenir meilleur que nous luttons.

« Et pourtant, lorsque nous envisageons l'amère opposition que nous aurons à affronter, qui mieux que nous, en entrant dans l'arène, aurait le droit d'inscrire sur son bouclier, le salut du gladiateur Romain à César : "*Moritorus te salutat*" » (ID I, 1°, p. 10-11).

Ce combat se présente sous la forme paradoxale d'un progressisme – « c'est pour un avenir meilleur que nous luttons » – qui ne trouve aucun

allié si ce n'est « le parti de la conscience publique » défini par sa seule opposition à « la réaction », progressisme qui prône la « reconnaissance de la philosophie Hermétique, la Religion-Sagesse, autrefois universelle, comme la seule clé possible de l'Absolu en science et en théologie. » Ce progressisme se situe au niveau de la connaissance et non au niveau des forces sociales même si les conséquences sociales d'un tel choix en matière de connaissance – un véritable et impensable retournement pour l'époque –, sont immédiatement appréhendées. Ce bref tableau initial des forces en présence trouvera sa conclusion non moins catégorique à la fin de l'ouvrage : « Les ennemis de la vérité ont tous été énumérés et passés en revue » (ID II, 2°, p. 319). Entre-temps, les éléments critiques des premiers textes fondateurs vont apparaître dans leur fonction stratégique avec le plus d'évidence.

La dénonciation directe, parfois violente, de la science du moment et plus encore de la religion, catholique en particulier, – c'est la religion dominante²³⁴ –, n'est que le premier mouvement de la mise en place d'une critique qui renvoie les protagonistes les uns contre les autres ou les uns aux autres, après quoi les propositions proprement théosophiques pourront trouver leur place dans les failles d'un système de pensée dont le délabrement est déjà visible dans l'état présent du monde : « Dix-neuf siècles se sont écoulés, nous dit-on, depuis que la nuit de l'idolâtrie et du paganisme a été dissipée pour la première fois par la lumière divine du christianisme et il y a deux siècles et demi que le brillant flambeau de la science moderne est venu éclairer les ténèbres de l'ignorance des âges. On veut nous faire croire que c'est dans les limites respectives de ces époques que s'est produit le véritable progrès moral et intellectuel de l'humanité » (ID I, 1°, p. 13).

Entre ces deux Titans en guerre – La Science et la Théologie – un public perdant rapidement toute croyance en l'immortalité personnelle de l'homme, en un Dieu quelconque, et qui tombe vite au niveau d'une vie purement animale. Voilà où nous en sommes aujourd'hui, sous le plein soleil de cette ère scientifique et chrétienne !

(ID I, 1°, p. 14)

Ce « désenchantement » du monde qui ne laisse en présence que deux « Titans » n'est pas sans obéir à une logique qui passe par un partage du

234. Dans le principe, toutes les « Églises » sont logées à la même enseigne : « Le monde n'a nul besoin d'une église sectaire, que ce soit celle de Bouddha, de Jésus, de Mahomet, de Swedenborg, de Calvin, ou d'un autre quelconque. Puisqu'il n'y a qu'UNE vérité, l'homme n'a besoin que d'une seule Église – le Temple de Dieu en nous, enclos par le mur de matière mais ouvert à tous ceux qui en trouvent le chemin : ceux qui ont le cœur pur voient Dieu » (ID II, 2°, p. 315).

monde entre monothéisme et matérialisme ; et le désarroi consécutif à la perte du sens de la vie tient à l'action conjointe du dogmatisme religieux et du développement – autre dogmatisme – scientifique qui ne répondent plus à cette question. Si la critique scientifique de la religion a affaibli la religion, elle n'en a pas pour autant apporté des réponses qui lui soient substituables. Réduite au présent expérimental ou à la multiplicité des hypothèses et ramenant tous les phénomènes aux seuls déterminismes des composants de la matière, la connaissance scientifique a pour corollaire d'ignorer, de méconnaître et même de nier ou de dissimuler ce qui n'entre pas dans ses cadres conceptuels et relève de savoirs antérieurs, de civilisations extra-occidentales, de dimensions autres qu'organiques de l'être humain. Elle cautionne ainsi tout autant une réduction du réel qu'un appauvrissement du sujet – sans passé, sans ailleurs, sans âme et sans avenir –, qui ne sont pas sans conséquences sur la marche des sociétés occidentales.

Il n'y a pas ici, sauf accessoirement (par exemple : ID I, 1^o, pp. 286-287), une critique de la technique mais bien plus fondamentalement la critique d'un mode de connaissance que l'on pourrait dire à contre-sens, rappelant au passage que l'activité scientifique avant son exercice procède d'une idée de la science : « La méthode de Platon, comme celle de la géométrie, consiste à descendre des universaux aux particuliers. La science moderne cherche, en vain, la cause première dans les permutations des molécules » (ID I, 1^o, p. 315).

Le jeu, les entrées, les propositions

Entre la religion et la science qui font toutes deux l'objet de son réquisitoire, la théosophie ne va pas se placer comme une sorte de moyen terme. Elle va profiter du déplacement du débat que constitue l'apparition et le développement des phénomènes spirites : « Parmi les nombreuses productions phénoménales de notre siècle, l'étrange croyance des Spirites a surgi des ruines branlantes des religions se disant révélées et des philosophies matérialistes ; cependant, cette croyance est peut-être un dernier refuge transactionnel entre les deux » (ID I, 1^o, p. 14). La métapsychique ne signale-t-elle pas en effet, la découverte d'une zone intermédiaire entre la conscience et la réalité où viennent se produire des phénomènes dont l'origine est discutée mais dont la première caractéristique est de se manifester, c'est-à-dire de se prêter éventuellement aux exigences scientifiques de la preuve ? Ne permet-elle pas, comme la mystique du moment, pour

autant qu'il ne s'agisse pas dans un cas comme dans l'autre de simulation, de maintenir ouverte la possibilité d'une dimension de l'esprit qui excède la seule chimie organique ou la physiologie de l'hystérie?

Cette connivence déjà suspecte entre le spiritisme, la science et la religion est d'autant plus relevée par la théosophie qu'elle dissimule à peine tout un jeu d'attraction-répulsion : « Les matérialistes et les spirites font cause commune contre les prétentions hiérarchiques du clergé ; celui-ci, de son côté, les dénonce aussi bien les uns que les autres avec la même véhémence. Les matérialistes sont aussi peu d'accord entre-eux que les sectes chrétiennes elles-mêmes ; les Comtistes, ou comme ils s'intitulent, les positivistes, étant exécrés et honnis au dernier degré par toutes les écoles de penseurs, dont l'une est honorablement représentée en Angleterre par Maudsley. Rappelons-nous que le positivisme est cette "religion" de l'avenir, contre le fondateur de laquelle, Huxley, lui-même s'est élevé (...) l'Église Romaine regarde d'un mauvais œil les manifestations *diaboliques* ; elle laisse entendre ce qu'elle réserverait à leurs défenseurs si elle avait encore son pouvoir de jadis. S'il n'était évident que la science la tient elle-même sur la sellette et qu'elle a les mains liées, elle serait prête, sans préavis, à renouveler dans ce XIX^e siècle les scènes révoltantes des siècles passés. Quant au clergé protestant, sa haine contre le spiritisme est si intense, qu'un journal fait la judicieuse remarque suivante : "Ils sont d'accord pour détruire la foi publique en tous les phénomènes spirites du passé, tels qu'ils sont relatés dans la *Bible*, afin de voir la pestilentielle hérésie moderne frappée au coeur" » (ID II, 1^o, pp.11-12).

Par ailleurs, c'est au nom de la rigueur scientifique que la théosophie s'adresse aux spirites qui prétendent faire acte de science : « Comment le spiritisme pourrait-il, alors, être érigé en science ? Ainsi que le fait voir le professeur Tyndall, une science comprend trois éléments absolument indispensables : l'observation des faits ; l'induction de lois d'après ces faits ; et la vérification de ces lois par des expériences pratiques répétées. Quel est l'observateur expérimental qui prétendra que le spiritisme présente un quelconque de ces trois éléments ? Le médium n'est pas toujours entouré des conditions d'épreuve suffisantes pour permettre de garantir les faits ; les déductions tirées des faits présumés sont injustifiables en l'absence de cette vérification ; et, comme corollaire, la vérification de ces hypothèses au moyen d'expériences est loin d'être suffisante. En somme l'élément

principal d'exactitude, fait, en règle générale, complètement défaut » (ID II, 2°, p. 318).

Et c'est avec la même rigueur de raisonnement – l'ironie en plus –, que les « phénomènes » sont présentés aux catholiques qui repoussent toute relation avec le spiritisme : « Les Spiritistes infidèles et les Catholiques Romains semblent, cette année, s'être ligués contre les prétentions iconoclastes du matérialisme. Les progrès du scepticisme ont accentué, dernièrement, un égal progrès de la crédulité. Les champions des miracles "divins" de la Bible font concurrence aux panégyristes des phénomènes médiumniques et le moyen âge revit au XIX^e siècle. Une fois de plus, nous voyons la Vierge Marie reprendre sa correspondance épistolaire avec les fidèles enfants de son église. Tandis que les "Guides angéliques" écrivent des messages aux Spiritistes par l'intermédiaire des médiums, la "Mère de Dieu" laisse tomber des lettres, directement, du Ciel sur la terre. Le sanctuaire de Lourdes s'est changé en un cabinet spiritiste de "matérialisation", tandis que les cabinets des médiums populaires américains sont transformés en sanctuaires sacrés où Mahomet, l'évêque Polk, Jeanne d'Arc et d'autres esprits aristocratiques ayant franchi le "fleuve noir", "se matérialisent" en pleine lumière. Et, si l'on peut voir la Vierge Marie faisant sa promenade quotidienne dans les bois autour de Lourdes, avec une forme humaine, pourquoi pas l'apôtre de l'Islam et le défunt Évêque de la Louisiane ? Ou ces deux "miracles" sont possibles, ou ces deux sortes de manifestations, la "divine" comme la "spiritiste", sont d'insignes impostures. Le temps seul prouvera ce qu'il en est. Mais, d'ici là, la science refusant de prêter sa lampe magique pour éclairer ces mystères, le commun des mortels doit marcher à tâtons, au risque de s'embourber » (ID I, 1°, p. 187).

Après avoir montré l'incohérence de toutes les prétentions instituées au savoir, après avoir relevé que les explications données par la science ne sont pas plus satisfaisantes que les condamnations de la théologie et que la philosophie des spiritistes ne vaut guère mieux, la théosophie va se présenter comme l'élément manquant susceptible de donner un sens aux phénomènes spiritistes et une fonction à la démarche scientifique : « (...) leurs phénomènes sont authentiques, mais nonobstant leurs propres affirmations, ils sont totalement incapables de les comprendre (...) Ignorant les enseignements du passé, ils n'ont rien à leur substituer. Nous leur offrons une déduction philosophique à la place d'une hypothèse impossible à prouver, l'analyse scientifique et la démonstration au lieu de la foi aveugle. La phi-

losophie occulte leur fournit les moyens de se mettre d'accord avec les exigences raisonnables de la science, et les libère de l'humiliante nécessité d'accepter l'enseignement oraculaire "d'intelligences", qui, en règle générale sont moins intelligentes encore qu'un écolier (...) Sous son aspect moderne le spiritisme n'est ni une science, ni une religion, ni une philosophie » (ID II, 2°, pp. 316-317).

La théosophie n'apporte rien de nouveau. Les connaissances dont elle se sert sont déjà là. Mais la science et la religion, parce qu'elles œuvrent dans la séparation sont par définition dans la situation de devoir être récupérées par une pensée qui les organisera dans une cohérence plus vaste. Et le spiritisme qui semblait pouvoir être un pont entre les deux se révèle être une pomme de discorde. La dernière phrase du texte cité n'en prend que plus d'importance : science, religion, philosophie, c'est la façon dont aura été présenté le bouddhisme en Occident. Et c'est comme « synthèse de la science, de la religion, de la philosophie » que sera présentée *La Doctrine secrète*. Ce sera aussi le parcours du comtisme qui, de science en philosophie, finira par prendre des formes de la religion.

Un nouvel argument : l'Orient

En l'occurrence, il s'agit bien pour la théosophie d'occuper cette place où se rencontrent les trois disciplines en mettant d'abord en avant les connaissances de l'antiquité occidentale et, remontant à leur source, d'étendre le débat en le référant à l'Orient, sujet tout à fait d'actualité, suscitant engouements et controverses philosophiques et religieuses mais peu impliqué dans le débat scientifique : « (...) nous aurions peut-être avantage à comparer cette science moderne tant vantée, avec l'ignorance antique ; cette théologie moderne perfectionnée avec les "Doctrines Secrètes" de l'ancienne religion universelle. Il nous sera peut-être alors possible de trouver un terrain neutre où nous pourrions les atteindre toutes deux et en tirer profit. Seule la philosophie platonicienne, le plus parfait résumé des systèmes abstraits (*abstruse systems*) de l'Inde antique, peut nous fournir ce terrain neutre » (ID I, 1°, p. 15 / ID 1, 1, p. xi).

Pour autant, « terrain neutre » ne désigne pas seulement ici une référence philosophique dont personne ne conteste la qualité mais, chose plus importante, un équilibre philosophique entre la Grèce et l'Inde. C'est encore, par la Grèce, un point de rencontre géographique et historique entre l'Orient et l'Occident : point d'aboutissement à partir duquel il

est possible de remonter vers la doctrine des commencements, point de renversement à partir duquel cette doctrine n'est plus transmise dans son authenticité. Le « terrain neutre » est surtout un trait d'union par lequel se comprend la transmission : « Le nombre harmonieux de Pythagore, et la doctrine ésotérique de Platon, sur la création, sont inséparables de la doctrine Bouddhique de l'émanation ; et le grand but de la philosophie Pythagoricienne, savoir, celui de libérer l'âme astrale des liens de la matière et des sens, et de la rendre par cela même, apte à la contemplation éternelle des choses spirituelles, est une théorie identique à celle de la doctrine Bouddhique de l'absorption finale. C'est le Nirvana interprété dans son véritable sens ; c'est une doctrine métaphysique que commencent à peine à entrevoir nos érudits sanscritistes modernes » (ID I, 2°, p. 160). Une fois la transmission posée comme un fait, la rhétorique de l'expansion généralisée dans l'espace et le temps peut prendre le dessus. Le Bouddhisme lui-même s'éloigne dans un « pré-Védisme » dont la qualité essentielle est de laisser entrevoir l'« identique » : « (...) les doctrines secrètes des Mages, des Bouddhistes pré-Védiques, des hiérophantes égyptiens de Thoth ou Hermès et des adeptes de tous temps et de toutes nationalités, sans excepter les cabalistes chaldéens et les *nazars* juifs, étaient *identiques* dès le début. Lorsque nous faisons usage du terme *Bouddhistes*, nous ne voulons, en aucune manière, faire allusion au Bouddhisme exotérique institué par les partisans du Gautama-Bouddha, ni à la religion Bouddhiste moderne, mais bien à la philosophie secrète de Sakyamuni, laquelle, en essence, est certainement identique avec la religion-sagesse des sanctuaires, le Brahmanisme pré-Védique » (DS II, 1°, pp. 162-163). Auparavant, c'est la prétention à la nouveauté – la rupture moderne –, qui avait été fustigée : « (...) on a découvert que les mêmes idées, exprimées presque dans des termes identiques, se retrouvent dans la littérature Bouddhique et Brahmanique. Cette philosophie même de la non réalité des choses mondaines, et de l'illusion des sens, dont les métaphysiciens allemands de notre époque ont copié en plagiaires toute la substance, forme la base des philosophies de Kapila et de Vyasa, et on la retrouve dans l'énonciation des “quatre vérités”, dogmes cardinaux de la doctrine de Gautama Bouddha » (ID I, 2°, p. 385).

L'introduction d'un bouddhisme « pré-Védique » permet de désigner le point originaire et de dérouler les fils d'une transmission ou d'une parenté avec leurs innombrables ramifications et références. Il est à noter que la référence originaire ne trouve en Orient qu'un lieu de manifestation et

que la référence au bouddhisme historique montre une double technique de mise à distance : l'antériorité et le caché. Autrement dit : le bouddhisme moderne, celui de Gautama, n'est pas le bouddhisme dont parle *Isis dévoilée*, lequel procède d'un enseignement ésotérique et remonte, avec un brahmanisme « pré-Védique », à l'orée des temps. On perçoit ici comment le grand récit théosophique prend son assise dans l'histoire sur une dénégation de l'histoire. En tout cas, ce serait une erreur de juger de sa nature première sur ses développements et certaines de ses options ultérieures, pour en faire, dès le départ, simplement, un grand récit orientalisant. Cette façon de prendre du "recul" permet d'autant mieux d'affirmer le grand récit dans sa fonction « compréhensive », qu'au surplomb historique toujours susceptible d'être déplacé vers l'antérieur originaire, à la ramification historique et géographique extensible – l'Inde, l'Égypte, la Grèce, l'Occident... –, s'ajoute une « identité » des doctrines qui perdure même au travers des écrits des « plagiaires » modernes.

Sans s'impliquer directement, la théosophie met clairement en présence les pôles intellectuels du moment en donnant une fonction directe à des « ailleurs » dans le conflit entre la science et la religion. Mais le fait de multiplier les termes de conflit, ici, ne multiplie pas les ruptures, bien au contraire. Cela revient à neutraliser les prétentions à l'autonomie de la science et de la théologie et à les lier, fût-ce par la négative, à une suite de savoirs qui, eux, ont su organiser les sociétés depuis des millénaires sans qu'elles se délitent par absence de sens.

Il est ainsi possible à la théosophie de montrer que ces « ailleurs » sont déjà au sein de l'Occident et de faire cautionner ses vues par des penseurs, des scientifiques, des philosophes, qui ne lui doivent rien. La stratégie consiste alors, après avoir multiplié les fronts, à les rendre poreux.

Platon évoquait l'Inde, Pythagore le bouddhisme. Les références à des écrits, à des auteurs contemporains permettent de justifier des affirmations, d'étayer de preuves des façons de voir. Ce qui était ici hypothèses, recherches ponctuelles, réflexions en cours entre alors dans une perspective plus vaste qui oriente ces hypothèses, ces recherches et ces réflexions. Si les érudits, les savants, les penseurs ignorent le sens de leurs recherches, le grand récit théosophique, même en son début, connaît ce sens. Les travaux des orientalistes sont ainsi mis à contribution ou rectifiés, le grand récit ayant cette vertu, puisqu'il détient le sens non pas préalablement construit

mais en gestation, d'édifier sa propre substance en même temps qu'il peut modeler celle des autres « récits ».

Dans une remarquable circularité, « les métaphysiciens allemands de notre époque [qui] ont copié en plagiaires » peuvent cautionner par leur réflexion les conceptions du bouddhisme sur la matière : « Puis, le moderne Schopenhauer, reproduisant cette notion philosophique, âgée maintenant de 10 000 ans, s'exprime ainsi : "La Nature n'existe pas *per se*... la Nature est une illusion infinie de nos sens." Kant, Schelling et d'autres métaphysiciens ont dit la même chose, et leurs écoles soutiennent cette notion. Les objets des sens étant toujours trompeurs et mouvants ne peuvent être réels. Seul l'esprit ne change pas ; par conséquent, lui seul n'est pas illusoire. Ceci est de la pure doctrine Bouddhique » (ID II, 1°, p. 179).

Par ailleurs, Flammarion, Wallace ou Crookes, par leurs travaux ou leurs déclarations permettent à la théosophie de s'introduire, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, dans le domaine de la science (ID I, 1°, p. 269) alors que les prêches du Père Félix à Notre-Dame dressent un réquisitoire contre cette même science (ID I, 2°, pp. 54-57) et apportent leur contribution aux objections théosophiques.

En fait, l'essentiel n'est pas tant de construire un argumentaire en faveur de la théosophie que de faire de la théosophie la référence par rapport à laquelle les autres références pourront être ordonnées. Il suffit qu'un nom soit cité pour qu'il soit immédiatement éclairé par la théosophie, sa nature apparaissant alors, et, du même coup, sa proximité et sa fonction. Car si la théosophie n'a point de dogme et, partant, point d'affirmation qui nécessite d'être prouvée, c'est dans cette même opération qui consiste à désigner et à mettre en relation, qu'elle-même, au fur et à mesure, se déploie dans des perspectives qui dessinent sa cohérence et contribuent à définir infiniment sa nature.

Limitations, régressions, envers

Les miracles et le surnaturel contreviennent toutefois à cette cohérence qui emprunte les voies de la contiguïté et de l'analogie pour donner à l'ordre normal des choses la figure de la continuité substantielle : « Il n'y a pas de miracle. Tout ce qui a lieu est le résultat de la loi – loi éternelle, immuable, toujours active » (ID II, 2°, p. 264). C'est implicitement présenter une image naturalisée du divin pour garantie unitaire. Les miracles et le

urnaturel vont donc à l'encontre de l'unité du monde au même titre que l'intolérance religieuse ou les dogmes scientifiques.

Paradoxalement, les facteurs de séparation peuvent donner l'image d'une fausse unité, celle du monisme matérialiste ou théologique, celle aussi du spiritisme, toutes conceptions qui reviennent à méconnaître une part de l'univers ou à nier les plans où s'exercent légitimement des forces différenciées. La simple explication unitaire devient ici un obscurantisme qui est aussi l'ignorance fondamentale : il y a de l'inapparent dans l'univers, il y a une part qui n'apparaît pas faute d'investigations adéquates et une autre part plus ou moins sciemment cachée et entretenue. Mais il n'y a pas de rupture de continuité, pas d'intervention ponctuelle dans l'univers. Pour utiliser une métaphore dont les théosophes se servent : la coulisse momentanément voilée fait partie de la représentation au même titre que la scène et il n'y a pas de *Deus ex machina*. Les dernières lignes d'*Isis dévoilée*, sont, à cet égard, parlantes : « Pour les besoins de l'analyse philosophique nous n'avons pas à tenir compte des énormités qui ont noirci l'histoire de plusieurs religions mondiales. La vraie foi est la personnification de la charité divine ; ceux qui desservent ses autels ne sont que des hommes. En feuilletant les pages maculées de sang de l'histoire ecclésiastique, nous trouvons que quel que fût le héros et quelque costume qu'aient revêtu les acteurs, le plan de la tragédie a toujours été le même. Mais la Nuit éternelle les couvrait toutes et nous passons de ce qui est visible à ce qui est invisible pour l'œil des sens. Notre désir ardent a été de montrer aux âmes véritables comment elles peuvent soulever le rideau et dans l'éclat de cette Nuit faite Jour, regarder d'un œil que rien ne peut éblouir, LA VÉRITÉ SANS VOILE » (ID II, 2°, p. 320).

Le caractère unitaire du grand récit qui récuse au nom de la continuité la notion même de surnaturel, ne saurait non plus accepter la rupture morale du mal. Le mal est donc perçu et intégré sous les formes de l'adversité des complémentaires. Ainsi, les figures qui ont été données au mal par le christianisme relèvent moins de l'opposition doctrinale à la vérité occulte que de la déformation. L'émanation des principes que l'on observe dans la totalité de l'univers théosophique peut aller jusqu'à la caricature sans jamais entrer dans la scission : « Il ne faut pas voir [dans le Diable] la manifestation d'un principe du mal, quelconque, qui serait *malum per se*, mais simplement, pour ainsi dire, l'ombre de la Lumière. Les théories des cabalistes l'envisagent comme une force opposée, mais en même temps es-

sentielle à la vitalité, l'évolution et la vigueur du principe bienfaisant (...) Dans la nature humaine, le mal exprime l'antagonisme de la matière pour l'esprit, et chacun d'eux se purifie en conséquence. L'équilibre doit être gardé dans le cosmos ; l'opération des deux opposés donne naissance à l'harmonie, comme le font les forces centripètes et centrifuges, et elles sont mutuellement nécessaires. Si l'on en arrête une, l'action de l'autre deviendra aussitôt destructrice » (ID II, 2°, p. 149).

Il y a donc l'esquisse d'une définition : il n'est pas question de mal radical ni même de dualisme ; un dualisme rigoureux équivaudrait à plonger l'univers entier dans la rupture infinie d'une lutte entre l'ombre et la lumière. Le mal relève de perspectives limitées, éloignées ou faussées, de déviations institutionnelles. Il se traduit de façon différenciée, fait partie de la nature des choses sans pour autant se constituer de façon autonome ni relever de l'ontologie. Il participe de l'économie complexe de l'univers, l'ignorance et la superstition constituant les obstacles majeurs à une prise en compte éclairée des forces qui le constituent.

Identifier le mal à l'adversité des complémentaires et comprendre l'adversité sous ses différentes formes dans un ensemble historique, reviendra à lui découvrir une nécessité, à discerner sa place au sein d'une cosmologie, voire une fonction très précise dans le déroulement du plan universel. La première guerre mondiale sera l'épreuve de vérité d'une telle façon de voir, quand, d'un côté du Rhin, le plan universel ne se déroulant pas comme prévu, il faudra recomposer une cosmologie et quand, de l'autre côté, l'identification du mal, non plus à l'adversité mais à l'adversaire et ce dernier aux « forces noires », placera la question sous le boisseau de la victoire.

Le mal comme élément de la mise en valeur de l'harmonie générale ou comme effet d'un obscurcissement dû à l'éloignement par rapport au bien – si tant est que ces deux présentations soient compatibles –, sont des figures explicatives éprouvées. S'il est relativement possible de faire entrer les figures du passé dans la dynamique d'une cohérence, le grand récit théosophique se trouve toutefois dans une situation complexe face à l'adversité qui lui est contemporaine. D'une part, pour se poser, il lui faut faire des choix et le choix n'est pas forcément conciliable avec la synthèse. Le grand récit doit ici se faire une place dans les rapports de forces : entre christianisme, judaïsme, orientalisme, entre science et religion... D'autre part, la

théosophie suscite vis-à-vis d'elle une adversité multiforme qui n'entend pas se laisser réduire aux termes d'un discours, celui-ci fût-il grandiose.

Plus difficile à comprendre est la notion de rupture : elle ne se concilie ni avec l'harmonie des contraires, ni avec l'idée d'un obscurcissement graduel dans l'éloignement. La dérivation, même multipliée, même infinie, garde toujours le souvenir, trouble sans doute, de son origine et ne rompt jamais. Or, l'histoire présente des phénomènes qui relèvent bien davantage de la rupture que de la seule adversité : « (...) chacune des innombrables religions et des sectes religieuses considère la Divinité à sa manière ; elles attribuent leurs propres spéculations à l'inconnu ; ces excroissances humaines d'une imagination enfiévrée (*these purely human outgrowths of overheated imagination*) sont imposées aux masses ignorantes, en leur donnant le nom de "révélation". Comme les dogmes de chaque religion et de chaque secte différent radicalement les uns des autres, ils ne peuvent pas être vrais. Et s'ils sont faux (*they cannot be true. And if untrue*) que sont-ils donc ? » (ID II, 1^o, p. 139/ IU II, p. 121). C'est donc moins le statut du mal qui pose problème que celui du faux : encore faudrait-il distinguer le faux par erreur de la falsification : « (...) *tout l'édifice des dogmes du Catholicisme Romain repose, non pas sur des preuves, mais sur des suppositions*. Les Gnostiques avaient fort adroitement acculé les Pères au pied du mur, de sorte que *leur seule chance de salut fut de recourir aux falsifications* » (ID II, 1^o, p. 368).

L'adversité n'est que la dernière phase d'un processus de dérivation qui commence avec l'éloignement pour se poursuivre dans l'incompréhension. L'émanation qui se prolonge, engendre toutefois des lignées si éloignées de leur origine et de l'Unité première qu'en leur sein même, sans aboutir encore à la rupture, elles ne peuvent éviter la dissociation. Jésus est ainsi perçu, dans *Isis dévoilée*, tout autrement que ne le fait le christianisme institué et, à maintes reprises, l'ouvrage marque une nette distinction entre le respect accordé à Jésus et les dénonciations auxquelles *son auteur se livre des institutions chrétiennes* : « *Comme analyse des croyances religieuses en général, ce volume est spécialement écrit afin de combattre le christianisme théologique, qui est l'ennemi acharné de la liberté de pensée. Il ne contient pas un seul mot contre les purs enseignements de Jésus, mais il s'élève avec fermeté contre leur avilissement en systèmes ecclésiastiques pernicieux (...)* » (ID II, 1^o, p. 5). En fait, le défaut premier du christianisme, et antérieurement du judaïsme, a été de se fonder sur une incongruité majeure, celle d'une révélation, qui a compromis l'unité ultérieure du monde : « Si les Chrétiens

ne s'étaient pas embarrassés (*burdened themselves*) des *Révélation*s d'une petite nation, en acceptant le Jéhovah de Moïse, les notions (*ideas*) gnostiques n'auraient jamais été taxées d'*hérésies* ; une fois débarrassé de leurs exagérations dogmatiques (*once relieved of their dogmatic exaggerations*), le monde aurait possédé un système religieux basé sur la pure philosophie de Platon, et certes on y aurait beaucoup gagné » (ID II, 1°, p. 176/ IU II, p. 155). Il est notable que la « révélation » apparaisse comme une greffe s'incisant dans la continuité et reconduise la rupture par l'« hérésie », alors que la théosophie préserve le tissu du monde de deux façons ou à deux niveaux : par les « notions gnostiques » et par un « système religieux basé sur la pure philosophie de Platon », les deux, loin de s'exclure, contribuant – ésotérique, exotérique – à un état idéal d'équilibre et d'unité.

Initié des mystères, membre de la communauté des esséniens (ID II, 1°, pp. 164-165), Jésus rejette les dogmes des docteurs de la Loi (ID II, 1°, pp. 184-186 ; ID II, 2°, p. 236) pour prêcher un enseignement qui s'inscrit dans la droite ligne de l'Inde et du bouddhisme (ID II, 1°, pp. 378-379), de la cabale, de Pythagore et des gnostiques, et plus largement de la « religion-sagesse » partout présente au cours des siècles.

Cette intégration de la figure de Jésus dans une lignée dont il aurait prolongé l'enseignement renvoie ainsi la notion de rupture aux seuls aspects institutionnels du judaïsme et du christianisme. Mais du même coup, le caractère spécifique de l'événement du Golgotha perd de sa signification en même temps que se dilue son caractère historique. Maints aspects de la vie et de l'enseignement de Jésus sont identiques à ceux de Krishna ou de Bouddha (ID II, 2°, p. 210) et par leur ressemblance évoquent une figure commune qui apparaît au cours du temps : « C'est ainsi que tous les grands Êtres, ces géants qui dominent l'histoire de l'humanité, le Bouddha-Siddârta et Jésus, dans le domaine spirituel ; Alexandre de Macédoine et Napoléon le Grand dans celui des conquêtes physiques, sont uniquement des images reflétées de types humains (*reflexed images of human types*) ayant existé déjà dix milliers d'années auparavant, dans le déca-millénaire antérieur et qui sont reproduits par les pouvoirs mystérieux qui président à la destinée de notre monde. Aucun personnage saillant n'existe dans les annales de l'histoire profane ou sacrée dont le prototype (*prototype*) ne puisse être retrouvé dans les traditions semi-fictives et semi-réelles des religions et des mythologies d'autrefois » (ID I, 1°, p. 92 /IU I, p. 35). Rapportée à un modèle dont procèdent d'autres émanations, la fonction

de « Christos », elle-même, accomplit la « banalisation » du christianisme par une réduction au concept : « Ainsi, le Christos, pris comme une unité, n'est qu'une abstraction: une idée générale représentant la réunion collective d'innombrables entités spirituelles, qui sont l'émanation directe de la CAUSE PREMIÈRE infinie, invisible et incompréhensible (*Thus, Christos, as a unity, is but an abstraction : a general idea representing the collective aggregation of the numberless spirit-entities, which are the direct emanations of the infinite, incomprehensible, First Cause*), – les esprits individuels humains, qu'on nomme, à tort, les âmes. Ce sont les fils divins de Dieu, dont quelques-uns seulement *adombrent* les hommes mortels, mais – et c'est le cas de la majorité, ils restent éternellement des esprits planétaires, et quelques-uns, – la faible et rare minorité – s'unissent pendant la vie à quelques êtres humains. Des êtres Divins tels que le Bouddha-Gautama, Jésus, Lao-Tse, Krishna, et quelques autres, s'étaient unis en permanence avec leurs esprits, et par conséquent ils étaient devenus des Dieux sur la terre. D'autres comme Moïse, Pythagore, Apollonius, Plotin, Confucius, Platon, et quelques saints chrétiens, ayant été ainsi réunis par intervalles, ont pris rang dans l'histoire comme des demi-dieux et des guides de l'humanité. Une fois débarrassées de leur tabernacles terrestres, leurs âmes libérées, dorénavant réunies pour toujours à leurs esprits, rejoignent l'armée resplendissante, unie en une seule solidarité spirituelle de pensées et d'actions, et qu'on nomme "l'Oint"» (ID II, 1^o, p. 180/ IU II, p. 159). Et c'est le christianisme en tant qu'événement historique qui est minimisé et, par conséquent, le sens possible de l'histoire du monde lorsque Jésus est présenté, en suivant l'ouvrage de King, *The Gnostics and their Remains*, comme l'occasionnel véhicule du Christ : « Aussitôt après la naissance de Jésus, Christos le Parfait, s'unissant à Sophia [la Sagesse et la Spiritualité] descendit à travers les sept régions planétaires, prenant dans chacune d'elles une forme analogue, et cachant sa véritable nature aux génies, tandis qu'il attirait à lui les étincelles de la lumière divine qu'ils retenaient dans leur essence. Ainsi, Christos entra dans *l'Homme* Jésus au moment de son baptême dans le Jourdain. Dès ce moment, Jésus commença à faire des miracles ; avant cette époque, il avait été complètement ignorant de sa mission » (ID II, 1^o, p. 209). Toute la christologie de Rudolf Steiner consistera à réinterpréter ces éléments en leur donnant une singularité dans le sens de l'histoire. Car c'est l'histoire présentant soudain des événements singuliers qui peut remettre en question la cohérence du grand récit. De fait, toute l'ambiguïté du travail théosophique

réside dans cette tentative de subversion de l'anarchie de l'histoire par le rappel d'une cohérence antérieure et l'élaboration d'un grand récit, tout en se présentant comme un événement de l'histoire, ne pouvant retrouver sens qu'en se plaçant à son tour dans une réitération des ruptures.

Mais cette contradiction appelle une autre raison : dans l'univers théosophique, la rupture n'existe pas car elle n'est que l'apparence que prend l'inattendu, *versus* l'incompréhension, au sein d'une continuité qui relève de l'occulte. Ce dernier recouvre en fait deux aspects d'une même dimension : la dimension s'offrant à l'investigation peut prendre une autre forme dans l'ignorance, la dissimulation, la falsification et favoriser l'accueil de forces dont les protagonistes individuels ou collectifs seront les jouets. Ainsi, toutes les représentations et les idées écartées ou déformées par l'histoire, les institutions religieuses et la science officielle entrent dans le même ensemble, voire la même intention d'une histoire occulte. Les institutions religieuses tout autant que l'institution scientifique refusent de considérer une part de leur réalité qu'elles oblitèrent soigneusement. Elles ignorent qu'elles alimentent ainsi, derrière leur façade institutionnelle, des instances plus discrètes travaillant à troubler, à garantir ou à déterminer les destinées des sociétés. En évoquant les buts fondamentaux de la Société théosophique en 1875, H.P.B. rappellera qu'il s'agit de : « S'opposer au dogmatisme matérialiste et théologique de toutes les façons possibles, en démontrant l'existence de forces occultes inconnues de la Science, dans la Nature, et la présence de forces psychiques et spirituelles (*psychic and spiritual powers*) en l'Homme; en essayant, en même temps, d'élargir les vues des spirites en leur montrant qu'il y a d'autres, bien d'autres entreprises (*agencies*) à l'œuvre dans la production des phénomènes en plus des "Esprits" liés à la mort. La superstition doit être dénoncée et écartée ; et les forces occultes, bienfaisantes et malfaisantes – toujours nous entourant et manifestant leur présence de diverses façons – démontrées au mieux de nos capacités²³⁵. »

Somme toute, ce sont ces « forces occultes » qui assurent la continuité de l'univers, en font le tissu, et certaines de leurs manifestations peuvent laisser croire à d'apparentes ruptures – révélations, Christos – ou à des épaisissements, des « exagérations » de l'esprit quand la complexité de l'univers ne peut encore être appréhendée.

235. H.P. Blavatsky, «The organisation of the Theosophical Society», *Theosophical Articles*, (1886) The Theosophy Co. Los Angeles, 1981, vol. 1, p. 223.

Le cercle sombre, l'émancipation

Mais alors, de quoi s'agit-il de s'émanciper ? Pour aller vers quoi ? Qu'est-ce qui empêche ? Et ce qui empêche, qu'empêche-t-il ?

Dans ce moment de formation du grand récit, seuls les éléments historiques susceptibles d'être reliés par dérivations plus ou moins étendues ou par homologies de structures prennent sens dans la cohérence d'ensemble. Le grand récit théosophique place certains phénomènes dans la rupture parce qu'il est dans l'incapacité de leur donner un sens même s'il en connaît la nature et l'origine générale : c'est ainsi que les falsifications des églises instituées ou le monisme matérialiste de la science se constituent en domaines fermés et privés de sens, c'est-à-dire, d'abord, de relations. D'où, avec une analyse critique de leurs affirmations, qui ne peut toutefois en rien les réintégrer dans le sens général de l'histoire, une réprobation morale qui semble seule susceptible de maintenir un lien et d'être traduite sinon en termes de sens, tout au moins dans les termes d'une physique énergétique propre à tout l'univers : « Est-ce assez pour l'homme de savoir qu'il existe ? Suffit-il qu'un être humain soit formé pour qu'il mérite le nom d'HOMME ? Voici notre opinion bien arrêtée et notre conviction : pour devenir une véritable entité spirituelle digne de ce titre, l'homme doit commencer pour ainsi dire par se recréer (*create himself anew*) : c'est-à-dire éliminer complètement de son mental (*mind*) et de son âme (*spirit*), non seulement toute influence dominante d'égoïsme et d'autre impureté, mais aussi toute infection de la superstition et du préjugé. J'entends par là toute autre chose que l'*antipathie* et la *sympathie* prises dans l'acception commune. L'énergique courant magnétique qui se dégage des idées aussi bien que des corps physiques, génère une influence particulière, un sombre tourbillon qui, tout d'abord, nous entraîne irrésistiblement (*We are at first irresistibly or unwittingly drawn within its dark circle*). Il nous enveloppe et nous finissons par n'en plus pouvoir sortir. C'est que nous n'en avons point le courage, arrêtés que nous sommes par une honteuse lâcheté morale : la crainte de l'opinion publique (*By this we are surrounded, and finally prevented through moral cowardice – fear of public opinion – from stepping out of it*). Il est rare que les hommes envisagent une chose sous son jour, faux ou vrai, par libre exercice de leur jugement personnel (*free action of their own judgement*). Bien au contraire. Ordinairement, la conclusion procède d'une aveugle adoption des opinions courantes parmi ceux avec lesquels nous frayons (*the opinion current at the hour among those with whom they associate*) » (ID I, 1°, p. 99/ IU I, p. 39).

Être « entraîné » et « enveloppé » comme par un « cercle sombre », au point de « n'en plus pouvoir sortir », diffère de l'emprise des puissances coercitives de la modernité : « Les tendances de la pensée moderne vont visiblement vers le libéralisme aussi bien en religion qu'en science. Chaque jour amène les réactionnaires plus près du point où ils devront abandonner l'autorité despotique qu'ils ont si longtemps exercée sur la conscience publique. Lorsque le Pape peut en arriver à lancer l'anathème contre tous ceux qui soutiennent la liberté de la presse et de la parole (Encyclique de 1864), contre ceux qui prétendent que, dans un conflit entre les lois civiles et les lois ecclésiastiques, la loi civile doit l'emporter, ou bien encore qu'une méthode d'enseignement laïc puisse être approuvée ; ou encore lorsque M. Tyndall, porte-voix de la science du XIX^e siècle, déclare que "la position inexpugnable de la science peut être définie en ces quelques mots ("Fragments of science") : "nous exigeons de la théologie tout le domaine de la théorie cosmologique et nous le lui arracherons", le résultat n'est point difficile à prévoir (...) Le temps où on dominait les hommes par les dogmes est passé » (ID I, 1^o, pp. 9-10).

Il y a, au premier abord, un enfermement personnel qui relève d'une énergétique et une coercition collective qui appartient à l'histoire. Non que les deux soient strictement séparés mais la lutte contre la seconde ne se conçoit pas sans la préalable réaction morale du sujet personnel : il s'agit pour lui de se « recréer » en évacuant égoïsme et préjugés ; en surmontant (*stepping out*) sa lâcheté vis-à-vis de l'opinion publique par le « libre exercice de son jugement personnel ». C'est dire que l'opinion publique loin d'avoir accès à cette dimension de la conscience où les forces coercitives peuvent être nommées, participe d'une dimension collective à l'intérieur de laquelle, irrésistiblement ou sans en avoir conscience (*unwittingly*), chacun est tiré et retenu.

L'émancipation va pouvoir s'amorcer par l'exercice de la fonction critique conçue d'abord comme ascèse personnelle, acte de sortie de soi-même hors de ce qui « enferme » : le « cercle sombre » de l'opinion publique. Ensuite, conçue comme conscience historique, elle sera dénonciation des puissances qui font de l'histoire la temporalité des coercitions, des ruptures et de l'incohérence. L'émancipation va se poursuivre enfin, par l'exercice de la fonction unitaire sous les figures de l'antériorité originelle donnée par l'Orient, de la généalogie – la chaîne des initiés –, et de l'essence commune que mettra en évidence le comparatisme.

L'antériorité originelle

La théosophie revient sur la rupture moderne. Cela pourrait se nommer restauration : c'est plutôt le retour à la tradition émancipatrice des forces coercitives de l'institution, en l'occurrence la dogmatique moderne de la religion et de la science. Ce mouvement aurait pu n'appartenir qu'à la nostalgie de la temporalité mythique, si graduellement la théosophie n'avait été amenée à prendre en charge le temps de l'histoire et à substituer l'explication des événements à leur seule condamnation.

Le paradoxe premier d'un recours au passé devenant instrument d'émancipation est une constante des grands récits. La réévaluation du passé est en outre favorisée par le développement de disciplines – la philologie, l'archéologie – dont le maître mot est la science. Parce que la religion et ses abus, la science et ses limitations, l'Occident et la modernité marquent quelque chose comme l'aboutissement des particularismes, le fond de la séparation, l'obturation de toute perspective spirituelle et l'enfermement dans un matérialisme institué, il s'agira de se tourner vers le passé, vers l'Orient ancien, vers les philosophies et les sciences oubliées ou méprisées. Mais l'histoire est déjà là, incontournable, puisque c'est bien ce XIX^e siècle occidental, progressiste et matérialiste qui pour partie a ouvert la voie à la reconsidération du passé du monde et à sa propre reconsidération.

Pour le présent, toutefois, l'Orient a subi la même dégradation de ses croyances que l'Occident et pour les mêmes causes : « En Orient, les anciennes croyances corrompues sont attaquées de front par les propagandistes européens... Dans l'Inde, la “Brahma Somaj”²³⁶ ou Société de Dieu a commencé sérieusement le travail colossal de purifier les religions hindoues des écumes que des siècles d'intrigues de prêtres leur ont infusées...²³⁷ »

236. Fondé en 1828 par celui que les Indiens ont appelé « le père de l'Inde moderne », Râm Mohan Roy (1772-1833), le Brahmo Samâj traduit les aspirations d'une élite indienne désireuse de réaffirmer l'identité hindoue sans pour autant rejeter l'apport de l'Occident dont elle a assimilé la culture. Alliant le déisme des Lumières au *brahman* impersonnel du monisme vedântin, marqués par l'éthique chrétienne, le souci de ranimer la conscience indienne dans la configuration historique qui lui est imposée passe chez les promoteurs de ce mouvement par une mise en question virulente du brahmanisme. Cette critique des conservatismes débouche sur « un réformisme social qui prône la libération de la femme, la démocratisation du savoir sacré par des traductions en bengali et en anglais, l'assouplissement du système des castes et la rectification des injustices qui en découlent ». Le Brahmo Samâj comptera Rabindranath Tagore (1861-1941) au nombre de ses dirigeants. Cf. Ysé Tardan-Masquelier, *L'hindouisme, Des origines védiques aux courants contemporains*, Paris, Bayard Éditions, 1999. pp. 301-305.

237. *Préambule*, cité dans, Swâmî Narad Mani, *op. cit.*, p. 129.

La supériorité de l'Orient demeure toutefois en tant que source de tout ce qui se différenciera en formes de religions, de philosophies. C'est donc dans cette direction que vont se tourner les regards des théosophes : « Les fondateurs, voyant que toute tentative d'acquérir la science désirée est déjouée dans les autres contrées, se tournèrent vers l'Orient, d'où sont dérivés tous les systèmes de religion et de philosophie²³⁸. »

Mais l'Orient est bien davantage un point de passage exceptionnel qu'une source unitaire. En 1878, Olcott dit que l'une des tâches de la Société théosophique est de « (...) faire connaître les sublimes enseignements de ce pur système ésotérique de la période archaïque qui se reflètent dans les plus vieux Vedas, et dans la philosophie de Gautama Bouddha, Zoroastre et Confucius (*to disseminate a knowledge of the sublime teachings of that pure esoteric system of the archaic period, which are mirrored in the oldest Vedas, and in the philosophy of Gautama Buddha, Zoroaster and Confucius*)²³⁹ ».

Cet Orient dont les doctrines sont les reflets de « sublimes enseignements » qui procèdent eux-mêmes d'un « pur système ésotérique » remontant à la « période archaïque », a pour vertu de s'élever, par delà les disparités géographiques, historiques, religieuses ou culturelles, vers un « système » originaire qui ne peut s'appréhender que par une première distinction fondamentale entre ésotérisme et exotérisme. La théosophie ne cessera d'y insister. Autant dire que la référence à l'Orient ne vaut qu'à la condition de savoir discerner ce qui relève de cette distinction. C'est ce qui différencie l'approche des orientalistes de la compréhension théosophique. C'est aussi ce qui relativise toute équivalence directe entre Orient et théosophie. L'Orient est moins une conviction qu'une donnée de fait, moins une vocation que le repoussoir et la fascination de l'Occident, moins une référence qu'un *corpus* d'étude permettant, sous conditions et distinctions précises, d'accéder plus sûrement qu'au départ d'autres religions ou philosophies, au « pur système ésotérique de la période archaïque ».

Si la perspective ultime de la théosophie est unitaire, la totalité universelle qui sous-tend ses recherches n'implique pas un panorama d'équivalences : l'histoire par son éloignement de l'origine, ses dérives et ses troubles a engendré des hiérarchies entre lesquelles il convient de faire des distinctions.

238. *Préambule*, cité dans, Swâmî Narad Mani, *op. cit.* p. 130.

239. H.S. Olcott with H.P. Blavatsky, *The Theosophical Society. Its Origin, Plan and Aims*, New York Circular drafted mainly by Colonel H.S. Olcott and which was ready for distribution on May 3rd, 1878, <http://www.theosociety.org/pasadena> .

S'agit-il pour autant d'en revenir à ces « sublimes enseignements » de la « période archaïque » ? Encore faudrait-il les connaître autrement qu'en miroir (*mirrored*). Les « stances de Dzyan » qui se présenteront comme un éclat de ces « sublimes enseignements » et feront la *Doctrine secrète*, c'est-à-dire ne deviendront lisibles que par les commentaires de la *Doctrine secrète*, ne seront pas connues avant 1888. À tout le moins, entre une démarche de type scientifique qui voudrait apporter les preuves de l'existence d'un univers suprasensible mais qui reste dans l'immédiat à mettre en œuvre et un travail visant à retrouver les enseignements premiers de l'humanité au travers des textes sacrés qui en procèdent plus ou moins directement, et qui reste également à mettre en œuvre, la Société théosophique peut commencer par se situer historiquement et présenter par là sa spécificité, son projet et sa nécessité. La tâche est toutefois doublement délicate dans la mesure où se référer revient à se définir par l'histoire et en même temps à esquisser une vision de l'histoire.

Fonction des néoplatoniciens

Dans le passé de l'Occident, Olcott ne voit pas d'entreprise similaire à celle de la Société si ce n'est chez les néoplatoniciens et les derniers théurgistes d'Alexandrie : « Notre Société est, je puis le dire, sans précédent. Depuis les jours où les néoplatoniciens et les derniers théurgistes d'Alexandrie furent dispersés par la main meurtrière du christianisme, jusqu'à aujourd'hui, la renaissance d'une étude de la théosophie n'a pas été tentée (...) Si nous voulions comparer notre organisation avec son archétype, où pourrait-il être trouvé²⁴⁰ ? »

Olcott écarte la parenté avec les adeptes de la théurgie antique essentiellement sur une raison : « Il est certain que la Société théosophique ne peut être comparée à une ancienne école de théurgie car il n'est encore pas un de ses membres qui soupçonne que l'obtention de la connaissance occulte exige plus de sacrifice que n'importe quelle autre branche du savoir²⁴¹. » Mais c'est pour noter, immédiatement après avoir évoqué les néoplatoniciens : « Ils croient aux esprits élémentaires, qu'ils évoquent et maîtrisent – un point particulièrement intéressant pour nous²⁴². » Et Olcott, du même coup, de refuser que les théosophes soient confondus avec les

240. H.S. Olcott, *Inaugural Address...*, *op. cit.*

241. H.S. Olcott, *Ibid.*

242. H.S. Olcott, *Ibid.*

tenants du spiritisme, sous-entendu, qui eux ne connaissent pas les esprits élémentaires et ne maîtrisent en rien les esprits qu'ils évoquent. Remarque importante en ce qu'elle place la théosophie, à l'instar des néoplatoniciens, dans une démarche active et consciente et non dans la passivité ou la spontanéité de quelque nature singulière. *Isis dévoilée* reviendra à plusieurs reprises sur cette différence fondamentale : « Les visions les plus sublimes et les plus *véridiques* sont obtenues, non pas par des extatiques *naturels* ou des “médiums”, comme on l'affirme à tort quelquefois, mais au moyen d'une discipline régulière d'initiations graduées et du développement des pouvoirs psychiques. Les Mystes étaient mis en contact intime avec ceux que Proclus nomme des “natures mystiques”, des “dieux resplendissants”, parce que, ainsi que le dit Platon, “nous étions nous-mêmes purs et immaculés, ayant été délivrés de ce *vêtement qui nous entoure* et qu'on nomme le corps, auquel nous sommes liés comme l'huître à sa coquille” (*Phèdre*) » (ID II, 1°, p.131. Egalement : ID I, 2°, pp.227-232. ID II, 2°, pp. 264-265, 267-268). La question ne relève pas du seul point d'histoire ou de la dispute d'écoles. La référence aux néoplatoniciens sert aussi bien ici à situer la théosophie par rapport au spiritisme que par rapport à la mystique ou à la psychiatrie. Si elle accorde à cette dernière que des syndromes pathologiques peuvent expliquer la médiumnité spirite et certains phénomènes mystiques, elle n'en affirme pas moins la possibilité de connaître en toute rigueur des états suprasensibles.

Évoquer et contrôler les esprits élémentaires sans observer les pratiques préliminaires de la théurgie, tout en refusant les façons naïves et périlleuses du spiritisme – le spiritisme et le mesmérisme seront historiquement ramenés à la Rome de l'Empire finissant –, place bien la démarche théosophique dans le mode expérimental de la science et plus largement dans un mode d'actualisation qui la caractérisera en la distinguant des tenants d'une simple restauration d'anciennes pratiques.

Pythagore, Platon, Hermès, les *Védas*, la kabbale, Aristote : la description donnée par Olcott d'un néoplatonisme recueillant des enseignements aussi divers n'est pas sans évoquer la « chaîne des initiés ». La connaissance unitive du néoplatonisme « imprégné tout ensemble d'Orientalisme et d'Occidentalisme » se traduit ici par la complémentarité des références à peine dynamisée par « le Platonisme poétique et le positivisme d'Aristote sous la forme de la dialectique Grecque²⁴³ ». Mais Olcott ira plus avant

243. H.S. Olcott, *Inaugural Address...*, *op. cit.*

dans le déroulement de l'histoire en évoquant les hermétistes du Moyen Âge.

Les deux références sont fondamentales : le néoplatonisme permet de faire le lien avec l'histoire sacrée, celle qui regarde vers l'Orient et l'Origine ; l'hermétisme, par delà la rupture moderne provoquée par les institutions ecclésiastiques, introduit à la notion de tradition cachée et d'histoire occulte qui se précise dans *Isis dévoilée*. La fin du néoplatonisme sous les persécutions « de ces grands vandales de l'histoire des premiers temps du Christianisme, Constantin et Justinien », « l'oubli et le mépris » des vérités hermétiques dans des siècles d'ignorance suivis du scepticisme des encyclopédistes français (ID I, 2°, pp. 167-168), les tribulations de l'ordre du Temple, de la Société de la Rose-Croix, de la Maçonnerie, leurs déviances modernes, la présence active et multiforme de la Compagnie de Jésus, (ID II, 2°, pp. 12-15, 41- 58), donnent les premiers jalons d'une autre perception de l'histoire. Une temporalité qui ne connaissait, à travers la succession des civilisations, que des différences géographiques et religieuses, va se développer dans la continuité des intrications d'événements manifestes et de manœuvres cachées.

La fonction charnière des néoplatoniciens n'en est que plus marquée. S'ils inaugurent le seuil de l'histoire moderne en même temps que l'entrée du christianisme institué sur la scène du monde, ils témoignent encore du lien qui unit l'Occident à l'Inde : « Ammonius parlant de sa philosophie, enseignait que leur école datait du temps d'Hermès, qui tenait sa sagesse de l'Inde (...) Les principes fondamentaux de l'École Éclectique étaient par conséquent identiques aux doctrines des Yogis, des mystiques hindous, et du Bouddhisme primitif des disciples de Gautama. » (ID II, 1°, pp. 382-383).

Cet héritage dépasse pourtant le simple phénomène d'une transmission de doctrines. L'Égypte a reçu de l'Inde tous les éléments d'une civilisation accomplie : l'Inde et l'Égypte n'étaient-elles pas « les plus anciennes dans le groupe des nations » et « les Éthiopiens Orientaux – les puissants constructeurs – » n'étaient-ils pas « venus de l'Inde à l'état de peuple adulte, apportant leur civilisation avec eux, et colonisant peut-être le territoire inoccupé de l'Égypte ? » (ID I, 2°, p. 260) « (...) nous sommes prêts à affirmer que l'Égypte doit sa civilisation, son gouvernement et ses arts – et surtout celui de la construction – à l'Inde pré-védique, et que ce fut une colonie d'Aryens à peau foncée, ou ceux qu'Homère et

Hérodote appellent les Éthiopiens orientaux, c'est-à-dire les habitants de l'Inde méridionale, qui y apportèrent leur civilisation toute faite, dans les temps anté-chronologiques, ce que Bunsen appelle l'histoire pré-Ménite, mais néanmoins, appartenant à une époque déterminée » (ID II, 2°, p. 102). Par suite, la Grèce recevra ce même héritage dont l'inventaire cavalier de Jacolliot, repris par H.P.B., vise à discréditer toutes les prétentions de l'Occident moderne à l'originalité : « Le Grec, dit Jacolliot, n'est que le Sanscrit. Phidias et Praxitèle ont étudié en Asie les chefs-d'œuvre de Daouthia, Ramana et Aryavosta. Platon disparaît devant Jaimini et Veda-Vyasa, qu'il copie littéralement. Aristote est mis dans l'ombre par le *Pourva-Mimansa* et l'*Outtamara-Mimansa* dans lesquels on trouve tous les systèmes de philosophie que nous nous occupons actuellement à rééditer, depuis le Spiritualisme de Socrate et de son école, le scepticisme de Pyrrhon, Montaigne et Kant *jusqu'au positivisme de Littré (...)* » (ID I, 2°, p. 379).

Mais c'est une autre catégorisation historique que celle de liens généalogiques établis entre doctrines religieuses ou écoles philosophiques qui se dessine ici : celle de « nations » tenant à tour de rôle leur place – « leur grand cycle national » (ID I, 2° pp. 266-267) –, dans une histoire qui ne s'arrêtera bientôt plus à l'antiquité mais deviendra celle des hégémonies nationales modernes et affectera la théosophie d'Annie Besant et de Rudolf Steiner : « Un cycle succédant à un autre, et une nation apparaissant après l'autre sur la scène du monde, pour jouer son rôle infime dans le drame majestueux de la vie humaine, chaque peuple nouveau évolue sa propre religion des traditions ancestrales, en lui imprimant une couleur locale, et la marquant de sa caractéristique individuelle » (ID II, 1°, p. 242). La rupture moderne et l'incohérence du présent ne trouvent pas encore de signification. Mais leur intégration dans des cycles plus vastes laisse deux possibilités : celle d'une récupération de la modernité par les cycles qui soit comprise comme une minimisation ou, au contraire, celle de la compréhension dans les cycles d'un moment déterminé d'indétermination exceptionnelle. Dans l'immédiat, c'est la première façon de voir qui prévaut : « Comme notre planète tourne tous les ans une fois autour du soleil et, aussi, une fois par vingt-quatre heures sur elle-même, traversant ainsi des cycles mineurs à l'intérieur de cycles plus grands, l'œuvre des périodes cycliques mineures est accomplie et recommencée dans les limites du Grand Saros²⁴⁴.

244. Période chaldéenne de 18 ans 11 jours, qui comporte 223 lunaisons et qui régle

La révolution du monde physique, suivant la doctrine ancienne, est accompagnée d'une révolution analogue dans le monde de l'intellect ; le monde spirituel évoluant par cycles ainsi que le monde physique.

Nous constatons, par conséquent, dans l'histoire, une succession alternée de flux et de reflux pour la marée du progrès humain. Les grands empires du monde, après avoir atteint le point culminant de leur puissance, retombent en obéissant à la même loi qui les avait portés au faite. Puis, lorsqu'ils ont atteint le point le plus bas, l'humanité se ressaisit et monte de nouveau et le sommet qu'elle touche alors, suivant la loi de progression ascendante par cycles, est un peu plus élevé que le dernier sommet atteint avant la dernière période descendante (ID I, 1°, p. 92). »

Comparatisme

Vue à rebours, la succession des doctrines, des « nations » et des civilisations permet d'envisager la possibilité de retrouver l'unité originelle. Le même matériau peut permettre aussi de « découvrir les principes essentiels (*vital principles*) sous-jacents à tous les systèmes philosophiques de jadis » (ID I, 1°, p. 7/ IU I, v). L'opération n'est pourtant pas si aisée quand les multiples ramifications demandent à être considérées ensemble afin de reconstituer une vérité dont les dérivations se sont développées sur leur part d'obscurité. Encore en reste-t-on, s'agissant de brahmanisme pré-védique et de bouddhisme originel, à la vérité « terrestre » de l'origine : « Notre revue de nombreuses croyances religieuses que l'humanité a professées depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, indique de la manière la plus certaine qu'elles dérivent toutes de la même source primitive (*they have all been derived from one primitive source*) (...) les grandes théologies qui ont paru à des degrés divers de séparation de la source primitive (*that have appeared at different degrees of divergence from the original source*), ont été reliées par des schismes mineurs, des écoles et des branches poussées de l'une et de l'autre. Combinées, leur réunion représente une seule vérité éternelle (*combined, their aggregate represents one eternal truth*) ; séparées, elles ne sont que les ombres de l'erreur humaine et les marques de son imperfection (...).

Ce qu'on a dédaigneusement appelé Paganisme était l'ancienne sagesse, saturée de Divinité ; et le judaïsme et ses rejetons, le Christianisme et l'Is-

approximativement le retour des éclipses. Dans cette période, il y a en moyenne 86 éclipses, soit 43 de Soleil et 43 de Lune.

lamisme ont tiré toute leur inspiration de ce père ethnique. Le brahmanisme pré-védique et le bouddhisme sont la double source dont toutes les religions ont jailli ; le Nirvana est l'océan vers lequel elles tendent toutes » (ID II, 2°, p. 320/ IU II, p. 639).

Mais il y a là deux voies, celle de la généalogie et celle du principe ; et quand « l'œuvre des périodes cycliques mineures est accomplie et recommencée dans les limites du Grand Saros », la vérité de la succession ne relève plus de la succession. C'est cet ailleurs qui répond alors « d'une révolution analogue dans le monde de l'intellect ; le monde spirituel évoluant par cycles ainsi que le monde physique ». La théosophie montre ainsi les limites qu'elle donne au comparatisme et la nécessité de recourir à une autre démarche de réintégration de l'Unité et à un autre niveau d'explication. Au concept unitaire du comparatisme philologique, à l'accord astronomique des périodes cycliques, se substitue alors la notion de « générique » ou de « permutation de l'Esprit Divin » qui ne souligne que davantage les difficultés, voire la vanité, de toute nomination : « C'est par l'esprit des enseignements de Bouddha et de Pythagore, que nous pouvons si aisément reconnaître l'identité de leurs doctrines. L'âme universelle, pénétrant tout, l'*Anima mundi*, est le Nirvana ; et le Bouddha en tant que nom générique (*generic name*) est la *monade* anthropomorphisée de Pythagore. Lorsqu'il repose en Nirvana, la félicité finale, le Bouddha est la monade silencieuse, vivant dans les ténèbres et le silence ; il est aussi le Brahm sans forme, la Divinité sublime, mais *inconnaissable*, qui pénètre tout l'univers d'une façon invisible. Chaque fois qu'il se manifeste, désirant se faire connaître à l'humanité sous une forme intelligible pour notre esprit (*a shape intelligent to our intellect*), que nous l'appelions un *Avatar*, ou un *Roi Messie*, ou une *permutation* de l'Esprit Divin, ou le *Logos*, ou *Christos* c'est tout un, c'est une seule et même chose » (ID I, 1°, p. 374/ IU I, p. 291).

Le comparatisme se heurte donc au même défaut méthodologique que la science : « Au lieu de chercher la trace des effets en partant de la source première, la science procède inversement. Les types les plus élevés, dit-elle, résultent tous de l'évolution de types inférieurs. Elle part du bas du cycle, n'ayant pour se guider dans le grand labyrinthe de la nature, qu'un fil de matière. Aussitôt ce fil rompu et la direction perdue, elle recule, effrayée, devant l'Incompréhensible et s'avoue impuissante. Ce n'est point ainsi que procédaient Platon et ses disciples. D'après lui, *les types inférieurs sont simplement les images concrètes des types abstraits les plus élevés*. L'âme qui

est immortelle a un commencement arithmétique, de même que le corps en a un géométrique. Ce commencement, en sa qualité de reflet du grand *ARCHAEUS* universel, est doué d'un mouvement propre et, du centre se diffuse sur tout le corps du microcosme » (ID I, 1^o, p. 70).

Le travail de comparatisme est toutefois indispensable comme d'une pro-pédeutique permettant d'abord de surmonter l'abondance des noms et des images : « Il y a eu confusion infinie dans les noms désignant une seule et même chose. Le chaos des anciens, le feu sacré de Zoroastre, l'*Antusbyrum* des Parsis, le feu d'Hermès, le feu de Saint-Elme des anciens Germains, l'éclair de Cybèle, la torche d'Apollon, la flamme sur l'autel de Pan, l'inextinguible feu du temple de l'Acropole et celui de Vesta, la flamme du casque de Pluton, les étincelles brillantes de la coiffure des Dioscures, celles de la tête de Gorgone, le casque de Pallas et le Caducée de Mercure, le πυρ ασβεστο, le Ptha ou Ra Égyptien, le Zeus *Cataibatès* (celui qui descend) des Grecs, les langues de feu de la Pentecôte, le buisson ardent de Moïse, la colonne de feu de l'*Exode*, et la « lampe allumée » d'Abraham, le feu éternel du « puits sans fond », les vapeurs de l'oracle de Delphes, la lumière Sidérale des Rose-Croix, l'*AKASA* des adeptes hindous, la lumière Astrale d'Éliphas Lévi, l'aura nerveuse et le fluide des magnétiseurs, l'*od* de Reichenbach, le globe de feu ou *chat* météorique de Babinet, le *Psycode* et la force ecténique de Thury, la force psychique de Sergeant Cox et de Crookes, le magnétisme atmosphérique de quelques naturalistes, le galvanisme et, enfin, l'électricité, sont simplement des noms divers s'appliquant à des manifestations différentes, ou effets de la même cause mystérieuse qui pénètre tout, l'*Archeus* ou Αρχαιος des Grecs » (ID I, 1^o, pp. 193-194).

Pire, sans doute, est l'imposture des images mensongères contre laquelle la philologie comparée permet de lutter : « Les recherches de Laboulaye, d'Anquetil Duperron, de Colebrooke, de Barthélémy Saint-Hilaire, de Max Müller, de Spiegel, de Burnouf, de Wilson et de bien d'autres linguistes ont mis la vérité en lumière. Et aujourd'hui que les difficultés du Sanscrit, du Cingalais, du Zend, du Pahlavi, du Chinois et même du Birman ont été en partie résolues, et que les *Védas*, le *Zend Avesta*, les textes Bouddhiques et même les *Soutras* de Kapila ont été traduits, la porte est ouverte, laquelle, une fois passée laissera derrière elle les calomnieurs spéculatifs ou calomnieurs ignorants des anciennes religions (...) » (ID II, 1^o, pp. 385, 386).

La philologie est même susceptible d'approcher ce qui ne se révèle précisément que par la perception initiale des « types abstraits » : « Il est fort naturel, par conséquent, que nous ne voyions dans l'appellation de Zoroastre qu'un terme générique et non un nom, dont nous laissons aux philologues le soin de chercher la signification. *Gourou*, en sanscrit, veut dire : instructeur spirituel ; et comme *Zuruastara* signifie, dans la même langue, celui qui adore le Soleil, pourquoi serait-il impossible que, par un changement naturel du langage, dû au grand nombre de nations différentes qui se convertirent au culte solaire, le mot *gourû-astara*, instructeur spirituel du culte du Soleil, ressemblant à un tel point au nom du fondateur de cette religion, n'ait été graduellement transformé dans sa forme primitive de *Zuryastara* en Zoroastre ? Suivant l'opinion des cabalistes, il n'y eut qu'un seul Zarathoustra et plusieurs *guruastars*, ou instructeurs spirituels, et un de ces gourous, ou plutôt *huruaster*, ainsi qu'on le nomme dans les anciens manuscrits fut l'instructeur de Pythagore » (ID II, 1^o, p. 161).

Le comparatisme ainsi pratiqué a les vertus d'une discipline qui conduit au travers des noms et des images, à appréhender « l'Esprit Divin » en tant que « permutation » et le monde des principes. Le discernement appliqué à la suite des ramifications semble quant à lui, une première étape d'un travail qui pourrait mener à la connaissance de ces « deux branches principales du tronc primitif, la religion jadis universelle qui précéda les âges védiques ; nous voulons parler du Bouddhisme préhistorique qui se fonda, plus tard, dans le Brahmanisme » (ID II, 1^o, p. 142). Mais la coexistence d'une recherche historique-généalogique de l'origine et d'une perception comparatiste des types et des essences est problématique : l'Origine n'est pas le type ou l'essence ; la causalité historique qui travaille dans la continuité ne gomme-t-elle pas l'idée même de manifestation ponctuelle du type ? Cette question paraît trouver une résolution dans une transition qualitative permettant de faire coexister les types et la causalité historique par « des manifestations différentes, ou effets de la même cause mystérieuse qui pénètre tout ». L'accès à cette cause mystérieuse dépasse les seules possibilités de la pratique du comparatisme qui en donne toutefois une préfiguration. Si les personnages de l'histoire ne sont que les manifestations d'un même type, si les noms sont substituables les uns aux autres à l'infini, c'est ultimement l'expérience d'une substance unique – « occulte », « *Anima mundi* » ou « nirvana » –, qui est annoncée. De

fait, tout ce qui a trait à la temporalité et à la causalité est à chercher à un autre niveau de continuité.

Les différences sur le fond desquelles se dégage une essence commune relèvent des modalités terrestres de la manifestation ; elles apparaissent parfois comme des ruptures de l'histoire. Le doute jeté sur la causalité historique – qu'il s'agisse du Grand Saros ou des types –, ne peut que renvoyer la question de la différence et de la rupture à une prédétermination qui est une continuité supérieure : astres, karma, plan divin ou théophanie.

Les développements de la philologie et la multiplication des traductions, l'intérêt, renouvelé par l'archéologie, porté aux civilisations anciennes, l'extension du comparatisme bien au-delà du bassin méditerranéen ont effectivement créé au XIX^e siècle un champ de recherche unitaire à l'échelle du monde.

Faire entrer, comme le fait la théosophie, les textes sacrés de l'Orient dans le même domaine de considération que le christianisme ou la science moderne, c'est avancer une équivalence possible qui peut déboucher sur une égalité des représentations mettant en question la notion même de vérité chère à l'Occident.

D'autant qu'il ne s'agit pas, en bout de cette logique, d'une véritable égalité des représentations. Le rétablissement d'un rapport égalitaire passe par une critique du christianisme et du judaïsme et par une mise en valeur du paganisme et de l'Orient. Le comparatisme a ainsi une triple fonction : montrer une communauté de croyances entre toutes les religions du monde ; inclure le christianisme de Jésus dans cette communauté de croyances ; souligner l'excentricité des affirmations théologiques de l'institution chrétienne. De plus, lorsque la représentation et l'explication des « périodes chaotiques et de formation avant et après que notre univers ait commencé à être évolué d'après les données Brahmaniques, Bouddhiques et Chaldéennes (...) concordent en tous points avec la théorie évolutive de la Science Moderne » (ID II, 1^o, p. 299), le statut de la science ne dépasse plus celui d'une vérité religieuse.

C'est à un renversement culturel que participe la théosophie ; renversement qui suppose une commune nature des savoirs, des croyances et des mentalités permettant la comparaison. Les néoplatoniciens, de ce point de vue, parce qu'ils préviennent toute question à propos d'une solution

de continuité entre l'Orient et l'Occident, autorisent immédiatement le comparatisme.

L'Orient, et plus largement le reste du monde, sont ainsi réintroduits sur une scène historique, intellectuelle et morale dont ils n'occupaient le plus souvent que les bas-côtés. S'affirme ainsi l'idée qu'il est une façon de penser en dehors de l'Occident et du monde moderne et d'autre part, qu'il n'y a plus de dehors. Les territoires lointains font aussi l'espace du pensable. Il ne s'agit ni de considérer le monde comme le fait l'Occident, ni avec d'autres yeux que ceux de l'Occident. Même si l'approche théosophique du comparatisme est inévitablement occidentale, même si elle permet largement à un regard oriental de s'exercer – dans les colonnes du *Theosophist* par exemple –, elle vise à substituer aux considérations du voyageur, une façon de voir susceptible de saisir avec une semblable clarté toutes les pensées du monde. L'Inde, le bouddhisme, l'Égypte ou l'Occident ne disent pas des ailleurs de la pensée mais un oubli universel de l'Origine dont le comparatisme théosophique entend bien conduire l'anamnèse. Il faut ainsi observer que cette quête de l'Origine est moins le fait d'un éloignement que d'un progrès qui met désormais le monde entier sous le regard des disciplines scientifiques et donne à l'Origine le pendant et le miroir de l'Universel.

Progrès

Cette « Vérité » qui garantit l'unité différenciée de la manifestation pour s'obscurcir dans les particularismes, comment comprendre qu'elle puisse être prise, même de façon lointaine avec la fondation de la Société théosophique, dans un mouvement de « progrès des idées religieuses » ? Si l'on peut s'interroger sur ce que peut être le progrès en matière religieuse, il ne faut chercher ici ni un passage du polythéisme au monothéisme, ni, comme chez Comte, une transformation portant l'humanité à se hisser vers l'état positif.

Parce que le temps de l'histoire a fait l'objet d'obturations et de falsifications, il s'agit de faire retour et de réhabiliter. C'est en bonne partie l'objet du programme critique développé dans *Isis dévoilée* : « Ce livre est écrit en toute sincérité. Il a pour but de rendre justice à tous et de dire la vérité sans malice ni parti pris. Mais il n'a point de merci pour l'erreur intronisée, ni de respect pour l'autorité usurpée. Il réclame pour un passé méconnu et pour ses œuvres, le crédit qui leur a été trop longtemps refusé,

et il demande la restitution à chacun de ce qui lui a été subrepticement emprunté, la réhabilitation de réputations glorieuses mais calomniées. C'est uniquement dans cet esprit et dans ce but que ses critiques sont exercées sur toutes les formes de cultes, sur toute foi religieuse, sur toute hypothèse scientifique. Les hommes et les partis, les sectes et les écoles ne sont en ce monde que des éphémères d'une seule journée ; la vérité dressée sur son rocher inébranlable est seule éternelle et souveraine » (ID I, 1^o, p. 7).

Ce mouvement de restitution historique nécessité par l'époque intervient à l'intérieur d'un autre mouvement, celui du progrès, bien plus vaste, qui lui, relève d'un développement et amène à des acquisitions. Mais s'agissant d'évolution, les figures de départ conditionnent le tableau d'ensemble : en rester comme Darwin à des causalités biologiques ne peut aboutir qu'à une suite de transformations biologiques avec pour aboutissement l'homme moderne. Et un progrès biologique ne garantit pas un progrès moral : « Nous sommes dans une période stérile : le XVIII^e siècle, durant lequel la fièvre maligne du scepticisme s'est si violemment déclarée, a greffé l'incrédulité, comme un mal héréditaire, sur le XIX^e. L'intellect divin est voilé dans l'homme ; seul son cerveau animal raisonne (*philosophizes*) » (ID I, 1^o, 326/ IU, I, p. 247).

La nécessité présente de revenir sur une idée de la nature humaine que portaient d'anciens savoirs trouve là sa justification sans doute majeure. Comment envisager le dépassement de la seule nécessité biologique, si l'idée possible d'un tel dépassement n'était posée – n'avait été depuis longtemps posée –, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse ? « Est-il excessif de croire que l'homme devrait développer de nouveaux sens et entrer en contact plus étroit avec la nature ? La logique de l'évolution doit nous l'apprendre, si on la pousse jusqu'à ses conséquences légitimes. Si, quelque part, dans la ligne ascendante du végétal, ou de l'ascidie à l'homme le plus noble, une âme a été évoluée, douée de qualités intellectuelles, il ne peut pas être déraisonnable de déduire et de croire qu'une faculté de perception se développe également dans l'homme, lui permettant d'entrevoir des faits et des vérités au-delà de notre entendement ordinaire » (ID I, 1^o, p. 7-8).

Le transformisme darwinien n'est ainsi qu'une portion d'un processus bien plus vaste. De plus, la notion théosophique d'évolution recouvre des modalités multiples incluant des périodes de régression.

L'univers est pris dans de grands cycles qui lui impriment des phases ascendantes et des phases descendantes, se traduisant dans l'apogée et la chute

des civilisations, des empires, des peuples (ID I, 2° p. 6). Mais l'humanité qui suit ne commence pas au niveau de celle qui la précédait et elle bénéficie de certains acquis. Ce qui fait que malgré les phases de reflux, le cours général des cycles est tout de même ascendant (ID I, 1°, p. 92).

L'homme n'échappe pas à ces cycles. Encore faut-il distinguer : une involution de l'esprit dans la matière, l'évolution biologique étant l'aspect visible de cette involution dont on peut observer et penser le processus au niveau d'une plante par exemple (ID I, 1°, p. 223) ; une dégradation spirituelle et morale qui correspond à la phase d'éloignement de l'Origine et amène à l'oubli des connaissances antérieures, s'accompagnant dans l'époque moderne de la prétention à tout découvrir (ID I, 1°, pp. 316-318) ; une évolution d'ordre spirituel qui prolonge l'évolution biologique et inverse graduellement le rapport entre la matière et l'esprit (ID I, 1°, p. 224). L'homme peut envisager ainsi d'être « *physiquement spiritualisé* » « parmi les habitants de l'univers invisible » soumis également au même mouvement évolutif (ID I, 2°, p. 8), le reste de l'univers pouvant participer dans sa totalité à cette spiritualisation qui répond à un mouvement d'harmonie et de justice, « l'harmonie dans le monde physique et mathématique des sens [étant] la *Justice* dans le monde spirituel » (ID I, 2°, pp. 46-47).

En l'occurrence, le principal reproche qui est adressé à la théorie darwinienne de l'évolution est de n'avoir pas conscience de sa propre limitation : double limitation en ce qu'elle ne considère que l'évolution biologique du vivant – quand elle ne soumet pas l'évolution « psychique » à des déterminations physico-chimiques – ; en ce qu'elle n'inclut ni la matière ni l'esprit dans un processus évolutif universel qui est bien plutôt un accomplissement : « Les anciens étaient des philosophes conséquents en toutes choses. Ils enseignaient que chacun de ces mondes disparus ayant achevé son évolution physique, et atteint – par la naissance, la croissance, la maturité, la vieillesse et la mort – la fin de son cycle, était retourné à la forme primitive, subjective, d'un monde *spirituel* (...) De même que l'homme, et tout autre être qui l'habite, notre planète a son évolution spirituelle et physique. Né d'une *pensée* idéale impalpable, dans la Volonté créatrice de Celui dont nous ne savons rien, et que nous ne faisons que faiblement concevoir dans notre imagination, ce globe devint fluide et *semi-spirituel*, puis se condensant de plus en plus jusqu'à ce que son développement physique – la matière, démon tentateur – l'ait obligé à essayer ses propres

facultés créatrices. La *Matière* lança un défi à l'ESPRIT, et la terre eut, aussi, sa "chute". (...) Et cette malédiction durera jusqu'à ce que la plus petite particule sur la terre ait vécu sa vie, jusqu'à ce que chaque grain de poussière soit devenu, par transformation graduelle en évoluant, la partie constituante d'une "âme vivante", et jusqu'à ce que celle-ci remonte le long de l'arc cyclique, pour se dresser finalement – son propre *Méatatron* ou Esprit Rédempteur – au pied de l'échelon supérieur des mondes spirituels, comme il l'était à la première heure de son émanation. Au-delà, c'est le grand "Abîme", – le MYSTERE ! » (ID II, 2°, p. 86).

Autant relever ici qu'une philosophie « conséquente » étend le même principe structurel – l'analogie – à toutes les dimensions possibles ou imaginables de la réalité et que l'« inconséquence » de Darwin est celle de la science moderne : ne pas être pleinement analogiste.

Pouvoirs latents

Le développement de ses pouvoirs latents est une façon pour l'homme de participer consciemment à cet universel mouvement d'évolution et de dépasser sa nature présente : « Les buts de la Société sont variés. Elle invite ses membres à acquérir une connaissance intime de la loi naturelle, et plus particulièrement ses manifestations occultes (...) ayant hérité de la nature de la Cause inconnue mais tangible par sa propre création, l'homme doit (*must*) détenir en son être psychique, intérieur (*in his inner, psychological self*), à un moindre degré, ce pouvoir de création. Il s'efforcera donc de développer ses pouvoirs latents (*his latent powers*)²⁴⁵. » Il y a, de ce point de vue encore, refus des limitations : limitations par les dogmes et plus largement par les idées préconçues, limitations par l'idée que l'on a pu se faire de la nature humaine. Que les « manifestations occultes » de la « loi naturelle » se trouvent dans la même mention est significatif du fait que si rien n'est susceptible de se manifester sans répondre à des lois, celles-ci recouvrent des déploiements qui dépassent infiniment sans doute les définitions qui ont été jusqu'alors posées. Le développement de ces « pouvoirs latents » qui incluent toute la gamme des manifestations métapsychiques dont *Isis dévoilée* présente de multiples exemples, ne constitue ni une fin en soi, ni une transgression des lois naturelles : ce développement accompagne le degré spirituel de l'adepte et une connaissance plus étendue des lois qui gouvernent l'univers.

245. H.S. Olcott with H.P. Blavatsky, *The Theosophical Society. Its Origin, Plan and Aims...*, op. cit.

Il convient ici de voir de quelle façon les « pouvoirs latents » (*latent powers*) de l'homme peuvent se comprendre par rapport au « pouvoir de création » de la « Cause inconnue mais tangible » (*unknown but palpable Cause*) et par rapport à la « PUISSANTE FORCE de la VÉRITÉ » (*MIGHTY POWER of TRUTH*)²⁴⁶.

Que l'homme possède le « pouvoir de création à un moindre degré » invite à placer ses « pouvoirs latents » dans l'immédiate émanation du « pouvoir de création » de la « Cause inconnue mais tangible », laquelle, parce que « tangible » précisément, procéderait de la « PUISSANTE FORCE de la VÉRITÉ », toujours, à la fois, en acte et en puissance. La gradation serait alors la suivante : la VÉRITÉ, sa PUISSANTE FORCE, la Cause inconnue mais tangible, son pouvoir de création, l'être psychique, ses pouvoirs latents.

On comprendra d'autant mieux alors que l'homme doit passer par une réduction de ses particularismes pour développer les « pouvoirs latents » de son « être psychique » d'abord, accéder au « pouvoir de création » ensuite et retrouver la « PUISSANTE FORCE », enfin.

Est-ce à dire que les pouvoirs latents pourraient n'être que des pouvoirs perdus et leur développement un travail de conversion, auquel cas le progrès résiderait dans un mouvement de restauration après un mouvement de régression ? Ou bien cette restauration constituerait-elle un retour de la conscience sur elle-même, une expérience, incluant de façon effective le développement d'un certain potentiel au contact d'un réel à la fois spécifique et aléatoire, le mouvement aboutissant alors à une restauration enrichie constituant ainsi un progrès véritable ? Ces premiers textes théosophiques ne répondent pas clairement à cette problématique, ni à la question de savoir en quoi une restauration dans l'Absolu pourrait être enrichie par l'expérience et encore moins à celle concernant la finalité de cet infini progrès universel²⁴⁷. D'autres textes, ultérieurement, traiteront abondamment, sinon de façon convaincante, du sujet.

246. Nous avons rendu le même terme anglais, *power(s)*, par deux mots français différents : « pouvoir(s) », « force ». Il s'agit du même *creative power*, présent à un moindre degré dans l'homme (*in lesser degree*) que dans la « Cause » ; latent et devant éventuellement se manifester sous forme de « pouvoirs » (au pluriel) chez l'homme ; manifesté, manifestant et encore manifestable (*mighty*) pour ce qui concerne la « VÉRITÉ ». Une potentialité différenciée dans un cas, réalisée exceptionnellement chez certains thaumaturges ; un pouvoir effectif de création, pour l'autre ; une dynamique que traduit mieux le mot « force », nous semble-t-il, dans le dernier cas.

247. Le terme *Progress* ne se trouve noté ni dans l'index de l'édition originale d'*Isis dévoilée*, ni dans celui de l'édition originale de *La Doctrine secrète*. Les deux ont une entrée *Evolution*. Pour ce qui est de l'œuvre de Rudolf Steiner, le *Register zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe* établi par Emil Mötteli

Pour l'heure, l'époque entend par progrès non une restauration – même si la nostalgie d'une société unitaire, d'une « synthèse » est bien présente –, mais un dépassement pour un mieux et il est peu probable qu'en première écoute, les premiers théosophes aient entendu autre chose.

La notion de progrès a toutefois quelque chose de convenu autour de 1875. Bien que se confondant avec toutes les figures de l'évolution, qu'il s'agisse de la théorie de la nébuleuse de Kant et Laplace, du transformisme de Darwin ou Lamarck, de l'épigénèse remplaçant l'emboîtement des germes du siècle précédent ou de l'évolution embryonnaire de Haeckel, elle évoque davantage la poursuite d'un développement et des acquisitions dans tous les domaines du savoir, de la technique et du bien-être qu'une émancipation des esprits telle qu'on avait pu l'entendre moins d'un siècle auparavant.

De fait, l'ensemble des statuts de la Société théosophique va moins vers la notion de progrès que vers celle d'émancipation et cette dernière est moins une définition qu'un projet, c'est-à-dire un possible sans bornes. Il y a une fraternité possible, une légitimité possible de tous les savoirs, un développement de l'homme possible, une connaissance de la nature possible et rien ne relève ici du normatif.

La notion de progrès appartient bien, par contre, aux objectifs de la science, à l'accumulation des connaissances et au développement des biens matériels : elle implique pour la théosophie d'autres horizons que ceux de la sphère positiviste ou technique. Prônant la « Fraternité Universelle » et le développement des capacités humaines, la théosophie trouve écho dans les tendances émancipatrices du moment (socialismes utopiques, féminisme...). Et si la fraternité désigne tout naturellement d'abord les sphères religieuse et caritative, c'est pour immédiatement dépasser leurs restrictions par son caractère universel. La singularité du propos apparaît davantage comparée à des convictions religieuses qui déplorent une perte de leur autorité et ne peuvent rêver que de restauration. Impliquer ces convictions dans une perspective historique de transformation n'était pas nouveau dans les cercles intellectuels spécialisés. Les placer dans un processus de dégradation et de niveaux de vérités, et le faire en direction du grand public était plus remarquable. Toutefois, la question de fond est de savoir si l'évolution théosophique conçoit que du neuf puisse être produit

renvoie *Fortschritt* à *Entwicklung* dans les entrées secondaires avec *Darwinismus*, *Epigenesis*, *Evolution*, *Evolution – Devolution*, *Evolution – Involution*, *Periodizität*.

autrement que par la maturation du latent et s'ajouter à ce qui existe. La prise en charge graduelle de l'histoire montrera, dans une certaine mesure, que le neuf n'a pas forcément à s'ajouter et à s'inscrire dans un progrès ou dans une régression. Il pourra procéder de l'exercice du regard dans la réorganisation, au sein d'un grand récit, de configurations historiques troublées.

L'avant-garde

L'ambiguïté du discours théosophique ne tient pas seulement à une sorte de double vérité liée à la superposition de plusieurs cycles temporels, l'évolution pouvant signifier progrès à l'échelle terrestre et réintégration à celle des Pralayas. Cette ambiguïté réside aussi dans l'utilisation de l'idée d'émancipation politique sur un jeu de cycles cosmiques.

Ce que dit Olcott à propos des hermétistes du Moyen âge est à cet égard significatif. Après les néoplatoniciens, les hermétistes trouvent encore grâce aux yeux d'Olcott mais leurs convictions sont déjà des dogmes et ce sont des croyants. L'obturation spirituelle est désormais accomplie : « Les hermétistes du Moyen Age étaient tous néoplatoniciens, et ils tenaient d'eux leur doctrine. À maints égards nous leur ressemblons quoiqu'ils aient des dogmes à communiquer, que nous n'avons pas dans notre règlement ; et, bien plus, quoiqu'ils aient tous été des croyants (*believers*) en théosophie, alors que nous sommes, à deux ou trois exceptions près, simplement des investigateurs (*investigators*), entreprenant une tâche bien plus difficile que la leur, puisque nous n'avons pas à notre disposition des éléments constitués de croyance, mais devons les créer à notre usage (*we have no ready-made material for belief at our hand, but must create it for ourselves*)²⁴⁸. »

Ces réserves vis-à-vis de l'hermétisme placent la démarche théosophique dans les phases du processus moderne d'émancipation : le refus des préjugés implique le refus de croire et l'élaboration des instruments du savoir et des savoirs.

Il ne s'agit donc pas d'accepter sans vérification, des croyances pour lesquelles on éprouve une sympathie ou une proximité de conviction. En bons modernes, les théosophes veulent expérimenter, vérifier, prouver. S'il doit y avoir restitution, celle-ci ne doit ni répondre aux articles de foi ni emprunter les voies de la nostalgie mais elle doit s'attacher aux exigences

248. H.S. Olcott, *Inaugural Address...*, *op. cit.*

modernes de la pensée. À cette seule condition, le passé pourra offrir un avenir crédible.

C'est alors dans les termes les moins ambigus d'une émancipation politique teintée d'exaltation prophétique que s'engage l'existence et le travail de cette première assemblée : « Parce que je sens que nous sommes seulement l'avant-garde (*we are only the advance-guard*) (...) Parce que je vois autour de nous une multitude de gens de croyances différentes, adorant, dans la plus profonde ignorance, les faux-semblants et les superstitions dégénérées, attendant seulement que leur soient montrées l'audace et la malhonnêteté de leurs guides spirituels pour qu'ils leur demandent des comptes et commencent à penser par eux-mêmes (*to call them to account, and begin to think for themselves*). Parce que je sens, comme un théosophe sincère, que nous serons capables de donner à la science de telles évidences de la vérité de l'ancienne philosophie et de la capacité de compréhension de l'ancienne science que sa dérive vers l'athéisme sera arrêtée, et que nos chimistes, comme le dit Madame Blavatsky, "se mettront à travailler à l'étude d'un nouvel alphabet de la Science dans le giron de Mère Nature" (...) Je crois que le temps viendra où les hommes seront aussi honteux de s'être faits les avocats de l'athéisme sous toutes ses formes, comme, d'ici trente ans, ils le seront d'avoir été propriétaires d'un esclave ou d'avoir approuvé l'esclavage humain²⁴⁹. » Et l'exemple immédiatement évoqué par Olcott de la lutte récente contre l'esclavage montre qu'il ne s'agit pas seulement pour la pensée de faire retour sur elle-même et de se rendre libre de tutelle mais encore de traduire socialement le retour sur ce qu'on pourrait appeler un échec des Lumières : avoir confondu le passé avec les superstitions, le sens religieux et les dogmatismes ; avoir condamné le passé et le sens religieux sans pour autant avoir mis fin aux superstitions et aux dogmatismes ; enfin, avoir lié la science et le présent à un nouveau dogmatisme, l'athéisme, qui nie l'être au profit de la seule fonction comme le fait l'esclavage. On comprend ainsi que la dénonciation initiale s'adresse aux « guides spirituels » et n'évoque l'injustice sociale que comme une conséquence de l'image de l'homme et de l'univers que ces « guides » ont jusqu'alors donnée. Parce que la science a dépassé le point où elle était le nécessaire antidote de l'obscurantisme religieux pour devenir à son tour un dogmatisme de nature opposée, un obscurantisme athée, l'enjeu reste intact : face à l'ignorance, aux faux-semblants, aux superstitions, à la malhonnêteté, dénoncer, c'est commencer à penser par soi-même. Puis, pour

249. H.S. Olcott, *ibid.*

ne pas dépasser ce point médian où un obscurantisme peut se substituer à un autre, il faut faire de la vérité le fruit de la démonstration plutôt que du seul rejet du passé. Aussi bien, la rupture entre le passé et le présent n'étant en rien obligée, un « nouvel alphabet » pourrait traduire le grand livre de la nature.

Toutefois, il ne s'agit pas seulement de revenir sur un dévoiement pour retrouver un état harmonieux. En l'occurrence, cet état n'est pas à retrouver. Il y a une marche du temps qui, à l'échelle de l'action humaine, n'est en rien illusoire : « Nous sommes de notre époque, et déjà en avant de quelques enjambées, même si quelques journaux et pamphlétaires plus spécieux que véridiques nous ont déjà accusés d'être des réactionnaires qui se détournent de la lumière moderne (!) pour aller vers l'obscurité antique et médiévale ! Nous cherchons, nous interrogeons, ne rejetant rien sans raison, n'acceptant rien sans preuve : nous sommes des étudiants, pas des professeurs (*We are of our age, and yet some strides ahead of it, albeit some journals and pamphleteers more glib than truthful, have already charged us with being reactionists who turn from modern light (!) to mediaeval and ancient darkness ! We seek, inquire, reject nothing without cause, accept nothing without proof: we are students, not teachers*)²⁵⁰. » L'absence de préjugés dont se réclame la modernité se retourne ici contre elle et permet de juger qu'elle a failli à son projet et que le terme de « réactionnaire » ne convient pas lorsqu'il s'agit non de se tourner vers une restauration du passé pour refuser la modernité mais de reprendre la modernité au point où elle s'est égarée. De fait, il s'est produit quelque chose que les intentions de départ ne laissaient pas soupçonner. Une réaction intempestive à un état de fait abusif, sans que soit prise en compte la totalité du réel, a remplacé la domination d'une partie sur le tout par celle de la partie opposée. C'était seulement changer d'obscurantisme, de limitations, et de maîtres.

Cette avant-garde est à la fois réhabilitatrice, prospectrice et pédagogique. Un travail éducatif est mis en œuvre par un groupe d'hommes dont le projet est d'entraîner la communauté humaine dans un processus de connaissance. Sous la forme du savoir élaboré, ordonné et gardé, d'une mémoire constituée et constamment nourrie de savoirs seconds – une bibliothèque –, doit se dessiner la réorganisation des savoirs et du monde. C'est ce que précisent un des « premiers programmes » de la Société : « d – Chercher à obtenir la connaissance de toutes les lois de la

250. H.S. Olcott, *ibid.*

Nature et aider à la répandre, et surtout encourager l'étude des lois qui sont le plus mal connues par les peuples modernes, appelées pour cela Sciences occultes. Les superstitions populaires et le folklore, si fantastiques soient-ils, lorsqu'on les connaît à fond, peuvent faire découvrir des secrets de la Nature longtemps oubliés mais importants. La Société s'efforce donc d'étudier ces faits, dans l'espoir d'élargir le champ d'observation des sciences et de la philosophie. e – Réunir pour la Bibliothèque de la Société, et noter par écrit des informations correctes sur toutes les traditions philosophiques et les légendes anciennes ; et lorsque le Conseil en donnera l'autorisation, les répandre de toutes les façons possibles : par exemple, traduire et publier les ouvrages originaux de valeur, en tirer des extraits, les commenter ; les faire enseigner oralement par des personnes versées dans certains sujets d'étude. f – Aider à répandre l'éducation, libre de toute entrave sectaire, de toutes les façons possibles, dans les pays où cela est nécessaire²⁵¹. »

C'est le contexte qui permet, ici encore, de comprendre que la bibliothèque projetée n'est en rien réductible à ce que pourrait être la bibliothèque de n'importe quelle Société d'étude. La « dimension » de la bibliothèque théosophique est à la mesure des projets qui l'entourent : « connaissance de toutes les lois de la nature », « toutes les traditions philosophiques et les légendes anciennes », « toutes les façons possibles »... C'est peu dire que ce qui pourrait passer pour de la naïveté, appartient bien plutôt à l'ambition ou au rêve d'un savoir total. C'est la bibliothèque comme saisie du monde qui, prolongeant le « nouvel alphabet » tiré par la science du « giron de Mère Nature » et se dispensant, en retour, en éducation « libre de toute entrave sectaire », constitue le premier palier de la réintégration dans la Fraternité Universelle. Le scepticisme de Sinnett, bien des années après, n'en est que plus significatif : « On peut facilement discerner dans ce projet formidable le but encore imprécis de Madame Blavatsky : faire connaître au monde entier quelques idées sur la Doctrine Ésotérique, ou "Grande Sagesse" de l'Orient. On devine ce but à travers le programme trop ambitieux de ses nouveaux disciples, qui ne voulaient rien moins que réformer et guider toutes les actions en général – programme qui n'aurait

251. A.P. Sinnett, *La vie de Mme H.P. Blavatsky*, traduit de l'anglais par Mademoiselle Bruel, Paris, Éditions Adyar, 1920. (Première édition anglaise, 1886) p. 108. On peut lire dans le texte des statuts de mars 1879 : « Promouvoir de toutes les façons possibles, dans les pays où le besoin s'en fait sentir, la diffusion d'une éducation occidentale non-sectaire (*non-sectarian Western education*). » Cité dans, Grace F. Knoche, *Our Directives, A Study of the Evolution of the "Objects of the T.S"-From 1875 To 1891* [from *The Theosophical Forum*, October, 1947, reprinted December 22, 1994 on theos-@vnet.net by Alan E. Donant.]

guère pu être lancé sérieusement ailleurs qu'en Amérique, où l'immensité d'une entreprise ne refroidit pas le courage de ceux qui y prennent part, et ne leur semble pas ridicule²⁵². »

Un Conseil ayant pouvoir de direction, une Première Section constituée de membres dûment engagés dans un travail d'ordre intellectuel, moral et spirituel, c'est ainsi que se présentera la fine pointe de cette avant-garde : ses projets, quelles que soient les réserves émises par Sinnett, loin de se limiter à la discipline d'une édification personnelle, viseront à une tout autre dimension que laisse déjà voir cet engagement pratique de la Fraternité Universelle dans l'aide à « l'échange international des arts et des produits utiles²⁵³ ». C'est bien « le monde entier » qui est visé et la volonté de « réformer et guider toutes les actions en général. »

La Fraternité Universelle

L'idée de « Fraternité Universelle » sera la dernière à s'imposer dans les statuts et elle supplantera tous les autres *objects*.

La notion de vérité comme refus des particularismes doctrinaux s'était traduite concrètement par le refus de définir les composantes de l'humanité sur des critères distinctifs autres que l'exercice de la liberté de chacun dans la manifestation de ses mérites.

Le *Préambule* de 1875 notait déjà : « En considérant les titres des candidats à la qualité de membre, elle [la Société] ne reconnaît ni race, ni sexe, ni couleur, ni pays, ni croyance²⁵⁴... » La Cause originaire de tous ne devait se diversifier qu'en une palette de vertus nuancant la composition, par ailleurs plutôt hétérogène, de l'assemblée des théosophes.

En 1878, il n'est encore question que de constituer *une* Fraternité de l'Humanité, non *la* Fraternité, et encore moins d'œuvrer directement à la Fraternité Universelle : « Finalement, et en premier chef, aider à l'instauration d'une Fraternité de l'Humanité, à l'intérieur de laquelle tous les hommes bons et purs, quelle que soit leur race, pourront les uns les autres se reconnaître comme les effets égaux (sur cette planète) d'une unique Cause Incréée, Universelle, Infinie et Éternelle (*Finally, and chiefly, to aid in the institution of a Brotherhood of Humanity, wherein all good and pure*

252. A.P. Sinnett, *ibid.* p. 109.

253. A.P. Sinnett, *ibid.* p. 108.

254. *Preamble*, cité dans J. Ransom, *op. cit.*, p. 81.

men, of every race, shall recognize each other as the equal effects (upon this planet) of one Uncreate, Universal, Infinite, and Everlasting Cause)²⁵⁵. »

Il ne s'agit pas ici – ou pas seulement – d'une fraternité de commune nature et de compassion mais d'une fraternité d'un type particulier : confrérie non pas par référence horizontale illimitée mais restreinte aux « hommes bons et purs », en regard vertical vers la même Cause. Non pas la même condition ou le même sang mais la même dimension supérieure ; signification qui apparaîtra dans les statuts de février 1881 : « Buts de la Société : 1- Former le noyau d'une Fraternité Universelle de l'Humanité dont l'évidente valeur philanthropique doit être au-dessus de toute contestation, cependant que la signification ésotérique d'une union formée sur ce plan, est conçue par les Fondateurs, pour des raisons tirées d'une étude de la Philosophie Orientale, pour être d'une grande importance²⁵⁶. » Nettement distinguée de l'« évidente valeur philanthropique », c'est une autre forme de la Fraternité Universelle qui est présentée, en même temps mais sans « l'évidence » et pour d'autres « raisons ».

Comment ne pas observer l'en-tête des statuts de 1879 et celui des statuts de 1881 : « Société théosophique ou Fraternité Universelle », comme si cette dernière était déjà réalisée en tant que Société théosophique alors que le premier article qui suit appelle à sa formation²⁵⁷. Comme s'il s'agissait, peut-être et plutôt, d'inscrire cette Fraternité parmi les Fraternités historiques, à la suite des plus récentes : la « Fraternité de la Lumière » (*Brotherhood of Light*), la « Fraternité d'Eulis » (*Brotherhood of Eulis*), la « Fraternité de Luxor » (*Brotherhood of Luxor*)²⁵⁸, et – les dépassant dans leurs particularités et les annulant –, de placer la Société théosophique, à la dimension de l'Universel cette fois, sur ce plan, avec cette « signification ésotérique », avant de la présenter en tant qu'organisation.

Les trois formulations, « Fraternité de l'Humanité », « Fraternité Universelle », « Fraternité Universelle de l'Humanité » qui semblent

255. H.S. Olcott with H.P. Blavatsky, *The Theosophical Society. Its Origin, Plan and Aims...*, op. cit. (« of every race » est absent du texte rapporté par Josephine Ransom, op. cit. p. 105)

256. Cité dans, Grace F. Knoche, *Our Directives...*, op. cit.

257. *The Theosophical Society, or Universal Brotherhood...* 17th Décembre, 1879, in *The Theosophist*, vol. 1, n° 7, op. cit. *Rules of the Theosophical Society or Universal Brotherhood. An explanation of its Objects and Principles, revised in General Council at Bombay*, February 17, 1881, in *Supplement to The Theosophist*, vol. 2 n° 9, Bombay, June, 1881. Reprint 2 vol. Published by the Theosophical Society, Breach Candy.

258. J. Godwin, *The Theosophical Enlightenment...*, op. cit. pp. 220, 260, 199.

interchangeables au gré de la révision périodique des statuts portent des nuances importantes. « Fraternité de l'Humanité » peut désigner la « Fraternité de tous les hommes » pris dans la totalité de l'espèce ; il peut s'agir aussi de l' « abstraction » de ce qui fait l'humain en l'homme, surtout quand de cette « abstraction » sont peut-être exclus les hommes qui ne sont pas « bons et purs ». Moins sujette à restriction, la « Fraternité Universelle » peut tout autant relever de la rhétorique de « l'histoire universelle » ou de la « paix perpétuelle » que, dans une perspective plus spécifiquement théosophique, désigner effectivement un principe, animant bien au-delà des terres émergées, la totalité cosmique. Ce que confirmerait l'expression de « Fraternité Universelle de l'Humanité » laquelle, par la « Fraternité », évoquerait l'Humanité étendue à l'Univers, rappelant en cela « L'Homme Céleste (...) ou la Forme et l'Idée universelles, [qui] engendre Adam » (ID II, 1°, p. 309).

Et l'on comprend mieux que les objectifs de la Société se présentent sous la forme d'une disposition hiérarchique allant de la proximité de la Cause – la Fraternité –, au monde médian de la connaissance – religions, philosophies, sciences –, à celui apparemment plus “matériel” des « pouvoirs latents ». La distinction entre caractéristiques “héritées” – race, croyance, position sociale –, et qualifications méritoires, l'expression de ces dernières dépendant de l'atténuation des autres, montre que ces qualifications précèdent non de la personnalité mais de l'individualité, pour reprendre une distinction qui est faite par la théosophie²⁵⁹. C'est sur cette individualité que peut reposer la Fraternité puisqu'en tant qu'émanation de la Cause c'est elle qui porte encore le moins de limitations.

L'explication donnée par Olcott selon laquelle « l'élément de Fraternité qui devait entrer plus tard dans la composition de la Société n'était pas prévu » mais serait apparu « comme une nécessité et même comme la pierre d'angle de notre édifice », à l'usage en quelque sorte, la Société ayant étendu son influence et ses relations au monde oriental, ne permet guère de comprendre ni le passage du pragmatisme à la « pierre d'angle de notre édifice » – au point même que la « pierre d'angle » devienne synonyme de « Société théosophique », « Société théosophique ou Fraternité Universelle » –, ni « la signification ésotérique d'une union formée sur

259. « Ainsi, la Personnalité (*Personality*) comprend toutes les caractéristiques et tous les souvenirs d'une vie physique, alors que l'Individualité (*Individuality*) est l'Ego impérissable qui se réincarne et se vêt d'une personnalité après l'autre. » H.P. Blavatsky, *The Theosophical Glossary...*, op. cit., p. 252.

ce plan ». En fait, c'est de l'aspect « pratique » de la Fraternité dont parle Olcott, celui qui sera généralement retenu, mais la fin de son propos est à relever : « La Société théosophique a été une évolution et non une création délibérée – sur le plan visible tout au moins (*The Theosophical Society was an evolution, not – on the visible plane, – a planned creation*)²⁶⁰. » ; le « plan visible » renvoyant à celui, « invisible », de la « signification ésotérique ».

La Fraternité Universelle qui pourrait en première approche – « sur le plan visible » –, ne relever que du vœu pieux ou de l'abstraction, trouvera son crédit public dans sa mise en œuvre pratique. Même si la prééminence du principe sur les concrétisations est encore nette dans la façon, quelque peu désillusionnée, dont Sinnett, en 1886, rapporte les premières déclarations d'intention de la Société, l'« intuition spirituelle » tenant dans l'énoncé des statuts la première place, la lutte contre les particularismes apparaissant en second lieu comme la condition du développement de la Fraternité Universelle, cette dernière n'apparaît plus que dans les formes de l'« échange », c'est-à-dire du commerce mondial. En fait, Sinnett reprend une élaboration antérieure des statuts, ceux de Bénarès, présentés le 17 décembre 1879, publiés dans *The Theosophist* d'avril 1880²⁶¹ :

Le petit groupe d'amis qui organisa la nouvelle Société en 1875 se proposait un vaste ensemble de buts impossibles à atteindre. Ils sont énumérés comme suit dans un de leurs premiers programmes :

*a – Faire s'épanouir en l'homme ses intuitions spirituelles*²⁶².

b – S'opposer, et lutter, contre la bigoterie sous toutes ses formes, (après en avoir prouvé la nature irrationnelle par les recherches nécessaires), soit qu'il s'agisse de l'intolérance religieuse sectaire, ou de la croyance au miracle et au surnaturel.

*c – Créer un sentiment de fraternité entre les nations et aider l'échange international des arts et des produits utiles, par des avis, des informations, et la coopération avec tous les individus et les associations qui en sont dignes ; pourvu cependant que la Société n'accepte aucun bénéfice ni tant pour cent pour ses services*²⁶³.

260. H.S. Olcott, *À la découverte de l'occulte...*, op. cit., p. 123/ *Old Diary Leaves...*, op. cit., p. 121.

261. *The Theosophist*, vol. I, n° 7. *The Theosophical Society, or Universal Brotherhood...*, op. cit.

262. Dans une première présentation publique des statuts de la Société en date du 23 mars 1879 au Frarnji Cowasji Hall de Bombay, ce premier article ne mentionnait pas les « intuitions spirituelles » de l'homme mais « sa croyance qu'il a une âme et l'Univers un Dieu. » Grace F. Knoche, *Our Directives...*, op. cit.

263. A.P. Sinnett, *La vie de Mme H.P. Blavatsky...*, op. cit., p. 108.

Cette Fraternité Universelle qui ne se présente pas clairement de façon immédiate dans les premières préoccupations théosophiques semble d'abord comme détachée des autres propositions contenues dans les statuts, sans véritable lien avec elles. En effet, rien n'empêchait de mener des recherches « psychiques » ou de promouvoir l'étude des textes anciens, indépendamment d'un engagement de cet ordre. Et c'est bien ce qui se fait par ailleurs, au même moment. Toutefois, cette « Fraternité de l'Humanité » (*Brotherhood of Humanity*) apparaît comme procédant de l'idée générique d'Humanité, « coiffant » – « *-hood* », ce qui coiffe, le capuchon –, une multiplicité nationale, sexuelle, raciale, géographique, religieuse, sociale. « L'Homme céleste (...) ou la Forme et l'Idée universelles, [qui] engendre Adam », l'Humanité, la Fraternité « coiffant » la multiplicité, désignent à la pratique de la solidarité qui peut être conjoncturelle, une essence commune, un immémorial passant les lignées antérieures et la seule conscience d'une temporalité. Mais cette temporalité des lignées n'est pas encore l'histoire et l'a-temporalité de « L'Homme céleste » semble n'avoir pour projection et exercice qu'une Fraternité au présent. C'est cette force du présent – l'humanité vivante des hommes, là, présents –, son urgence, qui fait que cette « Fraternité de l'Humanité » passe inaperçue tant dans son rapport à « L'Homme céleste » que dans sa fonction de « palier » philosophique du grand récit, idée régulatrice et projet, pour se traduire en initiatives pratiques, localisées, toujours multipliées, dont les théosophes tiendront un répertoire toujours réactualisé, attestant du développement de leur mouvement et de l'assise de leurs institutions²⁶⁴.

Mais il y a plus : en termes bouddhiques, c'est la Fraternité qui fait basculer la théosophie de la perspective de l'*arhat*, préoccupé par sa propre libération, à celle du *bodddhisatva* liant sa propre libération à celle des autres hommes ; ou, pour prendre d'autres références qui seront aussi celles de la théosophie, les lignées néoplatonicienne et gnostique, par la mise en avant de la Fraternité, font place au salut de type chrétien impliquant le souci du prochain, la prise en charge du monde et l'entrée dans l'histoire.

264. Écoles, collèges, crèches, dispensaires médicaux (utilisant parfois des médicaments homéopathiques), associations de lutte contre la famine, ligues contre la vaccination et la vivisection, promotion de l'espéranto, banques, aides aux mouvements féministes, sociétés de promotion du végétarisme, de la crémation ... On trouvera une liste impressionnante (et incomplète) des initiatives théosophiques entre 1879 et 1937 dans J. Ransom, *op. cit.*, pp. 554-559. Voir aussi, R. Guénon, *Le Théosophisme...*, *op. cit.*, chapitre XXVI.

Le sujet, le secret

Il y a un dilemme dans la situation de cette avant-garde prise entre sa présence dans la Fraternité Universelle visible, en construction, c'est-à-dire au monde, et son propre travail d'émancipation qui ne peut se faire qu'en retrait, par le détachement le plus avancé. Les initiatives publiques de la Société théosophique, d'une part, et les nécessités imposées par un travail particulier ne pouvant s'effectuer que dans le cadre d'un groupe restreint, d'autre part, vont bientôt apparaître comme difficilement conciliables et déterminer le passage de l'ouverture initiale au secret.

En 1875, Olcott déclare : « Il y a eu des sociétés secrètes politiques, commerciales et industrielles, et des sociétés de Francs-maçons avec leurs ramifications, mais même dans le secret, elles n'ont pas essayé d'accomplir le travail qui se trouve devant nous et que nous ferons au grand jour²⁶⁵. » En 1878, il doit revenir sur cette déclaration : « Au début [la Société] était une organisation ouverte, mais plus tard, elle fut réorganisée sur le principe du secret, l'expérience ayant démontré qu'un tel changement était judicieux²⁶⁶. »

Rapportant les « phénomènes » qui s'étaient produits au cours de l'une de ses conférences sur le Canon des Proportions et les réactions diverses des membres de l'auditoire, Felt avait noté dans une lettre du 19 juin 1878, au *London Spiritualist* : « Si on avait douté jusqu'alors de l'utilité des degrés dans la Société, on en aurait vu à ce moment la nécessité absolue (...)»²⁶⁷. » En fait, il semble que les indiscretions de Sotheran furent déterminantes dans la décision d'instaurer le secret sur les activités internes de la Société²⁶⁸.

Les indications contenues dans l'article XI des statuts de 1879 concernant l'organisation de la Société en trois sections préciseront et déplaceront les directives qui avaient été données en 1878. Les exigences qui conditionnaient l'entrée dans la Première Section sont maintenant celles de la Seconde Section et la Première Section est « exclusivement composée d'experts ou d'initiés (*proficients or initiates*) en Science et Philosophie

265. H.S. Olcott, *Inaugural Address...*, *op. cit.*

266. Cf. J. Ransom, *op. cit.*, pp. 83-84 H.S. Olcott with H.P. Blavatsky, *The Theosophical Society. Its Origin, Plan and Aims...*, *op. cit.*

267. Cf. J. Ransom, *op. cit.*, pp. 83-84 Lettre citée dans H.S. Olcott, *À la découverte de l'occulte...*, *op. cit.* p. 133. Voir également : pp. 146-147.

268. Cf. J. Ransom, *op. cit.*, pp. 83-84.

Ésotérique²⁶⁹ ». Avant que soit abordé le statut probatoire de la Troisième Section, il est précisé que le mode d'administration des sections supérieures n'a pas à figurer dans un règlement public. Dès la section probatoire les membres sont tenus au secret, en particulier pour ce qui concerne les travaux en rapport avec les sciences occultes.

Sur ce sujet, la seule modification notable dans les statuts de 1881 concerne l'exigence de secret portant non plus sur les « expériences en sciences occultes » dont la mention disparaît mais sur des informations en relations avec « le légitime travail philosophique ou les recherches de la Société (...)»²⁷⁰ ».

L'instauration de ces degrés à l'intérieur de la Société et les conditions de l'accès au degré le plus haut visent, dans la pratique du détachement, à l'abandon des particularismes qui font obstacle au développement projeté : « La totalité de ses membres est divisée en trois Sections, et chaque Section en trois Degrés (...) Pour être admis au plus haut degré, de la première section, le théosophe doit être devenu libre de tout penchant en direction de quelque forme de religion de préférence à une autre. Il doit être libre de toutes les obligations exigeantes vis-à-vis de la société, de la politique et de la famille. Il doit être prêt à donner sa vie, si nécessaire, pour le bien de l'Humanité, et celui d'un de ses Frères quelle que soit sa race, la couleur de sa peau ou l'expression de sa foi²⁷¹. » Le détachement vis-à-vis d'appartenances présentes qui présupposent tout autant la reconnaissance d'un passé qu'un engagement pour l'avenir, marque une autre relation au temps, une relation de disponibilité qui fait de l'histoire le temps d'une forme de philanthropie transitoire.

La Société théosophique met donc le sujet au sommet de son architecture. Mais quel sujet ? Quoi qu'elle dise de l'« ouverture » des Mystères ou de la nécessité de « démocratiser » l'occulte et quoiqu'elle se présente de façon publique suivant les voies modernes de la publicité journalistique, comme tous les grands récits, le grand récit théosophique fait du sujet émancipé du collectif, la pièce première de sa légitimité, un sujet qui n'est pas l'homme du quotidien mais l'homme passé par le secret, engagé dans

269. H.S. Olcott with H.P.Blavatsky, *The Theosophical Society. Its Origin, Plan and Aims...*, op. cit. *The Theosophical Society, or Universal Brotherhood...*, in *The Theosophist*, vol. 1, n° 7,... op. cit.

270. *Rules of the Theosophical Society or Universal Brotherhood...*, February 17, 1881, in *Supplement to The Theosophist*, vol. 2, n° 9 ...,op. cit.

271. H.S. Olcott with H.P.Blavatsky, *The Theosophical Society. Its Origin, Plan and Aims...*, op. cit.

un mode spécifique d'existence où d'autres liens se tissent par la compréhension des lois de l'univers et de la destinée. À terme, c'est la participation à la société des Maîtres œuvrant au sein de la « Grande Loge Blanche » qui place « l'avant-garde » dans la perspective d'une transformation de la nature humaine.

Comment concilier cette Fraternité Universelle avec l'idée d'une avant-garde, c'est-à-dire d'un égalitarisme de droit avec un élitisme de fait passé par le sas du secret ?

La Fraternité Universelle, à la fois fraternité pratique, idée régulatrice et modèle – « l'Homme céleste » –, est une conception non pas statique ou fusionnelle mais dynamique, tirée vers la réalisation toujours en progrès de son projet. L'utilisation du terme d'avant-garde est lui-même significatif d'une modernité pour laquelle le projet ne reconnaît jamais l'institution qu'il peut générer comme si, dans le secret, la Fraternité idéale s'éloignait de la Fraternité pratique et l'homme transitoire des hommes spécifiés. Cette distension laissant derrière elle des réalisations, impose le constat d'une disjonction entre théosophie et Société théosophique. Constat ne pouvant se justifier que par la notion de Mouvement théosophique : l'histoire est en train de se faire dans un grand récit toujours en cours de constitution.

La théosophie n'échappera toutefois pas sur cette question, à la problématique de la disparité des conditions et des situations. Pour le présent, elle répond aux inégalités individuelles en mettant en avant pour chacun le jeu des nécessités et des possibles et l'image d'un flux : l'univers est en évolution. Au-delà de l'avant-garde présente, il y a une autre avant-garde, en l'occurrence la société des Maîtres et toute situation voit l'avant-garde de la future scène. Somme toute, la disparité des conditions trouve dans le courant massif de l'histoire, l'assurance pour chacun de son appartenance à une avant-garde : on ouvre toujours le chemin à quelqu'un, quelqu'un nous ouvre toujours le chemin. L'image qui peut valoir dans la généralité, ne trouvera quelque crédibilité individuelle qu'avec l'adoption de l'idée de réincarnation, c'est-à-dire la possibilité de comprendre une situation, de l'améliorer, voire d'en changer. Elle vaudra moins lorsqu'il s'agira d'ordonner la hiérarchie des peuples dans les flux et les reflux de l'histoire.

1879, n° 1 du *Theosophist*

En 1878, H.P.B. et Olcott quittent l'Amérique pour l'Inde. En 1879, paraît le premier numéro du *Theosophist*. Quatre articles, à la suite l'un de l'autre, de la plume de H.P.B., dans ces circonstances et par leur contenu font figure de manifeste²⁷². « Qu'est-ce que la théosophie ? », « Que sont les théosophes ? », « Le sens (*drift*) du spiritisme occidental », « Antiquité des Védas », semblent clore une époque et poser des fondements qui jusqu'alors ne l'avaient pas toujours été explicitement.

Qu'est-ce que la théosophie ?

Le premier article s'ouvre sur le rejet de la définition que le dictionnaire de Webster donne de la théosophie : « Relations présumées avec Dieu et les esprits supérieurs, et obtention en résultant d'une connaissance supra-humaine, par des *procédés physiques*, comme par les opérations théurgiques de quelques anciens platoniciens, ou par les *procédés chimiques* des philosophes du feu Allemands » (p. 39). Cette définition qui a peut-être été celle qui a déterminé le choix initial du mot théosophie et inspiré les premières déclarations d'Olcott à propos des expériences de Felt est jugée indigne de qualifier les idées d'Ammonius Saccas, de Plotin, Jamblique, Porphyre ou Proclus : « Imputer à ceux que leurs contemporains aussi bien que la postérité nommaient *theodidaktoi*, enseignés d'un dieu, l'intention de développer leurs perceptions psychiques, spirituelles, par des "procédés physiques", revient à les décrire comme des matérialistes » (p. 39).

La définition donnée par Thomas Vaughan au XVII^e siècle est préférée : une inspiration propre (*an inspiration of his own for its basis*), non une révélation, met la théosophie à l'origine de toute pensée fondatrice qu'elle soit religieuse ou philosophique.

Or, la définition de Webster donnée par l'article est incomplète. Le texte de Webster ajoute : « C'est aussi, une connaissance directe de Dieu, à distinguer d'une connaissance révélée, supposée être atteinte par une illumination extraordinaire ; plus particulièrement, une pénétration directe (*a*

272. *What is Theosophy ? - What are the Theosophists ? - The drift of Western Spiritualism. - Antiquity of the Vedas*, in *The Theosophist*, vol. 1, n°1, Bombay, October, 1879. Reprint 2 vol. Published by the Theosophical Society, Breach Candy, pp. 2-9. Les références que nous donnons sont celles correspondant à la pagination des articles tels qu'ils ont été publiés dans, H.P. Blavatsky, *Theosophical articles*, Reprinted from *Original Sources*, The Theosophy CO. Los Angeles, 1981. Vol. I pour le premier et le second articles, vol. II pour le troisième, vol. III pour le dernier.

direct insight) des opérations de l'esprit divin et des relations intérieures à la nature divine²⁷³. »

Autrement dit : la rupture avec Felt et avec les premières orientations expérimentales de la Société théosophique est consommée. La chose est d'autant plus affirmée que la fin de l'article met à distance la médiumnité spontanée et la théurgie : la théosophie est à la médiumnité spontanée, naturelle (*natural, uncultivated mediumship*) ce que la connaissance d'un Tyndall est à celle d'un écolier en physique. La théosophie « développe en l'homme une vision directe des choses (*a direct beholding*) ; ce que Schelling dénomme “une réalisation de l'identité du sujet et de l'objet en l'individu” ; de sorte que sous l'influence et le savoir d'*hyponia* l'homme pense les pensées divines, voit (*views*) toutes choses comme elles sont réellement, et, finalement, “devient réceptif à l'Âme du Monde”, pour utiliser une des plus fines expressions d'Emerson » (p. 46).

Cette philosophie de la nature permet tout autant de connaître l'homme intérieur que de pratiquer les arts et les sciences sacrés mais la théurgie est repoussée à cause des risques qu'elle porte de laisser libre cours aux « forces sombres, mauvaises qui se tapissent autour des humains (*the evil, dark powers which lurk around humanity*) » (p. 46).

« La théurgie pratique ou “magie cérémonielle”, à laquelle le clergé catholique romain a eu si souvent recours pour ses exorcismes, était écartée (*discarded*) par les théosophes. C'est Jamblique seul qui, s'imposant aux autres Éclectiques, ajouta à la théosophie la doctrine de la théurgie » (p. 46). L'alchimie « qui a été pour beaucoup une philosophie spirituelle tout autant qu'une science physique, appartenait aux enseignements de l'école théosophique ». Philosophie et science, elle échappe au rejet : « La pureté de l'acte et de la pensée peut seule nous élever à une relation “avec les dieux” et nous permettre d'atteindre le but que nous recherchons » (p. 46).

Avec le refus de la théurgie et la désignation de Jamblique, c'est l'Égypte de Felt qui est visée. Ce choix sort la théosophie de l'orbe des expérimentations et des « phénomènes » pour la placer sur celle, supérieure, de la discipline spirituelle. Il y a là une option précise qui est celle du niveau spirituel et des modalités correspondantes de la conscience. Le rapprochement de la théurgie qui peut susciter la manifestation de puissances

273. Cité dans, J.A. Santucci, « Does Theosophy exist in the Theosophical Society ? », in *Ésotérisme, gnoses & Imaginaires symboliques...*, op. cit., p. 474.

inattendues et de la médiumnité spontanée, pose le singulier problème du dévoiement spirituel et en premier lieu celui du dévoiement de l'émancipation : si certaines pratiques offrent en théorie à chacun la possibilité de passer les hiérarchies religieuses et les limitations posées par la science dans un rapport direct aux sphères supérieures ou présumées telles, ce rapport est loin de se faire toujours en pleine conscience. Cette apparente émancipation implique le plus souvent une ignorance ou une démission du sujet par rapport à lui-même : une dépossession de soi au risque d'une possession de soi montre que c'est l'instance de décision qui est ici aliénée et c'est ce que refuse la théosophie.

La figure et le travail d'Ammonius Saccas vont être donnés en exemple. Ammonius Saccas qui a été le maître de Plotin, permet de faire le lien entre la Grèce et l'Inde où il est censé s'être rendu et d'où il aurait rapporté son enseignement. La dette de l'Occident vis-à-vis de l'Inde sera encore mentionnée par la suite. L'organisation des théosophes d'Alexandrie était inspirée des anciens Mystères : « (...) leurs règles étaient copiées sur celles des anciens Mystères d'Orphée, qui, selon Hérodote, les avait rapportées de l'Inde. » C'est donc la transmission de la théosophie qui est soulignée et il y a, autour d'Ammonius Saccas, le déploiement le plus complet de ce qui peut en provenir : l'amour de la vérité (*Philalethians*) ; l'interprétation analogique des légendes, des mythes et des Mystères comme expériences de l'âme (*Analogists*) ; la réconciliation de tous, sectes, peuples et nations, dans la croyance en une Force universelle garante des lois de l'univers ; l'existence d'un système premier, au début des temps partout identique (*a primitive system of Theosophy, which at the beginning was essentially alike in all countries*), permettant de dépasser les querelles, de ramener les anciennes religions graduellement corrompues et obscurcies à l'unité des purs principes philosophiques (*pure philosophical principles*) ; les systèmes bouddhistes, védantins ou zoroastriens étant en conséquence enseignés en même temps que toutes les philosophies de la Grèce, ainsi que les principes bouddhistes et indiens de respect familial, d'affection fraternelle et de compassion pour l'ensemble des hommes et jusqu'aux animaux. Tout en insistant sur la nécessité morale pour chaque peuple de vivre en accord avec les lois de son propre pays, c'est l'exaltation des esprits par la recherche et la contemplation de l'unique Vérité Absolue (*the one Absolute Truth*) qui est encouragée, le but ultime étant d'« extraire des enseignements religieux variés (*to extract from the various religious teachings*), comme d'un

instrument à plusieurs cordes, une pleine et harmonieuse mélodie qui trouverait écho dans chaque cœur épris de vérité » (p. 40).

La théosophie est définie comme la « *Religion-Sagesse* archaïque » (*archaic Wisdom-Religion*), « la doctrine ésotérique jadis connue dans chaque ancien pays ayant titre de civilisation (*having claims to civilization*) » (p. 41). C'est le schéma progressiste qui est ici récusé : archaïque n'est pas primitif et le processus suivi par les civilisations est non d'évolution mais de dégradation. Le « système premier » ne peut désormais être appréhendé que de façon médiate : par l'interprétation analogique, par l'harmonisation (*harmonious melody*) des enseignements religieux, celle-ci devant être comprise comme une « extraction » de l'essence première bien plus que comme l'établissement d'un *corpus* de croyances ; perception au travers des noms singuliers et des différences manifestes d'une identité commune indéfinissable au-delà des types : « Cette "Sagesse" tous les anciens écrits nous la montrent comme une émanation du divin Principe ; et cela se comprend clairement figuré (*typified*) sous les noms du Bouddha indien, du Nebo babylonien, du Thoth de Memphis, de l'Hermès de Grèce ; sous les appellations aussi de quelques déesses : Métis, Neitha, Athéna, la *Sophia* gnostique, et enfin les Védas dont le nom vient du mot "savoir". Sous cette désignation, tous les anciens philosophes de l'Est et de l'Ouest, les hiérophantes de la vieille Égypte, le Rishis de l'Aryavarta, les *Theodidaktoi* de Grèce plaçaient le savoir des choses occultes et d'essence divine » (p. 41) Cette Sagesse était ensuite transmise sous l'enveloppe protectrice (*the vehicle, the outward shell*) des Mystères.

Le même jeu d'équivalences traduit l'Essence Absolue (*the Absolute Essence*) : « Le *Div* populaire des nations aryennes était identique (*identical*) avec le *Iao* des Chaldéens », avec le Jupiter des Romains, avec le *Jahve* des Samaritains... Au-delà, qu'il s'agisse du Védanta, de la kabbale ou du pythagorisme, la fin est identique (*it will lead to one and the same result*) : « la Monade Première (...) se retire dans les ténèbres, (...) elle-même Ténèbre (*itself Darkness*) pour l'intelligence humaine (...) nous pouvons en retrouver l'idée dans toute son intégrité dans les systèmes philosophiques de Leibniz et de Spinoza » (p. 42). Le point est important : non seulement l'approche de cette « idée » peut se faire par une opération de l'esprit qui ne relève pas de la transmission religieuse ou initiatique des Mystères, mais elle peut se faire par une façon de penser, la philosophie, qui, sous la forme des grands systèmes tend à se substituer aux visions religieuses de

l'univers, autrement dit, engage la conscience dans le processus d'historicisation. Ce processus est si fortement présent que la proximité essentielle de ces systèmes ne peut s'expliquer que par l'action même de la théosophie s'exerçant sur la réflexion des philosophes. La théosophie est ici conçue comme une entité intervenant dans l'histoire et consacrant un autre mode de transmission et d'investigation, celui du penser conceptuel : « Chacune de ces conceptions peut amener à la pure et absolue théosophie – cette théosophie qui porta (*prompted*) des hommes comme Hegel, Fichte et Spinoza à reprendre (*take up*) les travaux des vieux philosophes grecs et à spéculer sur la Substance Une (*the One Substance*) – la Dèité, le *Divin Tout* (*the Divine All*) procédant (*proceeding from*) de la Sagesse Divine (*Divine Wisdom*) – incompréhensible, inconnue, et *innommée* (*unnamed*) – quelle que soit la philosophie religieuse ancienne ou moderne, à l'exception du christianisme et du mahométisme » (p. 42).

Quoique le terme de philosophie ne soit pas toujours utilisé dans les écrits théosophiques du moment avec la même rigueur qu'il peut l'être par les philosophes, il est significatif de la prise en compte du mode de penser conceptuel. Ainsi, une question qui pourrait relever d'un autre type d'argumentation, celle de « la transmigration (évolution) ou suite de changements en l'âme », peut « être défendue et expliquée sur des principes strictement philosophiques ; et en faisant seulement une distinction entre *Paramâtma* (l'âme suprême, transcendente) et *Jivâtma* (l'âme consciente, animale) des Védantins » (p. 43).

Entre les néoplatoniciens et la Société théosophique commencent ainsi à apparaître les « maillons » d'une « chaîne » qui n'est plus seulement celle des initiés, s'effaçant avec les représentants de l'hermétisme au moyen âge. C'est la pensée moderne qui commence à prendre sens et avec elle l'histoire et la pensée de l'histoire, laquelle se précise non plus seulement comme cadre de moments exceptionnels et par là porteurs de signes – le mesmérisme et la vague spirite – mais comme durée pleine, constituée et constitutive, objet de la médiation de « *Theosophia* » : « Par cette intuition supérieure acquise par *Theosophia* – ou savoir de Dieu (*God-knowledge*), qui amenait (*carried*) l'esprit (*mind*) du monde de la forme dans celui de l'esprit (*spirit*) dépourvu de forme, il a été quelquefois permis à l'homme dans tous les âges et toutes les contrées de percevoir les choses du monde intérieur ou invisible » (p. 43). Les diverses écoles spirituelles, bien que variées dans leurs manifestations, atteignent des états qui sont identiques

en nature. « La recherche du “soi” divin de l’homme, si souvent et de façon si erronée, interprétée comme communion individuelle avec un Dieu personnel, était le but de chacune des mystiques et la croyance en cette possibilité semble avoir été contemporaine de la genèse de l’humanité, chaque peuple lui donnant un autre nom » (p. 43). Il n’est pas jusqu’à la « chaîne des initiés » qui ne puisse bénéficier d’un prolongement par l’émergence de la durée historique : « (...) les Yogis de Patanjali et, suivant leurs traces (*following in their steps*), Plotin, Porphyre et d’autres néo-platoniciens, soutinrent que dans leurs heures d’extase, ils furent unis à, ou plutôt devinrent comme un avec Dieu, à plusieurs reprises au cours de leur vie » (p. 45). Leurs disciples grecs, la suite des extatiques chrétiens et finalement les deux derniers « contemplatifs » (*God-seeing*) de ces derniers siècles, Boehme et Swedenborg, auraient dû attirer l’attention et susciter le questionnement philosophique des hommes de science bien davantage que le phénoménalisme spirite, selon l’auteur de l’article. S’entrecroisent ainsi dans la période moderne, la lignée « contemplative » des « extatiques chrétiens », de Boehme, de Swedenborg et la lignée philosophique constituée par Leibniz, Spinoza, Hegel, Fichte, Schelling.

Que l’accent final de l’article soit mis sur l’absence de textes fondateurs – ni Zoroastre, ni Bouddha, ni Orphée, ni Pythagore, ni Confucius, ni Socrate, ni Ammonius Saccas n’ont rien écrit (p. 45) –, et sur l’influence silencieuse exercée par les adeptes de la théosophie sur la philosophie (*they have still exercised a silent influence upon philosophy*), les idées donnant, lorsque les temps sont mûrs, de nouvelles directions à la pensée humaine, permet de percevoir de quelle manière s’organisent les liens de *Theosophia* et de l’histoire. Qu’à ce propos soit citée *The Royal Masonic Cyclopaedia*, de Mackenzie, qui est « lui-même un mystique et un théosophe » (p. 47) est-il précisé, permet, même si par ailleurs la maçonnerie moderne est critiquée, de dire plusieurs choses : – Ce n’est pas l’appartenance maçonnique de Felt qui a été repoussée mais une forme de pratique théurgique qui ne pouvait sortir la Société théosophique de l’ornière des « phénomènes » ; – L’absence de textes sacrés n’exclut ni la filiation, ni la tradition, ni même l’existence d’une institution qui crée les conditions de la survenue et de l’élaboration des idées ; – Ce sont les idées qui gouvernent le monde, ces idées s’actualisent et il est possible de les recevoir ; – *Theosophia* interfère alors avec le temps de l’histoire.

La filiation historique a été interrompue par les persécutions de l'Église catholique et « depuis les jours des philosophes du feu, ils [les théosophes] n'ont jamais pu se constituer en sociétés ». Il était donc temps, dans le présent siècle, en 1875, que se forme la Société théosophique qui fait l'objet de l'article suivant, explicitement dissociée de la théosophie.

Que sont les théosophes ?

Le second texte s'ouvre sur un inventaire des jugements qui sont portés sur la Société théosophique : « Au-delà de ce vacarme d'opinions, un fait apparaît évident – la Société, ses membres et leurs vues sont estimés d'une importance suffisante pour être mis en question et critiqués (...) » (p. 48). Ce qui apparaît dans cette suite, c'est l'abondance et la diversité des qualifications dénotant la difficulté, voire l'impossibilité de saisir la Société en tant qu'ensemble cohérent. Autrement dit, ce qui manque aux détracteurs de la Société, ce n'est pas la perception de certains de ses aspects plus ou moins exacts mais bien plutôt le cadre de compréhension dans lequel ces divers aspects pourraient prendre place, se nuancer, voire s'annuler. L'erreur la plus grossière que l'article va s'efforcer de dénoncer est la confusion entre théosophie et Société théosophique qui sous-tend nombre de critiques. Or, la Société théosophique se présente comme une médiation entre l'humanité et la théosophie. D'où un certain nombre d'options singulières, d'opportunités, qui lui paraissent susceptibles de rendre compte de la théosophie, sans qu'il puisse y avoir pour autant la moindre identification entre ces options et la nature même de la théosophie.

Ainsi, son « alliance » avec l'Ârya Samâj et les bouddhistes de Ceylan, son installation en Inde, tiennent au fait que « la terre sacrée de l'ancien Âryavarta », quel que soit l'état de l'Inde actuelle (*poor shadow-modern India*), est la plus ancienne des civilisations et des sagesse ésotériques : « Considérant ce pays, ainsi que nous le faisons, comme la pépinière prolifique d'où proviennent (*proceeded*) tous les systèmes philosophiques subséquents (...) une partie de notre Société est venue pour étudier son ancienne sagesse et demander à partager ses exceptionnels secrets » (p. 49). Ce qui ne signifie pas que l'Inde ancienne soit toute de spiritualité ; elle semble aussi avoir de longue date exprimé toutes les inflexions de la pensée : « De Kapila à James Mill en passant par Épicure, de Patanjali à Jacob Böhme en passant par Plotin, la ligne d'une transmission

philosophique (*philosophical heredity*) peut être tracée comme le cours d'une rivière à travers un paysage » (p. 49).

De plus, « c'est en Orient, et spécialement en Inde, que la clé des phénomènes “surnaturels” allégués par les Spirités doit être recherchée (...) » Et citant le *Pioneer* d'Allahabad : « (...) parmi les “sages” de l'Orient (...) pourraient être découvertes à un plus haut degré que parmi les habitants de l'Ouest plus modernisés des traces de ces particularités personnelles (...) » (p. 49) qui déterminent de possibles phénomènes.

La tâche la plus importante pour la Société théosophique est de « raviver le travail d'Ammonius Saccas et de faire en sorte que les différentes nations se souviennent qu'elles sont les enfants d'une “même mère” » (p. 50).

Le comportement des théosophes n'est ici pas différent de celui des scientifiques pour lesquels mener une recherche n'implique aucune affirmation définitive. Et la théosophie elle-même, tout comme la science dans son domaine, est présentée comme cette activité de recherche, indépendante des contenus sur lesquels elle s'exerce, pur mode de connaissance : « La Société, en tant qu'organisme (*body*), n'a pas de croyance, car les croyances ne sont rien que les enveloppes extérieures (*shells*) de la connaissance spirituelle ; et la théosophie, dans son accomplissement, est la connaissance spirituelle elle-même, l'essence même de l'investigation philosophique et portant sur le divin (*theistic*). Représentante visible de la théosophie Universelle, elle n'a pas à être plus sectaire qu'une Société de Géographie (...) N'ayant pas de croyance établie, notre Société est tout à fait prête à donner et à recevoir, à étudier et à enseigner (...) Elle est prête à accepter chacun des résultats revendiqué par les écoles et les systèmes précédents pour autant qu'il puisse être logiquement et expérimentalement démontré » (p. 50).

La multiplicité des opinions de ses membres n'est pas déplorée par la Société mais au contraire encouragée et vécue comme l'expression d'une force. D'où l'accent mis sur l'indépendance de la pensée, sur la nécessité de savoir sortir de ses limites propres (*mere passive and credulous acceptance*) ou imposées (*enforced dogma*), qu'il s'agisse de sectarisme bigot ou d'athéisme ; et la définition du théosophe comme « chercheur de l'éternelle vérité par “une inspiration qui lui soit propre” pour résoudre les problèmes universels » (p. 52) pourrait aussi bien convenir au savant.

Cette façon de placer l'expérience du sujet au centre de l'expérience spirituelle amène la théosophie à faire une distinction entre « livres inspirés » et « livres révélés », c'est-à-dire entre connaissance directe et connaissance donnée, et ainsi, à accorder la préférence à la « lecture » directe du « Livre de la Nature » : « Pour le lire et le comprendre correctement, les pouvoirs innés de l'âme doivent être hautement développés. Les lois idéelles peuvent être perçues par la seule faculté intuitive. Elles sont au-delà du domaine de l'argument et de la dialectique, et personne ne peut les comprendre ou exactement les apprécier à travers les explications d'un autre esprit quand bien même cet esprit se réclamerait d'une révélation directe » (p. 52).

Sur ce point, la démarche théosophique s'éloigne de la démarche scientifique qui se fonde sur un savoir cumulé, transmissible. L'expérience personnelle peut, en bout de tradition, se concevoir comme irréductible aux textes qui ont pu la guider. Le propos trace ainsi une nette démarcation entre connaissance intime et savoir acquis par l'étude, fût-elle celle de la « religion-sagesse », sans même ménager véritablement une médiation sinon en première instance celle, critique, donnée par la science. En ce sens, « la dette du monde envers les représentants de la science physique moderne est immense ». Pour autant qu'elle n'empiète pas sur les domaines « psychique » et métaphysique, cette science contribue à la dissipation des illusions et à l'apprentissage de la raison dans la façon de voir les choses du monde.

C'est au travail des orientalistes que la Société doit l'égal respect qu'elle éprouve vis-à-vis des religions orientales et des autres anciennes religions du monde, ainsi que le sentiment de fraternité qu'elle ressent envers ses membres (*its Hindu, Sinhalese, Parsi, Jain, Hebrew, and Christian members*) en tant qu' « individuels étudiants du "soi", de la nature, et du divin dans la nature » (p. 53). Ce travail de reconnaissance et d'estime vis-à-vis « des religions orientales et des autres anciennes religions du monde » qui a pour conséquence une destitution des religions du Livre de la place prééminente qui était la leur, aboutit en fait à un mode d'égalisation, voire d'indifférenciation. Après s'être comparée à une société de géographie, le modèle de la constitution de sa patrie d'origine, les États-Unis d'Amérique, qui donne dans le cadre des lois une absolue égalité à toutes les religions, permet à la Société théosophique d'être justement nommée une « République de la Conscience ». Cette neutralité autorise un détachement et un exhaussement à l'image de la théosophie elle-même, car

« au-dessus de toutes les sectes humaines se tient la théosophie en son sens abstrait ; théosophie qui est trop vaste pour être contenue par aucune d'elles mais peut aisément toutes les contenir » (p. 53). Cette capacité à placer toutes les religions sur le même plan lui donne une qualité que les religions n'ont pas et la met elle-même sur un autre plan, de la même façon que sa volonté de « pénétrer dans ces régions spirituelles inconnues où la science exacte prétend que ses admirateurs n'ont rien à y explorer » (p. 54), la place au-delà de la science.

Théosophie et multiplicité des modes singuliers trouvent dans la Société le terme médian d'une dynamique unitaire. De fait, la leçon est la suivante : quoique chacun de ces modes l'ignore, chacun est théosophie parce que la théosophie pénètre tout et que tout exprime un aspect de la théosophie.

La Société théosophique, toutefois, ne tient pas à l'indifférenciation dont elle se réclame lorsqu'elle est tournée vers la théosophie. De la même manière qu'« une hérédité philosophique peut être tracée comme le cours d'une rivière à travers le paysage », l'organisation de la Société en deux grandes Divisions, l'Orientale et l'Occidentale, cette dernière à son tour divisée en de nombreuses sections, est à l'image de la pensée humaine, infiniment variée dans ses manifestations. Mais ne pouvant tout embrasser, une direction doit être choisie sous peine, en dépassant les limites de la connaissance humaine exacte, d'avoir à errer et à s'égarer.

Il y a là une nouvelle difficulté, circonstancielle peut-être, compte tenu de l'engagement de la Société en Inde à cette date²⁷⁴, mais qui ne manquera pas de se creuser sous la forme de deux voies, l'une Orientale, l'autre Occidentale, chrétienne, rosicrucienne.

274. Les statuts de 1881 traduiront cette situation. Ils apparaissent comme un exercice d'équilibre. Dans un premier temps, l'infléchissement « oriental » est nettement marqué : « (...) 2- Étudier la littérature, la religion et la science aryennes (« qui contiennent selon les Fondateurs des vérités précieuses et des conceptions philosophiques dont le monde Occidental ne sait rien », texte rapporté par Grace F. Knoche, *Our Directives...*, *op. cit.*). 3- Justifier l'importance de cette recherche et corriger les travestissements qui l'ont obscurcie. 4- Explorer les mystères cachés de la Nature et les pouvoirs latents de l'Homme à propos desquels les Fondateurs croient que la Philosophie orientale est susceptible d'apporter de la lumière. » Un second temps marque le rappel à l'ordre de l'harmonique universelle : « Il est évident que ces buts exigent la coopération des savants de l'Orient et de l'Occident pareillement, sans considération de nationalité. Il est fait appel à tous les savants Pandits, Sadhus et autres Shastris qui sont invités à travailler, en commun avec leurs frères inspirés de l'Occident (...). » La suite du texte juge bon de rappeler que la Société ne représente aucune religion, n'est pas sectaire, accueille des membres de toutes croyances, et exige de chacun qu'il soit tolérant vis-à-vis des autres. (Supplément au *Theosophist*, vol. 2, n° 21. 1881..., *op. cit.*)

Un temps alliée à l'Ârya Samâj²⁷⁵, la Société avait alors pris le titre de « The Theosophical Society of the Ârya Samâj of India ». La fondation à Londres, en juin 1878, de la « British Theosophical Society of the Ârya Samâj of Âryavarta » s'était faite avec l'assentiment de John Yarker et de Kenneth Mackenzie qui espéraient beaucoup de loges indiennes dont ils savaient peu de choses. Mais auparavant, dans un memorandum remis au colonel Olcott (1877), Charles Carleton Massey, qui allait devenir le président de la future Société théosophique anglaise, avait tenu à marquer les limites de sa sujétion vis-à-vis de la Société et vis-à-vis d'une « philosophie religieuse qu'il ne comprenait qu'imparfaitement ». Il voyait un danger bien plus grand dans le matérialisme que du côté d'une théologie affaiblie, allant jusqu'à trouver au christianisme des qualités et une profondeur qui, à l'étude, auraient pu se révéler comparables à celles des religions orientales²⁷⁶.

Les deux grandes Divisions de la Société correspondent donc à une nécessité diffuse.

L'unité de la théosophie ne pourra être récupérée que par une recombinaison donnant sens à ces directions diverses et ajoutant l'idée d'une évolution historique à celle d'un développement organique porté par des images botaniques : celle de « la connaissance spirituelle » se dégageant de ses « enveloppes extérieures (*shells*) », la racine même de la Société [étant] l'idée de recherche libre et intrépide (*The very root idea of the Society is free and fearless investigation*), celle des « ramifications de l'unique Centrale et absolue Vérité (*the ramifications of the one Central and absolute Truth*) ».

Immédiatement après avoir évoqué l'idée de Fraternité Universelle, c'est la position de la Société vis-à-vis de la politique et son opposition au socialisme et au communisme qui permettent de cerner la nature et les contours pratiques de cette Fraternité par rapport à des totalisations concurrentes : « Indifférente vis-à-vis de la politique ; hostile aux rêves fous du socialisme et du communisme, qu'elle abhorre – les deux n'étant rien que

275. Fondé en 1875 par Dayânanda Sarasvati (1824-1883), l'Ârya Samâj prône le retour à l'Inde des origines, celle des Âryas, considérés comme première population autochtone descendue du Tibet dans la région vierge de l'Âryavarta, et peuple élu dépositaire du *Veda*, du sanscrit et d'un système de castes fondé sur le mérite. La mise en avant de l'« hindutva, un terme abstrait exprimant l'essence du fait d'être hindou, l'identité hindoue », permettra aux hindous de retrouver une fierté face à la suprématie musulmane et occidentale et expliquera le succès de l'Ârya Samâj. Cf. Y. Tardan-Masquelier, *L'hindouisme...*, *op. cit.*, pp. 305-311. Sur les relations de la Société théosophique avec l'Ârya Samâj, voir, H.S. Olcott, *À la découverte de l'occulte...*, *op. cit.*, chap. XXV ; J. Ransom, *op. cit.*, pp. 115-122.

276. Cf. J. Ransom, *op. cit.*, pp. 98-107.

des conspirations déguisées de force brute et de fainéantise contre le travail honnête ; la Société s'attache peu à l'administration humaine extérieure du monde matériel. En leur totalité, ses aspirations sont tournées vers les vérités occultes des mondes visibles et invisibles. Que l'homme physique soit sous le gouvernement d'un empire ou d'une république ne concerne que l'homme matériel. Son corps peut être asservi ; pour ce qui est de son âme, il a le droit de donner à ceux qui le gouvernent la fière réponse de Socrate à ses juges. Ils n'ont aucune prérogative sur l'homme intérieur » (p. 54).

Autant dire que la Fraternité théosophique appartient d'abord à un autre ordre que celui des nécessités matérielles. L'indifférenciation qui plaçait toutes les « sectes » sur le même plan de la crédulité semble placer certaines formes de gouvernement sur le plan de l'aliénation de l'homme. Mais dénoncer aussi violemment le socialisme et le communisme n'est pas forcément la meilleure manière de prendre de la distance vis-à-vis de la politique. Sauf à laisser entendre que ces doctrines ne relèvent précisément pas de la politique telle que l'auteur la conçoit²⁷⁷.

277. Sans doute faut-il replacer également ces lignes dans le contexte du moment. C'est sa rencontre avec l'Ārya Samāj et son installation en Inde, sur le continent de l'Originnaire, qui, paradoxalement, vont froter la Société aux réalités sociales et politiques du moment. L'article XIV des statuts de 1879 mentionne que « la Société refuse pour sa part toute interférence de relations avec les gouvernements de quelque nation ou communauté que ce soit » (*The Theosophist*, vol. 1, n° 7, 1880, p. 180. Voir également, n° 2, p.33, 34 ; n° 5, p.107..., *op. cit.*). Les statuts de 1881 laissent penser qu'il s'agit toujours pour la Société théosophique de donner des gages et de recevoir des assurances. Madame Blavatsky, avant qu'elle ne devienne citoyenne américaine, n'avait-elle pas été considérée comme une espionne russe ? : « Quand la Société établit pour la première fois son quartier général en Inde, des malentendus naquirent concernant la nature de ses activités et, en l'absence de tout fondement, elle fut suspectée de nourrir des desseins politiques. En réalité, elle n'est en rien intéressée par la politique (...). » Suivent l'indication, après la réception d'une lettre du Viceroy adressée à H.P.B., que la suspicion première du Gouvernement britannique vis-à-vis de la Société est désormais dissipée et les attestations de deux autorités indiennes selon lesquelles la Société se consacre à l'étude et à la promotion de la littérature sanscrite, de la philosophie et de la science védiques (Supplément au *Theosophist*, vol. 2, n° 21, 1881..., *op. cit.*).

La neutralité formelle de la Société n'exclura pas ultérieurement des initiatives d'ordre politique. H.P.B., dans *La Clef de la Théosophie*, signale que les théosophes sont à l'origine du « parti et des cercles Nationalistes qui se sont formés en Amérique, depuis la publication du livre de Bellamy [*Looking Backwards*] » qui « représente admirablement l'idée théosophique du premier pas important vers la réalisation entière de la Fraternité Universelle ». Elle-même, toutefois, reste dans un registre tout à fait convenu lorsqu'elle expose que Jésus et Bouddha « étaient d'ardents philanthropes, des *altruistes* pratiques, qui prêchèrent, sans le moindre doute, le Socialisme le plus noble et le plus élevé, l'abnégation la plus complète jusqu'au bout » (*La Clef de la Théosophie*, traduit par Mme H. de Neufville, Paris, Publications Théosophiques, 1916, pp. 65, 113. Première édition anglaise, 1889).

Le sens du spiritisme occidental

Le troisième texte revient opportunément sur ces « vérités occultes des mondes visibles et invisibles » vers lesquelles sont tournées toutes les aspirations de la Société. C'est l'occasion de faire le point sur la vague spirite qui a porté la Société sur le devant de la scène au prix de profonds malentendus.

Une étude comparative montrerait que les phénomènes d'aujourd'hui, sous des dehors singuliers, ne sont, pour le fond, en rien exceptionnels par rapport à ceux du passé : « Le spiritisme occidental ne peut être compris que par la création d'une science de psychologie comparée. Par une méthode synthétique de cet ordre, les philologistes sous la conduite d'Eugène Burnouf, ont déchiffré les secrets de la transmission (*heredity*) philologique et religieuse, et ont mis en pièces les théories et les dogmes de la théologie occidentale jusqu'à les estimer insoutenables » (p. 458). Est-ce à dire que les théories spirites ne résisteraient guère mieux ?

Venus souvent des cercles spirites, les premiers théosophes ont jugé indispensable de procéder à cette étude, en comparant ce que disent les spirites et ce que savaient les anciens : en l'occurrence, que le monde des esprits est loin de se limiter aux seuls désincarnés et que l'individualité humaine, à fréquenter ce monde sans précautions, risque d'être subjuguée par des forces mauvaises. Dans cette littérature du passé, la littérature orientale, védique en particulier, apparaît comme « la plus grande dépositaire de sagesse qui ait jamais été accessible à l'humanité ». En elle se trouve « l'entier mystère de la nature et de l'homme » (p. 459).

Que faut-il d'ailleurs accorder à l'action des « désincarnés » quand on ne sait rien des possibilités dont dispose l'homme dans ces régions de l'âme que la science ignore ? De ce point de vue, la science occidentale ne pourra que tirer profit des contributions orientales dont *The Theosophist* se fera le porte-parole.

Depuis 1848, l'abondance des phénomènes témoigne d'un moment historique exceptionnel permettant de tirer au clair les mystères cachés de l'être. La théosophie, avec sa recherche de preuves venues de témoignages de l'histoire, apparaît comme la « suite naturelle (*natural outcome*) » (p. 460) de ces manifestations et comme la pierre de touche de leur compréhension véritable. On doit connaître et les phénomènes psychiques et les témoignages du passé pour comprendre ce qu'est l'homme.

Antiquité des Védas

Ce quatrième article met en question les travaux de Max Müller et un certain orientalisme attaché à la lettre des textes, incapable d'en saisir l'esprit, encore prisonnier de la chronologie biblique et confronté au schéma « scientifique » – et non plus simplement analogique – selon lequel le développement de l'humanité serait comparable à celui d'un être humain. Les chiffres de la chronologie scientifique – 24000 ans –, ceux de la référence biblique – 6000 ans –, et ceux de la période védique datée au mieux de 3000 ans sont également inconciliables. Les *Védas* ne seraient pas antérieurs aux livres de Moïse et seraient à lire comme le langage de l'enfant, polythéisme et mythologie correspondant à l'enfance de la religion. Les livres de Moïse participeraient alors encore davantage à l'enfance de l'humanité. Max Müller doit reconnaître soit l'antiquité des *Védas* soit que l'homme de l'Inde ancienne était tout près de l'homme biblique et pensait tout comme lui en « adulte ».

S'il s'agissait, au temps des Lumières, de contester le récit biblique pour discréditer le christianisme, la question a pris désormais un autre tour : l'Europe se cherche des origines bien au-delà du bassin méditerranéen et les nations rivales mettent à contribution les travaux des philologues et des orientalistes pour légitimer le bien-fondé de la préséance qu'elles revendiquent. En évoquant ces travaux à seule fin de retrouver la « religion-sagesse » des origines, la théosophie entre de plain-pied dans les débats de l'histoire politique du moment.

Lignes de tensions _____

La définition de la théosophie donnée par le dictionnaire de Webster était en fait double : théurgie et gnose. Il serait faux de voir là une démarche « extérieure » et une démarche « intérieure ». Le rituel théurgique a sa contrepartie intérieure et, en ce qui concerne les propositions de Felt, la *Mathesis* initiale relevait d'un accès intuitif qui déterminait des opérations plus « techniques ».

Une direction de recherche se dessinait qui, de la manifestation des êtres élémentaires aux phénomènes spirites, visait à prouver, c'est-à-dire à démontrer en termes propres à une validation scientifique ; et à sacrifier par là-même, le rituel théurgique pour ne garder que la traduction rationnelle d'une intuition aussitôt oubliée qu'advenue. La démarche théosophique se

présentait comme une discipline de l'âme retrouvant les directions de son origine spirituelle au sein de laquelle elle pouvait connaître suprêmement. Les deux voies, sans être étrangères l'une à l'autre, pouvait engager différemment : au mieux hermétisme d'une part et apophatisme de l'autre ; science d'une nature spiritualisée d'un côté, science de l'esprit de l'autre, le terme de science recouvrant des réalités éloignées du positivisme ambiant auquel toutefois, étaient empruntées les grandes lignes méthodologiques. Les degrés qualitatifs de matérialisation ou de spiritualisation, garantissaient l'unité théorique d'ensemble.

Que H.P.B. ait pu placer la théosophie à distance de la théurgie et des « phénomènes » après avoir joué de ces derniers jusqu'en démontrant leur inanité par l'absurde, c'est-à-dire par la profusion – et il est à noter ici qu'elle refusa d'en « produire » pour les membres de la Société naissante et leur programme de recherche –, n'enlevait rien au dilemme pratique qu'elle reconduisait sous des formes non moins catégoriques : une option amenait à entrer dans l'histoire, à être « l'avant-garde » d'une transformation du monde prenant appui sur une connaissance sans fin et l'autre visait à vivre cette connaissance jusqu'à s'y abîmer.

Cette dissociation en induisait une autre. Il s'agissait aussi pour H.P.B. – elle le dit à maintes reprises –, de restituer à l'ancienne sagesse la place qu'elle occupait jadis. C'était faire fi de la nature peut-être singulière du monde moderne, alors que la Société s'était constituée sur le programme d'une modernité conquérante retournant ses lumières critiques non seulement sur les institutions religieuses mais également sur les prétentions et les pratiques des tenants de la science.

Il serait possible ici de percevoir deux lignes : une ligne maçonnique, progressiste, celle de l'*enlightenment*, et une ligne occultiste, plus conservatrice, si les personnes susceptibles de suivre soit l'une soit l'autre des lignes, n'étaient elles-mêmes partagées souvent par le même conflit, celui en fait d'une adaptation à l'époque et partant d'un choix : produire une cohérence, un grand récit, en adopter un ou “disparaître”, “se mettre en sommeil”, en acceptant de ne plus avoir d'influence sur le monde.

Les articles du *Theosophist* placent la recherche théosophique sous le regard d'une connaissance qui serait celle des anciens, sorte de sagesse intemporelle que les modernes seraient invités à recueillir et à restaurer – « raviver le travail d'Ammonius Saccas » –, sans que puisse se poser la question d'une transformation possible de l'homme de l'antiquité à

l'homme du présent, d'un monde à l'autre, et d'une adéquation indispensable à mettre en œuvre dans la compréhension de la nature humaine. Dans ces textes-manifestes se trouvent pourtant les prémices d'une prise en compte de ces problèmes. Prolonger la chaîne des initiés par celle des philosophes, c'est déjà impliquer la théosophie dans le siècle, même s'il s'agit, par le travail philosophique évoqué, de spéculer sur une « monade première » par définition insensible aux transformations ; rapporter une « lignée philosophique » en terme d'« hérédité », par exemple entre Patanjali et Boehme, c'est à la fois évoquer une transmission et un processus, une identité commune et des différences qui s'inscriraient pour ce qui est de la transmission dans la pérennisation d'un accès possible à l'Origine et pour ce qui concerne le processus dans un éloignement de cette même Origine. Comment d'ailleurs ne pas noter que « ce moment historique exceptionnel » qui voit le surgissement de la vague spirite et la naissance de la Société théosophique est aussi celui, déterminant, inconnu des anciens, d'une appréhension scientifique du monde à laquelle souscrit dans une large mesure la Société théosophique ; et comment ne pas relever toute l'ambiguïté des transformations des capacités humaines induites par l'époque lorsque « parmi les "sages" de l'Orient... pourraient être découvertes à un plus haut degré que parmi les habitants de l'Ouest plus modernisés des traces de ces particularités personnelles (...) » qui déterminent de possibles phénomènes ? Ces interférences entre l'histoire et la biologie étaient déjà notables dans *Isis dévoilée* : « La magie étant ce qu'elle est, la plus difficile des sciences à acquérir expérimentalement, son acquisition est pratiquement hors de la portée de la majorité des hommes à peau blanche, que leur effort ait lieu en Europe ou en Orient (...) Les nations civilisées manquent du pouvoir phénoménal d'endurance, tant mental que physique, possédé par les Orientaux ; les idiosyncrasies de tempérament qui favorisent les Orientaux manquent chez eux. À l'Hindou, l'Arabe, le Tibétain, la perception intuitive des possibilités de forces naturelles occultes, soumises à la volonté humaine a été léguée par héritage ; et chez eux, le sens physique, de même que les sens spirituels sont beaucoup plus développés et plus subtils que dans les races occidentales. En dépit de la notable différence dans l'épaisseur des crânes européens et hindous du sud, dûe à l'influence de climat et à l'intensité des rayons solaires, cette différence n'implique aucun principe psychologique (...) Contaminé par des siècles de superstition dogmatique, par un sens de supériorité indéracinable – d'ailleurs tout à fait injustifié –, sur ceux que les Anglais nomment

avec mépris des “morigaux”, l’homme blanc européen ne voudrait pas se soumettre à la tutelle pratique d’un copte, d’un brahmane ou d’un lama » (ID 2, 2, p. 316).

On voit ici de quelle manière, les deux grandes Divisions administratives de la Société, justifiées par les « faits », l’Orientale et l’Occidentale, et cette dernière divisée en de nombreuses sections, pourront être reconsidérées. L’universalité de la théosophie dépendant d’une recomposition de type historique qui ménage à la fois la différence entre l’Orient et l’Occident, l’idée d’évolution et la mise en question du monde moderne, tous les éléments seront là pour accorder à l’Orient, par nature, une perception spirituelle que l’Occident ne possède pas. Il suffira de voir dans la modernité une nécessité de l’évolution et présenter la perte de l’atavisme spirituel comme la chance et l’exigence de la pensée conceptuelle. La recomposition d’ensemble pourra se faire au prix d’une distribution et, somme toute, d’une hiérarchisation des peuples et des époques peu compatible avec l’essence indifférenciée de la théosophie, mais tout à fait compatible avec les représentations méta-historiques d’une « éducation de l’humanité » susceptible de faire le lien entre l’Adam Kadmon et l’« âme des peuples ».

La formation du grand récit, c’est-à-dire la prééminence croissante de l’histoire sur la connaissance, n’était-elle pas manifeste déjà dans les hésitations et les faiblesses des successives sections ésotériques et, au contraire, dans la capacité de la Société à s’imposer publiquement toujours davantage, tant au travers de ses manifestations ou de ses initiatives que par une littérature ne laissant rien échapper des questions du moment. La notion même de légitimation qui se dégageait de la recherche effective de légitimité qu’elle déployait n’aurait pu en rien convenir à la seule discipline spirituelle des *theodidakoi* ou des yogis dont elle se réclamait. Et il fallait autre chose que des clochettes astrales ou des références himalayennes, fussent-elles garanties par la science, pour acquérir quelque légitimité à emporter les esprits hors des sentiers connus de la pensée du moment. Il est dès lors significatif que graduellement les « phénomènes » s’éteignent, que les Maîtres se fassent plus rares, puis s’absentent et que conjointement ce soit l’ordre du discours – sans doute inspiré, certes, mais discours –, qui se développe. Parce que le grand récit ne se constitue ni sur des miracles ni sur des faits mais sur une des vertus premières du discours qui est, à l’instant même où il décrit, spécule ou démontre, de pouvoir absorber et marquer

de son empreinte tout ce qu'il nomme. Il suffira au grand récit théosophique de parler de l'Atlantide ou de Kant et de les ordonner dans son discours – Steiner ne sera pas moins disert sur l'une que sur l'autre et la pertinence de son discours sur l'un cautionnera la même pertinence sur l'autre –, pour que les deux entrent dans l'univers de la théosophie. De proche en proche, c'est l'univers entier qui, au fil des ans, se déversera selon des schèmes ordonnateurs dans l'univers théosophique et constituera son grand récit.

Ainsi, la perspective mise en place dès les débuts de la Société théosophique place une totalité originaire se dégradant en pur système ésotérique, en des gnoses essentiellement orientales, en systèmes de religions et de philosophies dont les seuls représentants crédibles en Occident sont les néoplatoniciens et, en dernière instance, les adeptes de l'hermétisme. Ultérieurement, les temps modernes en proie à des dissociations et à des limitations de tous ordres, sauf quelques exceptions, perdront le sens même de la Vérité unitaire. Cette dernière ne pourra être retrouvée qu'au prix d'une lutte contre les particularismes et du rejet des entraves. L'instauration de la liberté intérieure de chacun sera le préliminaire à l'émancipation de tous et au développement d'une nouvelle humanité. Il est notable que ce travail de chacun dans la dynamique d'une avant-garde, considéré dans son ensemble, ne vise pas une restauration mais pose dans le projet de retour à l'unité, une possible transformation de la nature humaine.

Il y a là les thèmes du progressisme : constitution de l'universel, participation de tous au progrès commun, développement de la maîtrise humaine. C'est un programme, c'est-à-dire un rassemblement cohérent de ce qui est par ailleurs développé de façon disparate. Synthèse et projet, la singularité théosophique prend, en outre, bien des formes : un anticléricalisme fondé non sur l'athéisme mais sur le spiritualisme ; un antipositivisme en appelant à la science ; un progressisme appuyé sur un type de connaissance corrigeant l'agnosticisme du grand récit moderniste.

Le grand récit théosophique renverse, en effet, le projet technique en projet spirituel et la maîtrise du monde en maîtrise préliminaire ou conjointe de soi. Le rappel de l'hermétisme n'est pas si indu qui ne conçoit pas la sublimation de la création indépendamment de celle de l'ouvrier intérieur. Il faut toutefois relever ici que cette référence à l'hermétisme « œuvrant » la nature n'est pas forcément compatible avec le détachement d'un néoplaton-

nisme dont se réclame davantage la théosophie du moment. Que la Société théosophique regarde l'un avec nostalgie, consciente de ne pouvoir s'identifier à ce qui demeure un idéal, et ne veuille pas s'identifier à l'autre, déjà trop engagée dans d'autres choix qui déterminent l'action est significatif de ce moment historique qui avance ses exigences sans plus autoriser les références sinon celles, imaginées, de l'utopie d'Ammonius Saccas.

Rétrospectivement, quelques articles des statuts de fondation et quelques déclarations initiales auront permis de postuler à une tribune sur toutes les questions pendantes du moment : la légitimité de la science et du progrès, la place et la fonction de la religion dans des sociétés modernes, les rapports de l'Occident avec le reste du monde et plus particulièrement avec l'Orient, la question sociale.

Une dimension, celle des manifestations paranormales de la vague spirite, dans ce dernier quart du XIX^e siècle, aura participé elle-même de toutes ces questions, aura tendu à en brouiller les positions acquises. De la science à la religion, aux utopies politiques voyant là de quoi expliquer les injustices sociales et espérer des destinées meilleures, peu ou prou, tout se sera emparé du spiritisme ou aura regardé une fois ou l'autre de son côté. La théosophie se sera placée dans le courant spirite, l'aura débordé puis abandonné derrière elle et pour finir l'aura fait oublier. Le spiritisme avait su parler des tables tournantes et du monde des esprits mais il n'avait su parler que de cela. Preuve, s'il en était besoin, que troubler les certitudes d'une époque ne suffisait pas à mettre en place un grand récit. Encore fallait-il savoir ordonner à ce trouble l'époque en sa totalité.

Table des matières

Introduction 7

1. Le grand récit 39

Mythe et grand récit 39

Le modèle du grand récit : l'idéalisme 54

Récit et métarécits 55

Le palier 55

Le grand récit fondateur : les Lumières 57

Le projet 57

La déception 58

Histoire et catégories 62

Le grand récit des grands récits 62

Gnose, mythe, grand récit, système 70

Le sujet 71

Constitution du grand récit 74

La mémoire et l'oubli 74

La traversée 75

L'idée kantienne 78

2. L'esprit du temps 85

Sur la fin du romantisme 86

Science et métapsychique 88

Malaise dans le moi 94

Ébauches de la synthèse universelle 103

La Renaissance orientale 104

Transformisme et progrès 110

L'émancipation spirite 118

Le grand récit de la théosophie

Démocratisation des mystères 122

Esquisse d'un schème dynamique général : la chaîne magnétique 126

3. La cristallisation 133

Constitution de la Société théosophique 134

1875, les premières déclarations 141

Préambule 141

Le Canon des Proportions 143

L'Unité perdue, la Vérité, 146

1877, *Isis dévoilée* 150

Les Titans 151

Le jeu, les entrées, les propositions 153

Un nouvel argument : l'Orient 156

Limitations, régressions, envers 159

Le cercle sombre, l'émancipation 166

L'antériorité originelle 168

Fonction des néoplatoniciens 170

Comparatisme 174

Progrès 179

Pouvoirs latents 182

L'avant-garde 185

La Fraternité Universelle 189

Le sujet, le secret 194

1879, n° 1 du *Theosophist* 197

Qu'est-ce que la théosophie ? 197

Que sont les théosophes ? 203

Le sens du spiritisme occidental 209

Table des matières

Antiquité des Védas 210

Lignes de tensions 210

4. La légitimation universelle 217

Refaire la science 221

Le changement de paradigme 226

Déstabilisation publique 229

L'hypothèse 231

La cohérence 236

L'inclusion 237

Spectacle de la Totalité 239

Panorama 240

Le crédit herméneutique 242

Préface de la première édition de *La Doctrine Secrète* 245

L'introduction à *La Doctrine Secrète* 247

Préface 252

Le texte 258

Les chiffres, les commentaires 262

Les *Stances*, texte charnière 263

Le poids herméneutique du grand récit 266

Totalisation des totalités 269

La compréhension des mythes 270

Les figures mythiques 278

L'œuvre d'art totale : Wagner, Goethe 281

Présentation, explication, représentation 291

La totalité apophatique : le plan 298

Le plan et la liberté 303

Le grand récit de la théosophie

La rationalité panoramique : âkâsha, karma 306

La mémoire, l'âkâsha 307

Le cycle 309

Karma 311

Le mal 317

5. L'émancipation, la libération 327

L'énigme du sujet 330

Bologne 1911 342

La conférence de Rudolf Steiner 346

Les expériences de l'investigateur spirituel et la théorie de
la connaissance 361

La conférence d'Henri Bergson 366

Quelle raison ? 373

La démarche d'Annie Besant 377

Quelle libération ? 381

La voie des Maîtres 385

Démocratie, socialisme 387

Que sont les Maîtres ? 391

Une parole venue d'ailleurs 396

Les images vibratoires 399

Tels qu'en eux-mêmes 403

6. La Totalité schématisée, l'histoire 409

Espace, rythmes, temps 410

Les schèmes du temps 414

Schémes du temps analogique et schème du temps de survenues 414

Imaginaires appliqués 420

Table des matières

Imaginaires instables 425

Le schème de dissolution du temps 430

La confusion des imaginaires 436

Conclusion 453

Des principes à l'ivresse du monde 453

Après l'ivresse 455

La prolifération 457

Une gnose pour sauver le monde moderne 457

Ce qui est germe en haut est cristallisation en bas : imaginaires, cycles, histoire 461

L'avenir du grand récit 465

Théorie de l'auteur 467

Annexes 469

1. La vie théosophique 469

Morale 469

Philosophie 473

Esthétique 478

2. Compilation 482

La notion de source 484

W.E. Coleman 486

S.B. Liljegren 488

Le cas Steiner 489

Une poursuite du monde 491

3. Comparatismes 494

Comparatismes universitaires 494

Comparatisme théosophique 498

Le grand récit de la théosophie

4. Synchrétisme 502

Constitution 503

Entre unité et origine 507

Asiatisme, mobilisme, relativisme 509

« Synchrétiser » l'Église catholique 511

Glossaire 519

Bibliographie 521

Œuvres de Jean-François Lyotard 521

Ouvrages portant sur l'œuvre de Jean-François Lyotard 521

Œuvres théosophiques citées ou mentionnées 521

Articles, conférences, discours cités ou mentionnés 525

Œuvres théosophiques/anthroposophiques complémentaires 526

Ouvrages et articles portant sur la théosophie/anthroposophie 527

Bibliographie générale 529

Index et ouvrages de référence 536

Reuves 536

Sites consultés 536