

ALETHEIA

Études, Initiations et Traditions

Volume 6 - Juin 2013

De ceci et de celà
Passeurs et passages
Le siècle et sa culture
L'homme et son ange
La voie de René Daumal
Le noble état de pauvreté
Une expérience fondamentale
La vie simple de René Guénon ?
Le livre de la pauvreté et de la mort
Les agapes une forme de transmission ?
Le grand labyrinthe de la Cathédrale de Chartres
Pierre Gordon : présence de la Tradition primordiale
Une oeuvre initiatique exemplaire : le De Harmonia Mundi

Éric Unger - Ange Duino
Henri Medioni
Arthur Adamov
Rainer Maria Rilke
Pietro Nutrizio
Salvador Allende
Georges Relat
Aurélie Ferrand
René Daumal
Michel Grimbert
Myriam Jacquemier

Déjà paru, aux éditions Ubik

Aletheia volume 1 - Décembre 2010

Aletheia volume 2 - Avril 2011

Aletheia volume 3 - Novembre 2011

Aletheia volume 4 - Avril 2012

Aletheia volume 5 - Octobre 2012

Cahier 1306 #1, collection Mare Nostrum - 2005 *épuisé*

Cahier 1306 #2, collection Mare Nostrum - 2007 *épuisé*

Cahier 1306 #3, collection Mare Nostrum - 2008 *disponible en pdf*

Cahier 1306 #4, collection Mare Nostrum - 2009

Cahier 1306 #5, collection Mare Nostrum - 2010

Cahier 1306 #hors-série, collection Mare Nostrum - 2012

Saint Jean d'Écosse, Gilbert Bonnet, Michel Lecour et Louis Trebuchet - 2011

De l'Écosse à l'écossisme, Tome 1, Louis Trebuchet - 2012

À l'ombre de la République, Jean-Pierre Bacot - 2012

La géographie secrète de la Corse, François Marchiani - 2012

À paraître en 2013

Les Lumières radicales : Panthéistes, Francs-maçons, Républicains
Margaret C. Jacob

La Mère Loge écossaise de France
René Verrier

De l'Écosse à l'écossisme Tome 2
Louis Trebuchet

Aletheia volume 7

ALETHEIA

Études, Initiations et Traditions

Volume 6 - Juin 2013



Éditions Ubik

Sommaire de ce volume #6

Passeurs et passages	15
Pierre Gordon : présence de la Tradition primordiale	21
<i>par Ange Duino</i>	
L'homme et son ange, d'Henry Corbin	33
<i>par Aurélie Ferrand</i>	
Le noble état de pauvreté	71
<i>par Éric Unger</i>	
Le noble état de pauvreté - Poème	85
<i>par Éric Unger</i>	
Préface au livre de la pauvreté et de la mort	86
<i>par Arthur Adamov</i>	
Le livre de la pauvreté et de la mort (extrait).....	87
<i>par Rainer Maria Rilke</i>	
Une expérience fondamentale	91
<i>par René Daumal</i>	
La voie de René Daumal du Grand Jeu au Mont Analogue	97
<i>par Hermès</i>	
La vie simple de René Guénon ?	105
<i>par Pietro Nutrizio</i>	
Remarques à propos de quelques références islamiques relatives au Grand Labyrinthe de la Cathédrale de Chartres	111
<i>par Michel Grimbert</i>	

Les agapes, une forme de transmission ? (suite et fin)	121
<i>par Georges Rela</i>	
Le siècle et sa culture	141
<i>par Henri Medioni</i>	
suiwi du Discours à la Grande Loge de Colombie, <i>par Salvador Allende</i>	154
Une œuvre initiatique exemplaire : le <i>De Harmonia Mundi</i> , de Francesco Zorzi Veneto	165
<i>par Myriam Jacquemier</i>	
De ceci et de celà	190
Des lectures et des lecteurs	191
Les Rencontres Aletheia	194
Salons du livre	195
Libraires	196
Livres reçus	197

À lire dans les volumes précédents

#1

Aletheia, je me souviens	
Le Temple et l'art de la mémoire	Phil Savoye
Introduction à la géographie sacrée	François Marchiani
René Guénon et l'arrivée de l'Orient bouddhique en Occident	Jean-Pierre Schnetzler
De la création du monde à la construction du Temple intérieur (1)	Rachel Franco
Étrangère et résidente parmi nous	Rachel Franco
Fondements initiatiques à la non mixité dans la Franc-maçonnerie de Rite Écossais Ancien Accepté	Jean-François Rebiffé
Un peu de lumière sur les illuminés de Bavière	Katia Sadoun
Spartacus Weishaupt, fondateur des Illuminés de Bavière	Abbé Augustin Barruel
Découvrir l'Alchimie	Hervé Philippe Babin
Nouvelle Assemblée des philosophes chymiques (extraits)	Claude d'Ygé, Eugène Canseliet, Dom Pernety, et Patrick Rivière
La guerre sainte	René Daumal
Notes de recherches et de lectures	

#2

Retraverser le Léthé	
De la création du monde à la construction du Temple intérieur (2)	Rachel Franco
Les ailes de l'Aigle	Rachel Franco
La Voie de l'Art divin, selon Maître Eckhart et Abhinavagupta	Colette Poggi
Ce que le Yoga peut apporter à l'Occident	Axel de Saboulin
Mutus Liber	André Ughetto

La confusion du psychique et du spirituel	Jean-Pierre Schnetzler
La femme dans la tradition occidentale	Serge Caillet
La Raison tonne en son cratère !	Michel Lecour
Enseignement et tradition	Éric Unger
Dante Maître Secret,	François Marchiani

#3

Aller vers l'Un par le deux puis le trois	
De la Création du monde à la construction du temple intérieur (3)	Rachel Franco
De Qohélet à Gargantua,	
ou l'Ecclésiaste lu par Frère Jean des Entommeurs	Lanzo Famora
Alchimie et Surréalisme,	
des poèmes hermétiques aux "hermétiques poètes"	Patrick Rivière
La Vierge au Buisson ardent, une œuvre johannique ?	Henri Berron
La licorne dans les marques d'imprimeurs et libraires	Philippe Subrini
Le silence, de la psychanalyse à la méditation	Jean-Pierre Schnetzler
Le rire initiatique	Ange Duino
De l'injustice du sort à la justesse du sens	Alain Lekern
Esprit saint et intellect transcendant	Élie Lemoine
Le Tarot de Marseille et l'initiation	Wilfried Houdouin
De ceci et de celà	
Géographie sidérale	François Marchiani
Les Sept sceaux des élus Coëns	Hervé-Philippe Babin
Évocation d'Arnaud Desjardins	Michel Lecour

#4

Poursuivre l'œuvre commencée	
Des marranes à Spinoza	Francis Laget
De la Création du monde à la construction du temple intérieur (4)	Rachel Franco

Peuples primitifs ou peuples primordiaux, esquisse d'une approche du monde intermédiaire	Hervé-Philippe Babin
Les voies insolites de l'initiation soufie de Mahmoud Saadi/Isabelle Eberhardt	Rachel Bouvet
Dans l'ombre chaude de l'Islam (extraits)	Isabelle Eberhardt
Le bouddhisme et l'illusion	Jean-Pierre Schnetzler
Les signatures, un complément d'histoire. L'exemplaire de Stanislas de Guaita	Steeve Fayadas

#5

L'ascension vers les profondeurs	
La bouche totalitaire de Babel	Rachel Franco
Des initiations de métiers à la Franc-maçonnerie illustrations et commentaires	Francis Laget Jean-Michel Mathonière
Les agapes, une forme de transmission ?	Georges Rela
René Guénon et le dépassement du monde moderne	Léopold Ziegler
René Guénon précurseur	Mario Meunier
Comment situer l'œuvre de René Guénon	Jean Thamar
Le symbolisme et la voie de l'unification dans le tantrisme	Jean-Pierre Schnetzler
Basilique et cathédrale, deux mode d'expression du pouvoir religieux dans la région d'Aix-en-Provence (XII ^e XVI ^e siècle)	Myriam Jacquemier
De ceci et de celà	

Notes et réflexions à la lecture de
*L'homme et son ange*¹

par Aurélie Ferrand

« La perception de l'objet religieux
est à soi même sa raison suffisante »
Henry Corbin *En Islam iranien*

« Pauvreté, simplicité, enfance, ce n'est là qu'une seule et même chose,
et le dépouillement que tous ces mots expriment aboutit
à une "extinction" qui est, en réalité, la plénitude de l'être,
de même que le "non-agir" (wou-wei) est la plénitude de l'activité,
puisque c'est de là que sont dérivées toutes les activités particulières :
« Le Principe est toujours non-agissant, et cependant tout est fait par lui. »

L'être qui est ainsi arrivé au point central
a réalisé par là même l'intégralité de l'état humain :
c'est l'"homme véritable" (tchenn-jen) du Taoïsme,
et lorsque, partant de ce point pour s'élever aux états supérieurs,
il aura accompli la totalisation parfaite de ses possibilités,
il sera devenu l'"homme divin" (cheun-jen),
qui est l'"Homme Universel" (El-Insânul-Kâmil) de l'ésotérisme musulman.»
Mesr, 11-12 rabi awal 1349 H ; (Mûlid En-Nabi.)
René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*

« La résurrection se fait par le vent du ciel qui balaye les mondes.
L'Ange porté par le vent ne dit pas : Morts, levez-vous !
Il dit : Que les vivants se lèvent ».
Balzac

1 Henry Corbin, *L'homme et son Ange*, Paris, Fayard, 2003, 271 pages.

Le milieu universitaire a très peu étudié l'œuvre d'Henry Corbin. Œuvre difficile à classer, suscitant parfois une certaine méfiance, elle reste donc inexplorée, ou très peu explorée. Elle recèle pourtant en son considérable contenu – et à travers les outils de perception visionnaire et de compréhension dans l'Être qu'elle propose – de nombreuses pistes tout à fait intéressantes permettant de mieux appréhender et comprendre la phénoménologie-herméneutique, et par là renouveler l'approche de la philosophie des sciences religieuses². Gageons que des travaux du plus grand intérêt verront le jour dans les prochaines années – à condition de dépasser certaines barrières académiques ? Nous nous bornons à travers ces lignes à rendre compte d'un des ouvrages de Corbin – *L'homme et son Ange* –, parce que, un peu par hasard, "on nous l'a mis entre les mains"³ ... et parce que, – constitué en fait de trois conférences sur des thèmes variés – il s'avère finalement un assez bon support pour croiser différentes notions chères à l'auteur. En épilogue, nous proposons un aperçu bref de quelques lignes de tensions avec l'œuvre de René Guénon, là encore parce qu'il nous a semblé que les différences d'approche entre ces deux grands auteurs (et leurs conjonctions éventuelles) étaient de nature à susciter la poursuite de la réflexion. Cet aperçu aura pour source l'excellent article que Xavier Accart a consacré à la question et qui a été publié en 2002 dans la revue *Politica Hermetica* n°16⁴.

Henry Corbin est l'homme d'un visage unifié, mais décliné et éclairé en de multiples facettes et miroirs, toutes tendant vers l'harmonie d'un parcours philosophique à la logique et la cohérence sans faille. « Harmonie pour claviers multiples », comme il l'aimait à dire⁵, son œuvre se tient parfaitement, d'un bout à l'autre de sa vie, pour converger vers un Orient qui n'est point celui de la géographie mais celui d'une intériorité métaphysique propre à l'éveil spirituel, au-delà d'un « dogmatisme unilatéral et mortel ». La ligne directrice de toute sa pensée, qu'il convient de souligner dès à présent, ressort de son atta-

2 Quand pour Corbin « la perception de l'objet religieux est à soi-même sa raison suffisante » in *En Islam iranien*, T.I, XXVII, p.9 et que pour Sohrevardi et les platoniciens de Perse « une philosophie qui ne se développe pas en une expérience spirituelle est une vaine perte de temps [et que] réciproquement toute expérience mystique non précédée d'une sérieuse formation philosophique est exposée aux illusions, aux égarements et autres maladies de l'âme » in Sohrevardi, *L'Archange empourpré*, p.12

3 Je remercie ici le libraire Bernard Avella, librairie LIBER, à Marseille

4 *Politica Hermetica* n°16 - René Guénon, lecture et enjeux : Approches littéraires de l'œuvre et statut du texte. Identité et théophanie. René Guénon (1886-1951) et Henry Corbin (1903-1978).

5 JAMBET, C., « Henry Corbin », dans *Aries*, vol. 1, n°2, 1985, p.1

chement constant à interpréter le phénomène religieux comme ce que l'on peut appeler, à l'instar de Christian Jambet, « une phénoménologie de l'Un », et sa mise en scène dramatique qu'il décèle (et révèle) au cœur de la métaphysique allemande ou orientale ... « la confusion entre le *Deus absconditus* et le *Deus revelatus* conduit à un drame, qui est la déchirure la plus intime des religions monothéistes, l'origine de leur destin et de leurs conflits ».⁶ Comment ainsi résoudre la contradiction d'un Dieu inconnaissable, transcendant, Absolu et Unique, qui est à la fois source d'une multiplicité de Noms, d'émanations, et de manifestations au cours de l'histoire ? C'est la figure de l'*Ange*, au centre de l'œuvre de Corbin, qui réconcilie le paradoxe et pose la triade Homme – Ange – Dieu comme le lieu spécifique des théophanies, des événements prophétiques qui se déroulent dans un temps et une géographie intermédiaires. Corbin forgea les termes⁷ qui allaient permettre aux Occidentaux d'accéder aux clés de l'herméneutique de la gnose shî'ite, du mazdéisme ou du soufisme, d'une « herméneutique qui se rattache à la phénoménologie du monde de l'Imaginal », qui n'est pas le monde imaginaire, mais "l'entre-deux" où se situent les événements de ces théophanies de corps spirituels, qui ne sont autre chose que le corps angélique. Lieu d'une *géosophie* s'inscrivant dans une *hiérophistoire* où « la Face de Dieu et la face de l'homme se répondent, comme l'homme et son Ange. Où la face révélée de la divinité est figure théophanique : elle rencontre le regard de l'âme »⁸... Un monde qui est le lieu « où se spiritualisent les corps et où se corporéissent les esprits »⁹, selon la formule de Maohsen Fayz, tout comme Luther dans son commentaire sur l'*Épître aux Galates* repousse l'« idée de l'âme comme un intermédiaire entre la chair et l'esprit. C'est l'homme tout entier, et justement l'âme qui est chair et esprit, qui est "le champs de bataille" »¹⁰. « l'âme n'est donc pas une substance isolée, existant en soi-même et compréhensible par soi-même. Son mode d'être est essentiellement d'exister en relation, d'être liée »¹¹. Avec Jean Moncelon, nous pouvons dire que l'apport le plus remarquable chez Henry Corbin est peut-être d'avoir mis en lumière pour l'Occident ce *mundus imaginalis*

6 *Ibid* p.2

7 Les capacités d'H. Corbin de puiser source et inspiration dans différents patrimoines linguistiques explique en partie cet héritage qui permet de remonter « à l'esprit de la chose », et retranscrire ainsi avec exactitude et nuance des notions fort complexes pour un esprit occidental. Polyglotte, il comprenait l'allemand, l'anglais, l'espagnol, le perse, l'arabe, le grec, le latin, l'hébreu, le pahlavi et même le sanskrit.

8 *Ibid* p.3

9 Corbin, Henry, *L'homme et son Ange*, Éd.Fayard, Paris, 1983, p.48, cité par Daniel Proulx

10 Corbin, Henry, *Hamman philosophe du luthéranisme*, p.63 cité par Daniel Proulx

11 *Ibid* p.65

« qui n'est ni le monde empirique des sens ni le monde abstrait de l'intellect » – dont la notion – et donc la *réalité* – s'était éclipsée depuis plusieurs siècles de pieux agnosticisme et de Lumières. On conviendra qu'il s'agit de quelque chose qui éclaire considérablement le sens de notre pèlerinage vers nos origines, vers l'Orient, cette nostalgie du "paradis perdu", qui aiguise notre sentiment d'exil en ce monde et avive, pour les uns, le désir eschatologique du monde à venir, pour les autres, l'attente de leur délivrance. » Le motif de cette angéologie et du Double Céleste conduit *in fine* à une sophiologie, dont Daniel Proulx¹² souligne l'omniprésence et l'importance dans toute l'œuvre de Corbin.

Disciple d'Etienne Gilson et de Louis Massignon, à qui il succéda dans la chaire d'Étude de l'Islam de l'École Pratique des Hautes Études de la Sorbonne (E.P.H.E.), Henry Corbin fut aussi l'un des piliers fondamentaux – avec C. G. Jung et M. Eliade, entre autres – du Cercle Eranos de 1949 à 1977. Il dirigea le Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien de Téhéran de 1946 à 1970, enseigna durant plus de trente ans à l'Université de Téhéran et fut membre fondateur de l'Université Saint-Jean



Corbin et Eliade à Eranos (date non connue).

Tiré de Jambet, Christian, *Henry Corbin, Cahier de l'Herne*, n°. 39, consacré à Henry Corbin, Paris, 1981.

12 Proulx, Daniel, *La figure de la Sophia chez Henry Corbin*, Montréal, 2012

de Jérusalem. Henry Corbin, connu d'abord comme savant philosophe et professeur, est finalement un humaniste du XX^e siècle, au sens où l'entendait son ami Daryush Shayegan : il incarnait « le modèle exemplaire d'un humaniste à cheval sur plusieurs cultures ». Il offrit à l'Occident un patrimoine aussi vaste que l'océan, pourtant très peu exploré. D'abord des traductions des plus grands penseurs de la mystique allemande à travers la première traduction française de Heidegger, ainsi que du grand théologien allemand Karl Barth. Par suite, il est surtout l'un des rares philosophes à traiter de l'islam iranien en général et de la gnose shî'ite en particulier, traduisant et interprétant de grands noms tels que Sohravardî, Molla Sadra Shîrâzî, Rûzbehân Baqlî Shîrâzî et aussi le soufi Ibn Arabî et son disciple chi'ite Haydar Amoli. En lieu et place d'un séjour qui devait durer six mois en 1939, Henry Corbin resta exilé en Turquie tout au long de la Deuxième Guerre Mondiale, détaché par le Ministère des Affaires Étrangères auprès de la Bibliothèque d'Istanbul. C'est durant ce séjour prolongé qu'il put étudier de façon approfondie les œuvres de Sohravardî ou de Mollâ Sadra et Ibn Sinâ, et plonger au cœur de la mystique iranienne et de la gnose shî'ite¹³. Il fut ensuite mandaté à Téhéran en 1945, où il entreprit de fonder un département d'iranologie annexé au nouvel Institut français, créé par la direction française des Relations culturelles. Ce travail d'envergure inaugurerait plusieurs décennies de lien étroit avec l'Iran, et la naturelle évolution (sans rupture) d'une théosophie plutôt protestante ou "allemande"¹⁴ avec une influence de Johann Georg Hamman, et des sources heideggeriennes, luthériennes, swedenborgiennes ou russes (Boulgakov, ou Berdiaev, pour qui il dit avoir une « dette spirituelle »¹⁵), et Jacob Bœhme – vers une théosophie de la Lumière, celle de l'Is-

13 Il dit de cette période : « Au cours de ces années, pendant lesquelles je fus le veilleur du petit Institut français d'archéologie mis en veilleuse, j'appris les vertus inestimables du Silence, de ce que les initiés appellent la « discipline de l'arcane » (en persan ketmân). L'une des vertus de ce Silence fut de me mettre seul à seul en compagnie de mon shaykh invisible (...). À longueur de jour et de nuit, je traduisis de l'arabe (...). Au bout de ces années de retraite, j'étais devenu un Ishraqî, et l'impression du premier tome des œuvres de Sohravardî était presque achevée. »

14 Corbin appelle l'Allemagne sa « patrie philosophique ». Mais hormis l'influence profonde du protestantisme sur l'œuvre de Corbin, (notamment comme herméneutique spirituelle qui vise un accès immédiat et sans intermédiaire au divin dont la source est prophétique et la finalité eschatologique), l'on ne peut parler de réelle "influence" que pour le théologien Hamann. Par ailleurs, comme le souligne Daniel Proulx dans son article *La figure de la sophia chez Henry Corbin*, « Plus philosophiquement, la simultanéité de l'inconnaissance de Dieu et de la relation personnelle à Dieu se résout, d'après Corbin, par « une recherche herméneutique comme ontologie de la parole [...] : nécessité de l'absence de tout intermédiaire, et en même temps nécessité d'un intermédiaire ». L'élément médian et médiateur est déjà au cœur de la pensée corbinienne, ce qui est un premier pas vers la Sophia ».

15 Corbin Henry, *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*, p.43 – et Daniel Proulx

hrâq, née dans l'Orient géographique, mais accouchée dans l'Orient intérieur. Daniel Proulx, dans son étude *La figure de la Sophia chez Henry Corbin*¹⁶ souligne « qu'il ne faut pas chercher une raison extérieure pour expliquer le passage de Heidegger à Sohrevardî. La courbe de la vie de Corbin doit s'expliquer en termes de pèlerinage et de quête, car, comme Corbin l'indique à propos de lui-même, « je ne suis à vrai dire ni un germaniste ni un orientaliste, mais un philosophe poursuivant sa Quête partout où l'Esprit le guide. S'il m'a guidé vers Freiburg, vers Téhéran, vers Ispahan, ces villes restent pour moi essentiellement des "cités emblématiques"¹⁷, les symboles d'un parcours permanent. »¹⁸

Au-delà des traductions, des ouvrages monumentaux qui scandent sa recherche et alimentent ses cours à l'E.P.H.E, et des nombreuses conférences qu'il donna au Cercle Eranos, à Ascona (Tessin) pendant près de 30 ans, il fait ressortir tout un univers méconnu et incompris du monde occidental, pour nous l'offrir en partage : sous sa plume et l'acuité de sa pensée se dévoilent l'unité de "l'esprit angélique", et de "l'ésotérisme des religions du Livre"¹⁹. L'on devine et l'on comprend que cette phénoménologie-herméneutique devient partie intime de sa quête, qu'il s'en approprie les termes en essayant d'en réinventer la portée dans le monde chrétien, auquel il restera attaché toute sa vie – jusqu'à ses tentatives d'instaurer une chevalerie spirituelle occidentale porteuse de ces paradigmes, hors de tout syncrétisme. Plus que de savant (qu'il fut pourtant) pouvons-nous assurément qualifier Henry Corbin de philosophe prophétique ou de gnostique, dans le sens où cette herméneutique se rattache à la phénoménologie, ouvre des portes encore in-

dans *La figure de la Sophia chez Henry Corbin* : « Sans une explication convenable de l'influence de Berdiaev et Boulgakov, un lecteur des œuvres d'Henry Corbin fera face à des problèmes exégétiques presque insurmontables. Berdiaev et Boulgakov représentent le chaînon manquant pour comprendre l'origine et le traitement de certains thèmes centraux comme les anges, la sophia, le docétisme, l'Incarnation ou le théophanisme ».

16 Proulx Daniel, *La figure de la Sophia chez Henry Corbin*, Montréal, 2012

17 Sur ce thème, voir Henry Corbin, « Préface - Les Cités emblématiques », dans *Ispahan image du paradis*, sous la direction de Henri Stierlin, 1976, p. 1-11.

18 De même, à la question que nous lui posons de savoir si Henry Corbin a pratiqué le soufisme, Daniel Proulx répond : « Ce qu'il faut comprendre c'est qu'il parlait la langue des oiseaux, il semble que Corbin était dans une sorte d'état spirituel constant. Ainsi toute tradition pouvant exalter l'amour, les anges, la poésie mystique, toutes ces choses de l'âme il se les appropriait. En ce sens, il est autant soufi, shî'ite, musulman, juif que chrétien, tout en restant profondément protestant, mais un protestantisme qui semble se vivre avec les symboles et la structure théologiques de l'orthodoxie russe ».

19 Cfl'exposé, par Henry Corbin, de son intention de constituer une phénoménologie de l'Esprit angélique, in *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981, p. 67

soupçonnées sur la recherche en matière de compréhension du phénomène spirituel²⁰, et qu'il s'est approprié au plus intime la portée de ses recherches "illuminatives" ...

La date de 1949, date de l'écriture du premier récit exposé dans *L'Homme et son Ange*, est emblématique car elle correspond à la première publication de la nouvelle "Bibliothèque iranienne", un petit volume d'une quarantaine de pages qui fut suivi de publications très conséquentes (plus de 500 pages) et en 1954 de la première étude magistrale qui le fera connaître, à savoir *Avicenne et le récit visionnaire*.

L'Homme et son Ange est un recueil de trois conférences qu'Henry Corbin donna au Cercle Eranos, à des dates assez éloignées : la première en 1949 donc, et les deux suivantes en 1970 et 1971²¹. Le trait commun à ces trois études est de traiter du devenir humain selon l'ésotérisme islamique, notamment iranien, dans ses courants shî'ites et ismaéliens. Les trois sujets traités, apparemment éloignés les uns des autres, et réunis dans un même ouvrage après la mort de l'auteur, emportent le lecteur attentif vers une même perspective philosophique qui est celle de l'Imaginal, de la ré-union de l'homme en Dieu et de Dieu en son miroir humain grâce à l'intermédiation de l'Ange, où "l'Unité divine se révèle à chaque regard qui la contemple selon la figure angélique qui lui correspond"²². Chaque conférence doit ainsi être lue à la lumière de la précédente et de la suivante pour saisir toute la portée unificatrice du propos métaphysique. Ce propos apparaît finalement comme une sorte de Sophia, explorée progressivement à travers la mise en lumière d'une gnose orientale – et chevaleresque –, mais dont Corbin prend soin d'exalter une visée ultime commune aux trois religions monothéistes, où finalement la mystique angélogique permettrait de transformer un monothéisme abstrait en ce que Corbin désigne par un "kathénothéisme"²³. Car si les théophanies sont la manifestation du Dieu en exil, ce qui est "en jeu" dans la « dualitude » (terme de Corbin) de l'homme et de l'Ange, est bien le retour de ces figures vers leur principe. Nous dirons pour faciliter l'approche et la lecture de l'œuvre que son fil rouge est la présentation de l'ésotérisme comme une voie de Salut à travers la revitalisation de l'Être dans un rapport à Dieu, où "Dieu s'est aliéné pourrait-on dire hors de Soi dans cette part de

20 Cf Proulx Daniel, *Le rôle de l'imagination dans l'expérience spirituelle d'Ibn Arabî et de Jaco Böhme*, Université de Montréal, 2011, Mémoire présenté à la Faculté de théologie et de sciences des religions pour l'obtention du grade de Maître es arts (M.A.) en science des religions, p. 216

21 Et non 1976 comme indiqué par erreur dans l'édition Fayard. Cf la note de l'Eranos-Jahrbuch, vol.XL/1971, p.311

22 Jambet, C., « Henry Corbin », dans *Aries*, vol. 1, n°2, 1985, p. 11

23 Du grec ancien καθ' ἑνα θεόν [*kath'hena theon*], « Un par un dieu »

diaire où les archétypes s'actualisent dans la multitude de leurs individus, en constituant « L'Orient moyen ou intermédiaire » (Sohravardî). Or, Henry Corbin découvre une traduction persane de ce texte accompagnée d'un commentaire persan, qui cherche à substituer au drame personnellement vécu une suite de « banalités philosophiques édifiantes »²⁹, au sein de laquelle les symboles sont réduits à des explications rationnelles et révèlent le pieux moralisme du commentateur. Corbin démontre que Soharavardî met en lumière au contraire une herméneutique toute personnelle, dans une conversion du temps qui se réalise également par une appropriation qorânique, comme en témoignent des versets rapportés non pas en « citation », mais par l'emploi du style direct, et l'emploi du « je » en langage parlé. C'est ainsi que l'on comprend que le récit doit énoncer au présent la répétition de l'archétype à la première personne, intériorisant non pas seulement le texte sacré, mais le texte « cosmique ». « L'astre prend un sens intérieur analogue à celui de l'*astrum* ou *sidus* chez Paracelse »³⁰, où à chaque astre correspond une sphère et une faculté de l'âme. Nous sommes en présence d'une « physiologie astrale intérieure », selon le procédé de la « hikâyat »³¹, exégèse tropologique « au présent », où « l'émergence hors du cosmos, hors de la Sphère des Sphères, est pour le mystique la représentation physique de son émergence hors des Cieux intérieurs à chacun desquels correspond une faculté de l'âme »³² ; le récit évoque une union mystique avec l'Ange, entre une âme humaine et une existence de Lumière qui n'est pas le Dieu absolu et transcendant de la religion positive, ce dernier cadre explosant pour laisser place à la gnose. Les philosophèmes sont rendus vivants par l'imagination « configuratrice » et sont ressentis comme des personnages d'un drame propre à Soharavardî. Cet exemple est très rare dans la philosophie arabo-persanne, peut-être est-ce même un exemple unique.

29 *Ibid* p.22

30 *Ibid* p.29

31 *Hikâyat* : sorte de récit mystique qui connote à la fois l'idée de récit et d'imitation, par ce que le Récitateur « imite », ré-active par sa personne même la geste récitée. Corbin écrit dans *De l'épopée héroïque à l'époque mystique*, dans *Eranos-Jahrbuch XXXV/19966*, p.195 : « Le shaykh dit ceci : « sache que le Récitateur (*al-hâkî*), la geste récitée (*al-mahkî*) et celui dont la chose est récitée (*al-mahkî an-ho*), ces trois choses sont dans l'acte de la récitation une seule et même chose. De même le témoin (le *Shâhid*, celui qui est présent, contemple), la chose qu'il contemple et qui lui est présente (*mashûd*), et ce dont il témoigne à propos de cette chose (*al-mashhûd alay-hi*) sont, dans l'acte du témoignage (*shahâdat*) une seule et même chose ; il n'y a pluralité et différence qu'en fonction du point de vue sous lequel on le considère, et cela parce que la *hikâyat* ne prend de réalité qu'une fois abolie la montagne de l'égoïté propre (ou de l'égotisme). Alors il est exact de dire que le Récitateur, la geste récitée et le héros du récit sont une seule et même réalité. Et cela a lieu dans chaque être, en fonction de sa propre mesure. Médite et médite encore ! »

32 Corbin, Henry, *L'Homme et son Ange*, Éditions Fayard, Paris, 1983, p. 29

Par suite, Corbin invite le lecteur à cette vivification configuratrice sous d'autres angles qu'il met en lumière. L'angle de l'alchimie³³ tout d'abord, dont l'organe de transformation principal, "*Imaginatio vera et non phantastica*", permet le travail sur la *materia prima* et permet de produire « un monde » au sens où toute la création est une imagination divine, un processus, une médiation active, où un dialogue intervient de l'homme avec soi-même, avec Dieu ou avec son Ange. C'est justement sur cette structure que repose le récit Sohrevardien, à l'inverse d'une évidence théorique préconçue des œuvres dogmatiques, qui ne peuvent produire l'entrée effective dans la voie. Le fruit de cette médiation est la sublimation de la Pierre, une volatilité, « Ascension au Sinaï », « Royaume psychique des corps subtils », où l'Orient moyen se rend présent à une appréhension *aurea* (qui a la nature de l'Ange / de l'or)³⁴. Mystère ultime de l'Œuvre alchimique, soit l'*Imaginatio Vera* comme *subtile corpus*³⁵. C'est un enfantement et une pérennisation du corps spirituel psychique, une naissance de l'homme pneumatique, le corps transfiguré de la Résurrection. Corbin précise qu'à l'image de ce Récit de l'Exil occidental, de nombreux matériaux arabes et persans établissent un « synchronisme décisif entre la transmutation de la Pierre et l'angéломorphose ou déification de l'homme, la réciprocité du mystère de l'*Anthrôpos* et du mystère de l'Alchimie »³⁶, et notamment par ce procédé de *bikâyat* vivifiant..

Un motif eschatologique est ensuite développé par Corbin : le Mythe d'Hermès et de la Nature Parfaite. C'est le sens du drame intra-divin, où l'exil cosmique précède l'exil terrestre : le retour de la figure de l'Ange vers son principe est en jeu. « Les figures angéliques, émanées des Intelligences, qui sont elles-mêmes la manifestation du Dieu révélé, témoignent aux yeux des hommes de l'exil de la divinité »³⁷. La réunion avec l'Ange (Double Céleste) constitue ainsi par excellence l'Eschatologie dans les traditions mazdéenne et manichéenne. Aussi les récits Sohrevardiens ne parlent-ils pas de « l'Homme et son âme », mais bien de « l'homme et son Ange ». La Nature Parfaite représente de fait l'*Unio mystica* de l'âme avec l'être qui est son origine, et se présente comme l'accomplissement du moi personnel du mystique dans la personne de l'Ange, qui, étant son origine, est aussi "le lieu" de son Retour. « La personne de l'Ange est en ce

33 L'alchimie comme « physique de la Résurrection » a sa place dans la gnose de la tradition iranienne depuis l'époque de Zozime (IV^e siècle) pour lequel la transmutation des métaux apparaît comme une allégorie de la purification et de la rédemption.

34 Jung, *Eranos – Jahrbuch* 1936/IV, p. 35-36

35 Corbin, Henry, *L'Homme et son Ange*, Éditions Fayard, Paris, 1983, p. 36

36 *Ibid.*, p.37

37 Jambet, C., « Henry Corbin », dans *Aries*, vol. 1, n°2, 1985, p. 4

sens le lieu de la sur-existence céleste du mystique » et rejoint la question de l'Unité de Dieu. Dieu n'est ici ni abîme impersonnel et insondable, ni Dieu extra-cosmique, à la fois transcendant et personnel d'un monothéisme abstrait et purement formel. Dieu est pour Sohrevardi « Lumière de la Lumière », on passe d'une transcendance à une forme d'Immanence - L'Ange, dans la gnose islamique, configure le lieu spécifique où vit la contradiction entre l'Un caché et les unités émanées de Lui »³⁸. L'*Unio mystica* avec l'Ange « monadise tous les uniques ».

La contradiction contenue dans la proposition « il n'y a de divinité que Dieu et rien n'existe si ce n'est Dieu » exprime que la création n'est rien par elle-même ; encore faut-il, dit Corbin, « sauver ce rien », « l'absoudre par la remontée de l'Ange et de l'ensemble des théophanies ». Ainsi, la gnose ismaélienne affirme que si la voie exotérique triomphe, le sens caché du Livre sera perdu, et « le Salut de Dieu révélé sera retardé » ; l'exotérisme sans ésotérisme, c'est refuser de percevoir la division dont souffre la divinité, refuser de coopérer à sa rédemption. L'enjeu est le sens même du fait religieux, et une critique du littéralisme, où Henry Corbin, en mettant à l'honneur la tradition gnostique et illuminative, « sauve », en Occident et en Orient, l'image et l'essence même du fait religieux islamique »³⁹. Et comme le souligne Daniel Proulx⁴⁰, « c'est d'ailleurs en ce sens que la philosophie corbinienne est une philosophie prophétique, car sans une angélogologie fondamentale, il n'est plus possible de comprendre l'Acte unificateur de l'Unique, et, pour Corbin, « ce qu'on appelle si facilement le monothéisme péricule dans un triomphe illusoire » car c'est l'angélogologie qui permet de faire le lien entre la transcendance pure de la divinité et le monde proprement humain. L'angélogologie a donc en ce sens une fonction théophanique. Dès lors, il est possible de dire que, fondamentalement, les notions de Personne-archétype, de théophanie ou encore d'Ange ne sont pas de simples concepts, des abstractions pures. Corbin affirme que « tout se passe comme si à la question « qu'est-ce que ? » se substituait la question « qui est-ce ? » et que nommer la personne fût en fait définir l'essence ; et c'est à cette personne, non au concept universel abstrait, que reconduit le *ta'wil* ou l'exégèse intérieure »⁴¹. C'est

38 *Ibid* p.2

39 *Ibid* p.5

40 Proulx Daniel, *Le parcours philosophique de Henry Corbin : phénoménologie-herméneutique et philosophie prophétique*, Université de Sherbrooke, 2009, Mémoire présenté au département de la philosophie de la Faculté des lettres et sciences humaines pour l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en philosophie, p. 121

41 Corbin Henry, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, p. 61

en fait, pour D. Proulx (*ibid*) « le rapport entre la phénoménologie et l'herméneutique qui est l'enjeu de la Personne-archétype, puisque celle-ci énonce un mode de comprendre dans lequel s'exécute un mode d'être. « Sous cet aspect, la personne en qui s'incarne sa propre action est la *significatio passiva* de son action, c'est à dire elle est ce que son action la fait être »⁴²/d'où l'importance de l'éthique chevaleresque s'exprimant en un pacte ontologique entre le chevalier et sa Quête » – point développé dans la troisième conférence de *L'homme et son Ange*, intitulée *Juvenilité et chevalerie en Islam iranien*.

Question importante du courant de l'Ischrâq, Corbin interroge ensuite la nature et la place de cet Ange dans les hiérarchies et les hypostases célestes ... Ange de l'Humanité (archétype de la nature humaine) et Ange d'Hermès ? Est-il le premier ou le X^e ? Est-il l'Ange ou l'ange individuel que les textes rapportés par Sohrawardî nomment « la Nature Parfaite » ? Et qu'en est-il de la Nature Parfaite ? ... Dans l'Angéologie mazdéenne de la théosophie orientale, le rang dans la hiérarchie céleste n'est de fait pas un dilemme : c'est un chiffre que chaque être humain est convié à résoudre. La réponse est ce mode d'Être syzygique⁴³ qui donne naissance à un « Double Céleste », hiérogammie-dénouement que l'alchimie figure comme « nouvelle naissance », – et qui résoud le symbolisme des deux Ailes de l'Ange Gabriel dans sa signification eschatologique : par le moyen de la hikâyat, chaque être vit « au présent » à la première personne l'extase d'Hermès [l'abolition en soi de l'enténébrement de l'aile gauche de Gabriel] et la relation d'Hermès⁴⁴ à sa Nature Parfaite, qui est le terme auquel aspire le héros des récits⁴⁵. Le mythe d'Hermès se précise, et la Nature Parfaite y est à la fois « Enfantante et Enfantée » :

« Ô Toi, mon Seigneur et prince, mon Ange sacro-saint, mon précieux être spirituel, Tu es le Père au Ciel de l'Esprit et l'Enfant au Ciel de la pensée. Tu es l'exclusivement voué ... au gouvernement de ma personne. Tu es celui dont la ferveur intercède auprès de Dieu, le Dieu des Dieux, pour compenser ma déficience. Toi qui es revêtu de la plus éclatante des lumières divines ... je t'implore. Ah ! que tu te manifestes à moi en la plus belle des épiphanies, que tu me montres la lumière de Ta face éblouissante. Que Tu sois pour moi le médiateur ... que Tu enlèves de mon cœur les ténèbres des voiles. »⁴⁶

42 Corbin Henry, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, p. 61

43 Corbin, Henry, *L'Homme et son Ange*, Éditions Fayard, Paris, 1983, p. 43

44 Identifié à l'âme du mystique lui-même dans le *Livre des Elucidations – Talwihât*, § 83. Cf *En Islam iranien*, IV, index s.v. ange, nature parfaite.

45 *Livre des Entretiens – Motârahât*, Livre VI chap. 9, § 193

46 Cité par H. Corbin dans *L'Homme et son Ange*, p. 50. et note de H. Corbin : « Cf Motifs, p. 49 [Voir surtout *En Islam iranien ... t. II*, pp. 126-140]

Ainsi, l'angéologie est bien une méditation sur le monothéisme. La gnose Sohrevardienne met en exergue une herméneutique où est mis en scène « le mystère de l'Unique qui est Deux, du deux qui est Unique »⁴⁷, à l'inverse d'une dualité de deux êtres juxtaposés. Suite au dédoublement de la déchirure du Tout Primordial, le thème de la Nature Parfaite résoud le paradoxe de la Dualité fondatrice pour rejoindre sans la remettre en cause l'unicité divine. Christian Jambet résume ainsi : « [...] l'Ange est la face lumineuse de l'âme, tandis que l'âme est la force ténébreuse de l'Ange. Entre ces deux pôles de "Dualité"⁴⁸, l'échange consiste en une hiérogamie que l'alchimie interprète comme une transmutation »⁴⁹, et nous ajoutons : archétype d'un mode d'être syzygique qui donne à la psychée terrestre un Double céleste de Lumière, et soumet à leur co-responsabilité l'achèvement de leur unité duelle. « unifier l'essence sans confondre les personnes »... L'âme incarnée peut / doit rejoindre son Double céleste (qui l'aide), ou le perdre à jamais, *post mortem*, selon la vie terrestre qui aura rendu possible ou non le retour à la bi-unité (à l'image de la vision que développent Novalis ou Boëhme, tout comme dans le Mazdéisme, où les Fravartis sont « celles qui ont choisi » [Lumière contre Ténèbres]).

Christian Jambet souligne qu'il tient à cœur à Henry Corbin de démontrer que cette typologie de récits se retrouve dans différentes traditions, comme un trait d'union de profondes similitudes sur les différents continents de l'hérmétisme, du néo-platonisme, de l'alchimie spirituelle et de la gnose islamique⁵⁰. L'on retrouve ainsi un troisième motif exposé par Henry Corbin qui est le thème - préfiguration de la Résurrection. Dans le chapitre final d'un opuscule inédit de l'alchimiste Jaldakî (XIV^e siècle) sont figurés et mis en scène la Nature Parfaite (dont le substitut alchimique est le souffle rouge) et Hermès (souffle blanc), dans une conjonction mystique – but ultime de l'alchimie, que les textes latins appellent *Infans noster, filius sapientiae, filius philosopharum, puer aeternus*. C'est la réunion finale de l'homme et son Ange, en une unité structurée par deux pôles, terme initial et terme final. Cette figure « cohère en leur unité les phases que traverse - comme le héros enfant !- la Pierre mystique : *lapis exilis et vilis ; servus rubens et fugitivus*, jusqu'à l'apothéose du *Deus terrenus*, Lumière au-dessus de toute Lumière, lorsque la Pierre devient corpus glorificatum »⁵¹. Corbin nous fait participer de la nostalgie de la réunion de l'Amant et de l'Aimé qui berce toute la poésie persane,

47 Corbin, Henry, *L'Homme et son Ange*, Éditions Fayard, Paris, 1983, p. 42

48 Le terme est de H. Corbin (pour décrire ce phénomène de déchirure – ré-union).

49 Jambet, C., « Henry Corbin », dans *Aries*, vol. 1, n° 2, 1985, p. 12

50 *Ibid* p.12

51 H. Corbin dans *L'Homme et son Ange*, p. 73

et qui est la clé d'une sophiologie présente tout au long de son œuvre, et qui ouvre à une co-responsabilité de l'homme et son Ange, pour atteindre « l'état d'enfance » eschatologique. L'enfant-enfanté, « Aimé » – terme passif est simultanément le terme qui agit l'amour dans l'Amant et s'enfante en lui comme « Aimé » en l'enfantant précisément comme Amant. Une comparaison peut être faite avec la sentence paradoxale d'un Angélius Silésius en son *Pèlerin Chérubinique*, où l'âme doit comme la Vierge-Mère concevoir et enfanter Dieu « si l'Esprit de Dieu te touche en son essence, l'Enfant de l'éternité naît en toi »⁵². Plutarque traduisait par Sophia le nom de l'Amahraspand ou Archange féminin de l'Avesta, Spenta Armaiti. Daênâ et Sophia sont des archétypes présents dans la mystique d'amour du soufisme iranien. La vision de la Nature Parfaite donnée à Hermès est « Sophia en personne » ; Hermès déclare en effet que c'est elle (la Nature Parfaite), qui fait descendre la sagesse sur la Terre, qu'elle est l'Ange du philosophe qui le gouverne et l'inspire. Et enfin, Sohrevardî implore sa Nature Parfaite de se manifester « en la plus belle des épiphanies » et lui attribue le nom de « Sage-guide » (*al-Hakîm al-Hâdî*), précisément le nom que le récitant donne à l'Ange dans le Récit de l'Exil occidental.

Deuxième conférence :

« L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe »

La deuxième partie de *L'homme et son Ange* consiste en une analyse d'un texte ismaélien inédit du X^e siècle, écrit en arabe, de 200 pages environ. Il est désigné comme "roman initiatique" et est intitulé *Le Livre du sage et du disciple* (*Kitâb al-âlim wa'l gholâm*). Henry Corbin a consacré à cet ouvrage une année de cours à l'EPHE. Il possède un caractère unique et un grand intérêt par ses audaces, rares voire inexistantes dans la littérature de l'époque fâtimide⁵³. Ce roman plonge le lecteur au cœur du thème cher à Corbin, qui est celui de la perte de l'âme ou du monde intermédiaire, *barzakh*⁵⁴, qui causa la catastrophe de l'esprit et ouvrit les portes de la sécularisation des trois religions révélées. On trouve cette thématique d'une théosophie-herméneutique (d'inspiration shî'ite) comme « antidote au nihilisme » dans toute l'œuvre de Corbin, –

52 Angélius Silésius, *Le Pèlerin Chérubinique*, Éditions et traduction H. Piard, Paris 1945, Livre II, 102-103 ; cf I, 23

53 Il est attribué, avec certaines réserves, à Mansûr al-Yaman (III^e – IX^e siècle) ou à son petit fils ou arrière-petit-fils Ja'far ibn Mansûr al-Yaman (IV^e – X^e siècle) ... De fait, il serait probablement plus ancien, avec peut-être une influence qarmate.

54 *Mundus Imaginalis*, monde imaginal, à différencier du monde imaginaire, et qui prend un sens précis dans les théosophies de la Lumière

voir entre autres *Le Paradoxe du monothéisme*, qui fait le point entre les deux voies, celles des Églises et celles des gnoses⁵⁵. Pour ce qui est de la Chrétienté, le Concile de Constantinople en 869 enracine pour Corbin le concept d'un dualisme corps / esprit, en inversion totale de la vision gnostique des premiers siècles (une idée reprise par Nietzsche dans son affirmation de la mort de Dieu). Le pivot de cette perte « catastrophique » est le credo de l'Incarnation chrétienne – et l'on peut à ce titre conférer à la théosophie de Corbin une affinité docète, dont il n'est pas le lieu de discourir ici, mais qui est très intelligemment traitée, avec nuance, dans les excellents travaux de Daniel Proulx⁵⁶, auxquels nous renvoyons le lecteur.

Le phénomène du « Livre Révélé » comme épiphanie du Verbe secret de Dieu est commun aux trois religions abrahamiques ... *zâhir* (exotérique) et *bâtin* (ésotérisme) restant bien sûr indissociables. Leur drame commun est le refus du sens caché derrière le littéralisme. Ce refus est une mutilation de l'intégrité du Verbe, du *Logos*, et typifie le drame de la Parole Perdue ; dans le roman ismaélien, la question de la côture de la Prophétie porte le germe de ce drame de la Parole Perdue. L'initiation ismaélienne aura pour but d'aider l'initié à retrouver le Verbe-Logos. Le roman ismaélien pose ainsi, à l'instar de certains ésotéristes chrétiens du Moyen-Âge, que « Qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur », et non pas son Dieu. C'est ainsi qu'Ibn Arabi opère une distinction fondamentale entre Allah Dieu suprême et le Rabbi, seigneur de chaque être en particulier. Le Coran proclame dans le même ordre d'idée : « L'homme est un témoin qui dépose pour lui ou contre lui » (75-14). Nous ne pouvons atteindre l'Essence que sous un aspect, une qualité, une « Seigneurerie », revêtue du nom correspondant à notre état et dont le nom initiatique est le symbole. Shi'ites et ismaéliens se rejoignent, – comme pour notre Quête intérieure du saint Graal – vers la quête de l'Imam-théophanie, « l'Ami de Dieu », Chevalier Blanc de l'Apocalypse. Hors de toute tension entre les deux pôles de la religion spirituelle, ésotérique et de la religion exotérique, légale et littérale, c'est d'éveil à soi-même dont il est question : à travers la Quête de l'Imam, l'attribution d'un nouveau nom dans un baptême initiatique de nouveau-né spirituel, et le thème de la Résurrection des morts, (entendu au sens du Dépôt confié et non au sens biologique) – qui est de la plus haute importance pour le Sage du roman ismaélien. La mort spirituelle, *agnôsia* (*jahl*), est inconnaissance et inconscience, agnos-

55 Corbin Henry, *Le paradoxe du monothéisme*, Éd. de l'Herne, 1981, p. 213

56 Proulx Daniel, *Le parcours philosophique de Henry Corbin : phénoménologie-herméneutique et philosophie prophétique*, Université de Sherbrooke, 2009, Mémoire présenté au département de la philosophie de la Faculté des lettres et sciences humaines pour l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en philosophie, p.129 et suiv.

ticisme ; la Résurrection est l'éveil à l'ésotérisme (*bâtin*), à l'invisible et au sens caché. Cet éveil est provoqué par le Ta'wil⁵⁷, qui rend possible *eo ipso* une nouvelle naissance, par l'intermédiation du Sage. Le sens vrai de la mort est la mort spirituelle. Le but et le fruit de l'initiation spirituelle de la gnose ismaélienne est de préserver l'initié de la seconde mort – à l'image de ceux dont l'Apocalypse (XX, 6) stipule que la « seconde mort n'a pas de pouvoir sur eux ». Or « pour sortir de ce monde, il faut être un vivant ressuscité, c'est à dire être passé par la nouvelle naissance spirituelle »⁵⁸. C'est une mutation, que le Sage du roman explicite ainsi : « Le Verbe de la Sagesse (le Verbe du Sage de Dieu), du Prophète, *Verbum theosophicum* ... représente la *coro spiritualis* du Verbe Divin, incarné comme une épiphanie de l'exotérique bâtin. Le Prophète « parlant la révélation » (le Nâtiq) est aussi le lieu du passage, de la mutation. La qualification donnée par le Shî'isme à l'Imam est « Livre parlant », Qôran Natîq, celui à qui incombe l'hérméneutique du sens ésotérique par le Ta'wil. On retrouve cette même hérméneutique dans les trois grandes religions monothéistes en résonance avec la gnose shî'ite⁵⁹. Comme Swedenborg le décrit dans l'opuscule des textes qu'il a ressemblés et commentés dans son *Arcana Coelestia* : « au temps final de l'Église, le sens spirituel ou sens intérieur des Écritures sera révélé » – à l'image de l'apparition du Cheval Blanc au chapitre XIX de l'Apocalypse et en d'autres nombreux passages bibliques où il est fait mention de cheval – symbole de l'intelligence spirituelle – et de cavaliers, – symboles de l'intellect. Chez Swedenborg, le Verbe divin est ce qui unit le Ciel et la Terre, c'est l'Arche d'Alliance, terme que nous retrouvons d'ailleurs dans le roman ismaélien avec le sens de « religion absolue » : l'Arche y est l'image rassemblant l'ésotérisme des trois rameaux abrahamiques. Le second thème présent dans le roman est celui de l'éthique du Dépôt confié *-al-amâna* ; ce Dépôt est descendu depuis le Plérôme Suprême jusqu'aux créatures de ce monde, dont il n'est pas le destinataire final, mais le simple « gain » de ses devanciers, (c'est à dire les autres transmetteurs du Dépôt), le fruit de leurs actions. L'éthique du dépôt confié est le devoir de transmettre, la conscience de n'être pas le

57 Ta'wil : hérméneutique spirituelle, symbolique, ésotérique. Pour Corbin : « Tanzil désigne en propre la religion positive, la lettre de la révélation dictée par l'Ange au prophète. C'est faire descendre cette Révélation du monde supérieur. Ta'wil c'est étymologiquement et inversement faire revenir à, reconduire, ramener à l'origine et au lieu où l'on rentre, conséquemment revenir au sens vrai et originel d'un écrit ». cf Proulx, Daniel, Glossaire de son Mémoire précité *Le parcours philosophique de Henry Corbin : phénoménologie-hérméneutique et philosophie prophétique*, Université de Sherbrooke, Canada, 2009, p. 148

58 Corbin Henry, *L'Homme et son Ange*, Éditions Fayard, Paris, 1983, p. 87

59 L'Ismaélisme doit son nom à l'Imam Ismâ'il, fils du VI^e Imam Ja'far al-Sâdiq (ob 705), et représentée, avec les théosophes de l'Imamisme duodécimain, la tradition de la gnose ésotérique en Islam.

dernier maillon de la chaîne de la gnose -silsilat al-irfân. Le ressuscité doit à son tour opérer la résurrection des autres en partant de leur nouvelle naissance initiatique.

L'ensemble du shî'isme admet la clôture de la lignée prophétique (cf Mohammed « après moi il n'y aura plus de prophète » [nabî]), mais il s'agit de la lignée des grands prophètes législateurs. La lignée des Amis de Dieu, des herméneutes spirituels de la Parole se perpétue et continue postérieurement même au « Sceau des Prophètes ». Quelque chose est à attendre, la révélation de toutes les Révélations, lors de la parousie du XII^e Imam. Ce "quelque chose" est pour le shî'isme duodécimain et pour l'Ismaélisme une sorte de prophétie intérieure, ésotérique, mais à laquelle on ne peut donner le nom de Prophétie au sens de nobowwat. Elle est appelée walâyat, et cette continuation de la walâyat ne contredit pas la clôture de la Prophétie législatrice professée par le dogme officiel de l'Islam⁶⁰. Corbin établit une identification de la parousie du XII^e Imam avec le Paraclet, et avec l'idée des Âges du monde formulée par Joachim de Flore dans le monde chrétien lorsqu'il attribue respectivement ces trois âges aux trois personnes de la Trinité. À l'Église de Pierre succède l'Église de Jean, de même qu'au temps de la Loi succède le temps de la *walâyat*. Cette idée johannite eut une prodigieuse influence sur les héritiers de l'*Ecclesia spiritualis* joachimite des XII^e et XIII^e siècles tels Arnaud de Villeneuve, Cola di Rienzi⁶¹, les Rose-Croix de Valentin de Andrea, Bœhme et son école, Schelling, Baader, Berdiaev ... Et Corbin de préciser encore que Joachim de Flore n'entendait pas par « L'Évangile éternel » un Livre nouveau, mais l'intelligence spirituelle des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'Église secrète du Graal est un aspect de l'Église johannite, et souligne Corbin, il serait impossible de ne point en faire mention là où l'on tente de rassembler les membres d'une *ecclesia spiritualis* commune à l'Orient et à l'Occident, parce que « le thème ésotérique de notre cycle du saint Graal renferme peut-être le secret de la tradition spirituelle proprement occidentale. »⁶²

60 Mais dans le Récit, *tanzîl* et *ta'wil* sont rangés dans la même catégorie, et cette nuance a disparu : le temps des prophètes continue ! et nulle créature ne peut interdire à Dieu de susciter chaque jour s'il le veut un nouveau prophète. Ce sont les termes exacts de la doctrine imputée à Sohrawardî par les "olamâ d'Alep", et qui lui valurent sa mise à mort. Ce récit est donc au cœur des questions qui ont secoué l'Islam au cours des siècles ...

61 Cola Di Rienzi cité par Ernst Benz dans *Ecclesia spiritualis*, p.388 : « À quoi bon prier pour la venue de l'Esprit-Saint, si nous nions qu'il puisse encore venir ? ... À coup sûr, ce n'est pas seulement jadis que l'Esprit saint est descendu sur les apôtres, mais chaque jour il descend, nous inspire et prend demeure en nous, à condition que nous voulions demeurer humblement et silencieusement avec lui. »

62 Corbin, Henry, *L'Homme et son Ange*, Éditions Fayard, Paris, 1983, p. 202 et suiv.

Troisième conférence :

« Juvénilité et chevalerie en Islam iranien » (session Eranos, 1971)

La troisième partie de *L'homme et son Ange* porte pour titre « Juvénilité et chevalerie en Islam iranien ». En préambule, il est à noter que la fin 1970 ou l'année 1971 marque l'entrée de Henry Corbin en Franc-maçonnerie⁶³, précédée de peu (en 1968) par sa date d'entrée dans l'Ordre de Saint Jean de Jérusalem (OSJ)⁶⁴. Pour ce qui concerne la Franc-maçonnerie, et le croisement avec la chevalerie, il faut rendre hommage à la seule étude actuellement disponible sur le sujet ce jour, à savoir le travail de recherche patiemment effectué par Jean-Albert Clergue⁶⁵ – avec l'aide de Manuel Quinon⁶⁶ pour le décryptage de manuscrits – et paru dans *L'initiation* en 2009 : « En quête de Henry Corbin franc-maçon chevaleresque ». Comme le souligne Jean-Albert Clergue, le silence sur ce parcours peut s'expliquer par le fait qu'« aux yeux des chercheurs patentés, les franc-maçons [des années 60] confondaient souvent objectivité historique et approche des mythes. Un savant éminent n'aurait donc rien à gagner à fréquenter un tel pseudo-cénacle, sauf à perdre un peu de son honorabilité et devoir maintenir discrète, pour ses pairs, la divulgation de cet engagement ». Mais les buts extra-universitaires de Corbin sont attestés et visibles à de maints endroits de son œuvre ; son ami Gilbert Durand rapporte : « ce n'est pas par hasard que le Maître islamologue a tant de fois médité sur le sens de la chevalerie zoroastrienne, ismaélienne ou chrétienne. La notion de « chevalerie spirituelle » est devenue l'un des concepts

63 Un doute subsiste sur une éventuelle entrée à la GLNF-Opéra (future GLTSO) en mai 1962 selon les archives de l'Obédience, date réfutée formellement par Antoine Faivre, qui atteste avoir été présent lors de son initiation en 1970 ou 71. Ce jour, nous ne disposons d'aucun document écrit de Corbin pouvant attester de son appartenance maçonnique entre 1962 et 71/72.

64 Nous choisissons de ne pas traiter du parcours d'appartenance à un Ode de Chevalerie ou un autre, les données étant complexes et de nature à alourdir la présente étude. Se référer à l'excellent travail de Jean-Albert Clergue cité ci-dessous pour plus de détail, et dont nous recommandons chaudement la lecture. Comprendre les raisons plus précises de l'entrée en maçonnerie de Corbin demandera néanmoins encore plusieurs années d'études, car il n'existe aucune biographie à proprement dit retraçant ce chemin en particulier ...

65 Clergue, Jean-Albert, « En quête de Henry Corbin franc-maçon chevaleresque I et II », *L'initiation*, n° 2, 2009, p. 84-114. et n° 4, 2009, p. 245-273. Jean-Albert Clergue contribue très régulièrement à la revue *L'initiation* (sommaires complets sur le site internet de la revue)

66 Le Professeur Manuel Quinon rédige actuellement une thèse permettant de comprendre la vision globale de l'homme et du monde d'Henry Corbin, et de voir dans quelle mesure cette vision du monde a permis la structuration d'un réseau de chercheurs «ésotéristes» au sein de l'Université française.

majeurs de la philosophie du Maître ... »⁶⁷. Henry Corbin est de fait préoccupé par la constitution, en France, d'un renouveau chevaleresque depuis sa jeunesse. Son ami Robert de Chateaubriant rapporte une conversation de 1929 – Corbin avait alors 26 ans : « C'était seulement par les voies d'une élite spirituelle, d'une véritable chevalerie de l'esprit, que pourrait se faire l'évolution de l'âme dans un monde aussi ruiné que le nôtre de ses antiques vitalités métaphysiques ... Tel était, selon lui, le rôle essentiel que devait jouer dans le monde européen, qui s'efforçait de s'édifier sur les ruines de l'ancienne société, cette chevalerie spirituelle dont il attendait impatiemment l'apparition pour tous ceux, qui, un jour, devaient aller à l'amour par la connaissance »⁶⁸. Corbin avait par ailleurs publié en 1966 *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique*, et cette intervention à Eranos en 1971 met en lumière les fondements – puisés à l'Antiquité – de son ambition chevaleresque. Avant d'en aborder les grandes lignes directrices inspirées de l'Orient, il convient de rappeler qu'il fonda en 1974⁶⁹ à Paris l'Université Saint Jean de Jérusalem. Cette USJJ était une tentative de rassembler savants, théologiens et philosophes en une sorte de "centre de recherche spirituelle comparée", mais à visée hermétiste, (si on le rapporte à ce que fut Eranos), car puisant son origine dans la *fotowwat*, (*javânmardî* en persan), ainsi que dans l'aventure au 14^e siècle de Rulman Merswin et des "Amis de Dieu". Corbin parlait de l'USJJ en ces termes : « Ménager enfin, en la cité spirituelle de Jérusalem, un foyer commun qui n'a encore jamais existé, pour l'étude et la fructification spirituelle de la gnose commune aux trois grandes religions abrahamiques, bref l'idée d'un œcuménisme abrahamique fondé sur la mise en commun du trésor caché de leur ésotérisme, non point sur l'accommodation diplomatique de relations officielles ». « Faire face ensemble, nous tous les Ahl al-Kitâb [les Gens du Livre], en reprenant ensemble notre aventure théologique depuis les origines, pour qu'au lieu de nous séparer, l'aventure cette fois nous rassemble ». Comme le souligne Jean Moncelon, « cette intuition majeure [et perspective géniale] est le message laissé par Henry Corbin aux générations montantes ».

Mais quelle est donc cette herméneutique chevaleresque orientale shi'ite à laquelle se réfère Corbin et qui lui inspira de telles espérances ? Si cette troisième et dernière partie de *L'homme et son Ange* s'intitule Juvénilité et chevalerie en Islam iranien, c'est que la notion de réjuvenation est bien au cœur des aspirations chevaleresques de Corbin. Il souligne que l'idée de juvénilité, de jeunesse, et de chevalerie est contenue dans le

67 Durand, Gilbert, in *Cahiers de l'Herne Henry Corbin*, 1981, p.272

68 R. de Chateaubriant, « Souvenirs » in *Cahiers de l'Herne Henry Corbin*, 1981, p. 290

69 Corbin intégrera la GLNF-Bineau cette même année en lieu et place de la GLNF-Opera devenue GLTSO (Grande Loge Traditionnelle et Symbolique Opéra).

même mot, que se soit en arabe (*fotowwat*) ou en persan (*javânwardi*). *Fotowwat*, qui prend son origine dans le soufisme, désigne la forme de vie liée au compagnonnage, à l'éthique par excellence, qui inspire les corporations de métiers pour leur organisation. Il s'agit de faire pénétrer dans toutes les activités de la vie un sentiment de service chevaleresque comportant rituel, initiation, grades, pacte de fraternité, secret, etc ... à l'image des Compagnons du Devoir et du Tour de France en Occident. *Javânwardi* désigne une forme de compagnonnage dans le monde turc, et trouve son origine dans l'islam shi'ite iranien, et au-delà en Iran pré-islamique, dans la civilisation zoroastrienne. L'équivalent persan de *fatâ* est *javân*, de même racine que le latin *juvenus*. *Javâni*, *juventus* ou *juvenitas* se rapporte à l'âge physique au sens littéral. Au sens technique, qui est aussi le sens spirituel, le terme désigne une jeunesse sur laquelle le temps n'a aucune prise, une reconquête sur le temps et ses scléroses, des qualités qui évoquent l'idée de jeunesse propre au terme du chemin du mystique, la station du cœur, l'homme intérieur, l'homme "vrai", lieu et aboutissement de la connaissance de soi, terme de l'épopée du chevalier mystique. Il s'agit de la « nature initiale de l'homme » dans sa dimension de Lumière. *Javânward* (*fatâ* en arabe) désigne celui en qui se sont actualisées les perfections humaines et les énergies spirituelles. Et *javânwardi* / *fotowwat* désigne la manifestation de la Lumière et la domination victorieuse de cette Lumière sur les Ténèbres de l'âme charnelle.

De quelle manière les Shi'ites se représentent-ils l'origine de la *fotowwat* et le rapport avec le cycle de la prophétie et de la *walâyat* ? Selon Hosayn Kâshefi (fin XV^e), auteur de l'important traité intitulé *Fotowwat-Nâmeh*⁷⁰, la *fotowwat* est envisagée comme un rameau de la science du soufisme et du tawhîd (attestation de l'Unique). Si les Sunnites affirment l'Unité divine et la mission prophétique de Muhammad, les Shi'ites posent une triple attestation de la profession de Foi : Unité divine, mission du Prophète, et ajout de la *walâyat*, mission ésotérique de l'Imâm comme Ami de Dieu (*Walî-Allâh*), impliquant une fonction anthropologique et cosmogonique de l'Imâm. L'idée de théophanie est donc essentielle pour l'imamocentrisme. En effet, le service chevaleresque n'aurait pas de sens envers un Dieu inconnaissable et inaccessible. Le terme « Amis de Dieu » (*Gottesfreunde*) est l'équivalent littéral du terme arabe *Awliyâ'Allah*⁷¹. Henry Corbin a été sensible à rechercher les liens et ce qu'il peut y avoir

70 Le *Fotowwat-Nâmeh* comporte des textes et des auteurs jusqu'au IX^e siècle

71 *Awliyâ-Allah* en arabe, ou *Awliyâ-Khodâ* en persan désigne un état spirituel qui n'est pas celui de l'homme laïc (l'homme de la *shari'at*), mais qui n'est pas non plus celui de l'homme de la vie monastique (Seth du temps d'Abraham). Ces hommes sont appelés « Amis de Dieu », appelés à une fondation spirituelle particulière, que l'on pourrait rapprocher du phénomène de la mystique rhénane.

de commun dans cette éthique professée de part et d'autre de l'Orient et l'Occident. Il a pu relever les traits communs entre l'éthique d'un Wolfram von Eschenbach et celle d'un Rulman Merswin, ou Henri Suso, le chevalier de la Sophia. Le point d'attache en chrétienté de cette notion d'« Amis de Dieu » est l'admirable verset de l'Évangile de Jean : « *jam non dicam vos servos, sed amicos* » « je ne vous appellerai plus des serviteurs, mais des amis » (Jean 15/15). C'est le passage du *servus dei* à l'*amicus Dei*, ce qui veut dire à un rapport caractéristique entre la divinité et l'homme, un rapport qui est désormais un rapport de chevalerie. Corbin relève que nous trouvons ce même rapport, ce même passage, entre « *Abd-Allâh* » *servus dei*, serviteur de Dieu, nom couramment donné au Prophète révélant l'exotérique de la Loi, et *Walî-Allâh, amicus Dei*, ami de Dieu, nom couramment donné à l'Imâm investi de l'ésotérique. Par la triple attestation décisive, Dieu n'est plus le potentat terrifique, mais celui dont la cause est « ma propre cause »⁷². Celui qui en professant la *walâyat* de l'Imâm devient lui-même un « Ami de Dieu », se trouvera désormais au service chevaleresque d'un Nom divin, la chevalerie spirituelle consistant à être fidèle à ce Pacte conclu. Cette voie droite est celle du soufisme et du *tawhîd*, qui comporte les trois éléments *shari'at* [religion littérale], *tariqat* [voie mystique ou congrégation soufie ou shî'isme] et la *haqiqat* [gnose, vérité théosophique, inséparable du cycle de la Prophétie auquel succède le cycle des Amis de Dieu]. Nous pouvons comprendre dès lors les raisons et l'enjeu de la métamorphose du rapport entre Dieu et l'homme, lorsque ce rapport devient un rapport de dévouement chevaleresque, un service de chevalier. Ce terme concorde et forme un phénomène commun avec le courant occidental de la mystique rhénane, *die Gottesfreundschaft*, mystique au sein de laquelle se développe précisément une chevalerie en forme d'appel à une autre sorte de fondation spirituelle avec les chevaliers johanites du XIV^e siècle, et à la fondation de l'Île Verte à Strasbourg au XIV^e siècle également. Trait d'union entre la chevalerie spirituelle commune à l'Orient et à l'Occident, à l'Islam et à la Chrétienté.

Ce rapport de chevalerie, au cœur de la pensée perse zoroastrienne et shî'ite, met en cause la bipolarité que connotent les termes monothéisme et polythéisme. Le monothéisme comporte des nuances que l'on néglige souvent de considérer, et qui bouleversent cette polarité. Ainsi, la *fotowwat* est une Lumière émanant du monde spirituel, dans le rayonnement de laquelle sont manifestées les modalités angéliques, les caractéristiques de la *malakût*, du monde spirituel de l'ange – à l'image du chevalier céleste, dont Galaad est la typification par excellence. On comprend ainsi mieux le rapport che-

72 Il en résulte pour Corbin que l'emploi de l'expression « *Awliyâ'Allah* » pour désigner l'ensemble des soufis dans l'Islam sunnite – où l'Imâm comme *amicus Dei* n'est plus nommé – est un emploi en porte-à-faux.

valeresque entre le fidèle et l'Imam. Les « Amis de Dieu » sont « les yeux par lesquels Dieu regarde⁷³ le monde ». Ils permettent à l'homme et au monde de continuer à subsister ; ils sont le « contrepoids divin » devant la « *massa perditionis* des inconscients et des ignorants » (Corbin), et c'est grâce à « l'*unio mystica* » qui s'accomplit entre l'âme humaine et l'Intelligence Agente que se maintient la communication entre le *Malakût*, monde de l'Ange, et notre monde. Le philosophe-théosophe au sens de *javânward* accomplit le service de chevalerie spirituelle par excellence, parce qu'il est celui grâce à qui les univers spirituels continuent de regarder (concerner) les hommes, et que l'humanité ne peut vivre sans cette communication. Le *mundus imaginalis* est le monde des réalités singulières et concrètes où se déploient les visions des prophètes et des philosophes, tout comme il est le situs du chevalier spirituel. Ces chevaliers ont en eux à la fois la faculté intellectuelle et la faculté imaginative, qui sont en communication avec le même Intellect saint *intellectus sanctus*. La doctrine devient événement de l'âme, événement du réel. Voilà le philosophe tel que l'ont conçu les Ishrâqiyûn, les Théosophes de la Lumière, disciples de Sohrawardî, et avec eux les théosophes shî'ites. C'est tout le secret de la littérature mystique persane, cela même qui nous permet de comprendre l'œuvre de Sohrawardî, qui s'inscrit dans d'autres épopées trop peu connues jusqu'ici en Occident, comme celles de Hakîm Sanâ'î et celles de Farîdoddîn 'Attâr, chefs d'œuvre de la littérature universelle. Et il apparaît que cela s'accorde aussi avec la pensée profonde des Kabbalistes juifs, professant que « Dieu a besoin que sa présence (*Shekhina*) réside dans le Temple ». Nous retrouvons le thème de l'exil de la *Shekhina*, en résonnance avec le motif de l'expatriement, comme une forme de résistance à l'exotérisme littéral ; pour que cesse l'exil de Dieu, il faut que l'homme s'exile du monde dont Dieu est exilé. Pensons au célèbre hadîth de l'Imâm Ja'far déclarant : « L'Islam a commencé expatrié et redeviendra expatrié comme il l'était au début. Bienheureux les expatriés ! ». Et rapprochons également l'admirable traduction que l'un des Kabbalistes a donné du verset d'Isaïe 63/9 : « Dans toutes leurs angoisses, c'est lui (leur Dieu) qui a été angoissé ». Toute l'idée de *javânward* se trouve dans cette traduction, même si elle fait quelque difficulté pour les philologues. C'est pourtant selon les termes de la *javânward*, de cette chevalerie spirituelle qui se lève à tous les horizons du « phénomène du Livre Saint » dira Corbin, que peut se lire notre épopée mystique médiévale de la Quête du Graal en Occident. Car c'est à la condition de la comprendre ainsi que notre épopée du Graal nous livre le secret de sa chevalerie spirituelle. C'est pourquoi aussi la chevalerie dont le monde a pour symbole la Table Ronde est une élite universelle, qui se recrute aussi bien en « païenneté » (désigne l'Islam) qu'en chrétienté. Le monde qu'elle typifie est un

73 au sens de "concerne" le monde

monde parfait, un plérôme. On y pénètre en se dépouillant de toutes les attaches et ambitions du monde profane, et tel est le sens du mot *tajrid* en spiritualité soufie. Les liens de fraternité qui unissent nos compagnons font d'eux une confrérie qui constitue l'élite de l'humanité, et qui ne reconnaît que des qualifications spirituelles dans sa hiérarchie. La *javânmardî*, dans les corporations de métiers, exhausse tous les actes de métier au niveau d'actes liturgiques, ayant un sens sacramental. Cette transfiguration, est précisément ce en quoi consiste la *javânmardî*, l'esprit de chevalerie qui opère la réjuvenation des êtres et des choses. Le cycle de la *walâyat* s'accomplit dans chaque chevalier, comme un retour à l'origine, et c'est dans les songes et les prières de ses fidèles qu'il faut chercher les secrets les plus profonds d'une communauté religieuse. L'histoire intérieure de chaque chevalier est la marche même par laquelle s'opère la réjuvenation, la parousie. La devise précitée et qui récapitule tout le thème de la quête : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur » comporte une variante : « Celui qui connaît son *Imam*, connaît son Seigneur ». Dès lors, l'*Imam* devient la figure, le symbole par excellence du Soi, mais non pas d'un Soi abstrait, impersonnel ou collectif, mais du Moi céleste, Moi à la seconde personne. Ce Moi qui est la contrepartie céleste du moi terrestre est connu de toutes les gnoses (désigné comme le « Jumeau céleste » dans la gnose manichéenne). En bref, nous pouvons dire « l'Ange » ou, en termes zoroastriens, la *Fravarti*. Et c'est la quête à la rencontre de ce Moi céleste que décrivent les vastes épopées mystiques de Attâr, les récits d'initiation de Sohrawardi, toute une part considérable de la littérature mythique persane, et l'un des sens caché de notre épopée du Graal. Henry Corbin relève ainsi que de part et d'autre une même chevalerie spirituelle s'exprime dans deux symboles (oriental et occidental) dont la forme extérieure diffère, mais qui indiquent et guident une même geste intérieure. Une seule question importe pour le chevalier spirituel shî'ite, pour le *javânmard* : « Où est l'Imam ? » c'est à dire l'Imam caché, invisible, invisible aux sens mais visible au cœur des chevaliers ... De même pour Parsifal, pénétrant dans le domaine du Graal, une seule question importe, parce que de cette question va dépendre la réjuvenation du monde : « Où est le Graal ? ».

Nous soulignons ici toute l'importance et la haute inspiration que Corbin pût trouver dans cette gnose de la chevalerie islamique iranienne pour poser les termes de ses propres fondements d'une tentative de restauration d'une chevalerie occidentale vivante et vivifiante. Comme Jean Moncelon l'affirme, « C'est bien en ésotériste que Henry Corbin aura accompli sa vocation, ou en gnostique, dans le sens que les spirituels de l'Iran donnent à ce mot. (...) Il dira ailleurs : « La communauté, la omma, des ésotéristes de partout et de toujours, c'est cette « Église intérieure » qui n'impose aucun acte d'appartenance pour que l'on en fasse partie. » Dès lors, cet appel, cet « ésotéristes de toutes les religions, unissez-vous ! », cette *da'wa* du 21^e siècle, pourrait-on

dire, qui résume parfaitement tout l'itinéraire de l'orientaliste sur le « chemin mystérieux qui va vers l'intérieur », cet appel est à répercuter en ce monde, notre monde, et, comme il résonne familièrement pour la plupart d'entre nous, il ne nous reste plus qu'à nous rassembler de nouveau, et le plus souvent que nous pourrons, il nous incombe même de constituer progressivement un « foyer commun », pour y répondre, selon le vœu de Henry Corbin⁷⁴.

Pour Corbin, ce ne sont que noblesse de vues, de cœur et de convictions, qu'il cherchera toute sa vie à enraciner dans une mise en œuvre partagée par une élite. Ces nobles tentatives s'ajoutent au fait, comme de nombreux témoignage le rapportent, que sa nature le portait naturellement à l'amitié⁷⁵. Après sa disparition en 1978, Jean Tourniac lui rend ainsi hommage au sein de sa Loge de la GLNF-Bineau : « Nous évoquons à l'instant son expression chaleureuse pour tous : petits ou grands, c'est qu'il n'y avait ni orgueil ni ségrégation intellectuelle dans son amitié ! Nulle arrogance et nul mépris des autres, nulle rancune aussi. (...) Incapable de mesquin, il était par là capable de divin. Un cœur pur avons-nous dit, oui, un cœur d'enfant comme le veut l'Évangile, ouvert sans cesse à l'émerveillement et à l'enthousiasme spirituel. C'était, au fond, un Amant de Dieu ! » ... Et d'ajouter encore : « Il nous savait catholique et guénonien, fort réticent et prudent dès qu'intervenaient dans la conversation les questions relatives aux « influences psychiques », aux régularités des chaînes traditionnelles, etc. Il savait que René Guénon ne partageait pas ses perspectives sur le Soufisme et le Shî'isme pas plus que lui, Henry Corbin, ne partageait celles de Guénon. Cela n'altérerait en rien l'amitié qu'il nous témoignait, il se gardait bien des critiques et des polémiques, car le débat se plaçait au niveau que n'atteint pas la cérébralité. »

En forme d'épilogue ...

Henry Corbin et René Guénon, un pont entre deux rives ?

Puiser à la source de l'œuvre de R. Guénon comme d'un guide très sûr n'empêche nullement de puiser également à l'œuvre d'un Corbin, se laisser nourrir de cette gnose indiscible qu'il nous laisse entr'apercevoir entre deux ailes hermétiques ... Rien de totalement incompatible fort heureusement. L'aventure initiatique nous invite à remonter le fil des dépôts successifs d'influence spirituelle, et nous amène à explorer ce qu'a tissé la Tradition dans toutes les civilisations du monde. En particulier dans ce creuset des

74 Moncelon, Jean, extrait de l'article *L'Université Saint Jean de Jérusalem* (sur le site internet de l'auteur, dans la rubrique consacrée à H. Corbin : <http://www.moncelon.com/corbin5.htm>)

75 Jean Granger-Tourniac, dans son *In memoriam Henry Corbin – Eques ab insula viridi*, Cahiers Verts n°6, p.55-65 lui rend ainsi hommage

voies initiatiques des civilisations arabo-perses de la Méditerranée, où justement René Guénon lui-même, par ses choix initiatiques personnels, pose un motif « oriental » dont nous ne pouvons ignorer certaines similarités ou ressemblances dans les racines de notre tradition maçonnique⁷⁶. Pour Henry Corbin justement, une rigoureuse correspondance entre les trois couples *shari'at* et *haqiqat* (religion littérale/réalisation spirituelle), *zâhir* et *bâtin* (exotérique/ésotérique) *tanzil* et *ta'wil* (descente de la révélation littérale/exégèse spirituelle intérieure), doit « nous garantir contre la malheureuse confusion du symbole et de l'allégorie. (...) [et permettre] de passer d'un plan à un autre »⁷⁷. Ce passage d'un plan à un autre est un aspect essentiel de la voie maçonnique, tout comme le thème de la Lumière et de l'Orient (central pour les Ishraqis), les voyages symboliques des récits visionnaires, exils de notre Vraie Patrie qui est l'Orient intérieur, ... tous également présents dans la tradition maçonnique.

Pour clore cette approche à propos d'Henry Corbin, et parce que le sujet des confluences traditionnelles – et de l'amitié – nous tient à cœur, nous pensons intéressant de retranscrire quelques clés concernant les points de tension entre les deux œuvres Corbin / Guénon, afin d'en faire ressortir si possible en peu de mots – malgré la difficulté de l'exercice – leur dynamique différentielle. Ces notes proviennent intégralement de l'article que Xavier Accart a consacré à la question et qui a été publié en 2002 dans *Politica Hermetica* n°16 - René Guénon, lecture et enjeux : Approches littéraires de l'œuvre et statut du texte. Identité et théophanie. René Guénon (1886-1951) et Henry Corbin (1903-1978).

En préambule, Xavier Accart rappelle qu'un début de mise en perspective des œuvres de R. Guénon avec celles de Mircea Eliade⁷⁸ ou de Massignon⁷⁹ a été ébauché à travers quelques articles, mais que très peu a été écrit au regard de l'œuvre de Corbin⁸⁰. Or les trois personnalités entretenirent des liens de proximité, notamment en ce qu'ils furent tous Professeurs à la Section des Sciences Religieuses de l'E.P.H.E, et participèrent tous trois activement au Cercle Eranos.

76 À titre d'exemple de source sur cet intéressant sujet : Naudon, Paul, *Les Origines de la Franc-maçonnerie*, Dervy ; Dupuy, Richard, *La foi d'un franc-maçon*, Plon ; Nicolai, Frédéric, *Essai sur les accusations intentées aux Templiers*, 1783, Alcazar-Publishing

77 Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986 [première édition 1964], p. 546

78 Marco Pasi dans *Politica Hermetica* n°15, 2001, p. 97

79 Accart, Xavier (Dir.), *Feu et diamant, L'Ermite de Duqqi*, Milan, Archè, 2001, p. 287-325

80 À noter ces deux articles : Pacheco, Anton, José Antonio, *René Guénon y Henry Corbin : dos formas convergentes de enfocar lo oriental*, Boletín de la asociación española de orientistas, n°19, 1983, p. 321-9, et GRIL Denis, *Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon, D'un Orient à l'autre*, II, Paris, Éd. du CNRS, 1991, p. 49-63

Une grosse dette intellectuelle

C'est en suivant un fil plutôt historique de l'itinéraire intellectuel de Corbin que l'on parvient à cerner la dynamique de leurs dissensions, souvent soulignées par les auteurs eux-mêmes. Corbin (17 ans de moins que Guénon, est licencié en philosophie scolastique de l'Institut Catholique de Paris en 1922 quand Guénon publie ses premiers ouvrages. En 1925, année de la publication de *L'Homme et son devenir selon le Védānta* et *L'Ésotérisme de Dante*, Guénon donne une conférence à la Sorbonne, où Corbin suit les cours d'Étienne Gilson – un des esprits les plus ouverts aux milieux catholiques selon Guénon – sur l'avicennisme latin au Moyen-Âge. Corbin fréquente aussi Langues Orientales où il y apprend l'arabe et le sanskrit, (il s'intéresse à l'influence des Upanishads sur Plotin et veut approfondir le sujet) ... Bref, des intérêts convergents avec ceux de Guénon sur la question Orient-Occident, et la confirmation que Corbin s'est tenu informé des publications de ce dernier, notamment à travers l'écriture de son premier article⁸¹ *Regards vers l'Orient* où il développe une vision éminente de l'œuvre de René Guénon. Soulignant la leçon que les Occidentaux pouvaient tirer des doctrines orientales, il était particulièrement reconnaissant à l'œuvre de Guénon de présenter « une Inde dépouillée de tout faux romantisme » et « d'avoir définitivement brisé l'équivoque qui, pour tant de cerveaux, associait la pensée hindoue avec l'occultisme, la théosophie et quantité de divagations ». Guénon avait encore « montré en quoi consist[ait] le véritable ésotérisme », terme, ajoute X. Accart, qui, à la différence de tant d'autres à l'époque, ne semblait pas effrayer Corbin. L'œuvre de R. Guénon était aussi « une excellente introduction au point de vue de la métaphysique pure, du domaine de l'informel, et il était « bien souvent d'accord » avec les « suggestions si riches qui y [étaient] éparses ». Corbin avait insisté dans la première partie sur la nécessité en matière de vie spirituelle de refuser tout système doctrinal ou rituel pré-établi mais de réaliser une synthèse personnelle constamment renouvelée, dénonçant « toute tyrannie d'un ordre spirituel *a priori* dans la mesure où tous ceux qui [étaient alors] proposés [étaient] entachés de relativité et de contingence ». Mais se rangeant à l'avis de Guénon, il expliquait qu'il n'en était plus de même si l'on arrivait, « à travers leur expression variable, à la connaissance des principes eux-mêmes ». Il estimait donc que tous ceux qui s'intéressaient à la question de l'apport de l'Orient « contracteraient à lire [René Guénon] une grosse dette intellectuelle ».

81 Sous le pseudonyme Trong-Ni, *Regards vers l'Orient*, La Tribune indochinoise (organe d'étude et de combat pour l'Indochine autonome), Paris, 2^e année, n°1, 1927, p. 4-5

Orient intérieur, Orient géographique ?

Pour autant, Xavier Accart souligne une certaine différence de vues quant à compréhension de la notion “d’Orient”, qui à elle seule suffirait selon lui à révéler les points de tension et le dynamisme propre des deux œuvres respectives. Pour Guénon, l’Orient désignait aussi et avant tout un Orient géographique⁸², « l’Orient traditionnel représentant l’axe dont l’Occident moderne était une déviation », et « la voie de salut pour « l’intellectualité européenne » ne passait pas exclusivement par une régénération orientale – même si l’entente avec celui-là était importante pour l’adhésion à la connaissance pure ». Corbin pour sa part associait à cette notion d’Orient avant tout « une réalité spirituelle », et la solution « ne consistait pas à trancher entre deux termes exclusifs ... mais résidait dans un échange réciproque qui devait conduire à une synthèse harmonieuse » (X. Accart). Cependant, rappelons que R. Guénon développait également un point de vue plus strictement métaphysique de l’Orient notamment dans ses propos sur l’*Adam Qadmôn* de la Kabbale hébraïque (équivalent de L’Homme Universel de la tradition islamique – *El-insânul-kâmil*). Il spécifiait⁸³ ainsi que si *qedem* signifiait “Orient” et *Qadmôn* “oriental”, il ne fallait pas « voir dans ces désignations l’affirmation d’une primordialité de l’Orient au point de vue de l’histoire de l’humanité terrestre, car, comme [il avait eu] souvent l’occasion de le dire, l’origine première de la tradition est nordique, « polaire » même, et non point orientale ni occidentale. Nous devons ici ajouter que si R. Guénon avait pu souvent souligner les dérives occidentales selon le point de vue traditionnel⁸⁴, il n’en demeure pas moins que son propos se situait avant tout d’un point de vue intemporel (ou plutôt du point des cycles cosmiques), et qu’il était soucieux d’éviter de creuser le fossé entre l’Orient et l’Occident. Reste que H. Corbin ne pouvait partager sa « critique acerbe de toute philosophie occidentale (...) et des méthodes scientifiques européennes », il n’était selon Daryush Shayegan ni « captif d’un système anti-occidental comme Guénon pour n’y voir que l’esprit du Malin à l’œuvre [...] ni ne se fit réfractaire aux mouvements de la pensée »⁸⁵ ... Corbin resterait attentif au développement de la philosophie, attitude qui devait cependant selon Nasr, être infléchie par son approfondissement de la métaphysique islamique.

82 Voir notamment R. Guénon, *Orient et Occident*, Paris, 1924 (nouvelle édition Vega, Guy Tredaniel, 2006)

83 Guénon René, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Paris, Gallimard, 1970, p. 64

84 « L’Occidental, et surtout l’Occidental moderne, dit-il, apparaît comme essentiellement changeant et inconstant, n’aspirant qu’au mouvement et à l’agitation, au lieu que l’Oriental présente exactement le caractère opposé » dans R. Guénon, *Introduction aux doctrines hindoues*, Chap. II La divergence

85 Nasr, Hossein, *L’Islam traditionnel face au monde moderne*, Lausanne, L’Âge d’Homme, 1993, p. 182

Le Protestantisme, théosophie lumineuse versus « déviation moderne »

Le parcours religieux d'Henry Corbin recèle quelques clés peu explorées qui permettraient de comprendre les motifs de sa conversion au Protestantisme vers 1927 (il était baptisé catholique). Un petit texte⁸⁶ jamais publié, de type onirique ou romanesque, relate la déconvenue d'un jeune homme dénomé Maxence aux prises avec ses questionnements spirituels, et s'en remettant aux mains d'un prêtre catholique qui lui refuse les sacrements au terme d'une conversation où le jeune homme aura révélé sa vraie foi. Une foi nourrie « dans la liberté joyeuse de la Beauté et de l'Intelligence grecques. La sérénité, la paix, l'équilibre, c'est là seulement qu'il les avait trouvés. Conception joyeuse du monde et de la vie, alimentée par l'Intelligible et l'immatériel : qu'est-ce donc que le christianisme lui apporterait de plus ? Des restrictions, des anathèmes. Qui seul prétendait avoir la vérité, détenir le message divin. » Il se sentait confiait-il au prêtre « le frère des initiés de Delphes et d'Eleusis » ... « enseignement merveilleux de largeur libérale », où « il était allé au vrai de toute son âme », et grâce auquel il « s'apaisait du vertige de l'infini dont plus rien en le séparait »...

Corbin affirme dans une formule souvent répétée à la fin de sa vie que « nos idéologies socio-politiques modernes sont la laïcisation et la sécularisation de systèmes théologiques antérieurs ». Et comme le souligne Daniel Proulx dans son article *La figure de la Sophia chez Henry Corbin*, il cherche un système métaphysique qui permettrait une sortie de crise, sans toutefois importer une solution orientale en Occident ; mais à tout le moins peut-être prendre conscience de nos choix métaphysiques en regard de ceux de l'Orient, pour retrouver dans nos propres racines philosophiques et théologiques les éléments nécessaires à la redécouverte de l'ange et de la sophia. Plus philosophiquement, la simultanéité de l'inconnaissance de Dieu et de la relation personnelle à Dieu se résout, d'après Corbin, par « une recherche herméneutique comme ontologie de la parole [...] : nécessité de l'absence de tout intermédiaire, et en même temps nécessité d'un intermédiaire ». « L'élément médian et médiateur est déjà au cœur de la pensée corbinienne, ce qui est un premier pas vers la Sophia » ajoute D. Proulx⁸⁷.

Pour Corbin, les institutions religieuses rejettent cette capacité de l'âme d'être à l'écoute de son Ange. Elles posent le refus d'une âme qui chercherait authentiquement et honnêtement à se réaliser, au motif de cette phrase perfide : « un tel ne représente

86 Corbin, Henry, Maxence, 4 avril 1927, souvenir du dimanche 3 avril 1927 ! 15 heures [E.P.H.E - Boite « Henry Corbin » - œuvres avant 1939 - chemise sans titre]

87 Proulx Daniel, *La figure de la Sophia chez Henry Corbin*, Montréal, 2012

que lui-même »⁸⁸. « Cette auto-représentation de l'âme, souligne Daniel Proulx⁸⁹, attaquée aussi sous le couvert de psychologisme ou de subjectivisme, représente pourtant l'expression ultime de la Quête de l'âme. Il s'agit de la contrepartie nécessaire de la *res religiosa*, (explique Corbin), à savoir qu'une confession religieuse personnellement réalisée est le reflet nécessaire de l'édifice religieux. La détermination personnelle étant ce qui sophianise l'âme ; la capacité de se déterminer par son âme, « c'est l'âme mise en présence de ce qui s'accomplit en elle, lorsqu'il arrive et pour qu'il arrive, que la figure de la Sophia se dessine à son horizon ». Et c'est ce qui pourtant fonde véritablement le monothéisme selon Corbin, une « voix qui ose énoncer une philosophie prophétique dont l'origine est l'individualité spirituelle inaliénable »⁹⁰.

En cela, bien sûr, Henry Corbin paraît fort éloigné d'un René Guénon, par exemple, et de l'ésotérisme "traditionnel", tandis qu'en termes d'ésotérisme chrétien, cette orientation de son œuvre l'inscrit plutôt dans la lignée de Swedenborg, de Novalis, Jacob Bœhme ou Hamann, dont l'influence sur son œuvre et sa pensée est manifeste. Ainsi comme le souligne Xavier Accart dans son article précité, « cette affinité [de Corbin] avec le monde germanique allait lui permettre d'approfondir, à la fin des années vingt et au cours des années trente, les pensées du protestantisme qu'il avait rallié. Corbin s'intéressa alors autant à la théologie – et notamment à celle de Luther qu'il avait découverte aux cours de Jean Baruzi – qu'aux grandes figures de la théosophie « traditionnelle » tels Jacob Bœhme ou, plus tard, Emmanuel Swedenborg, le seul docétiste de cette famille spirituelle⁹¹. Et d'ajouter que cette orientation allait l'éloigner de Guénon, qui, selon ses mots, « n'avait aucun ami en Allemagne », et avait toujours stigmatisé le protestantisme comme étant un des principaux symptômes puis facteurs de la « déviation moderne »⁹². (..) Protestantisme, ajoutait Guénon, qui ne pouvait être mis sur

88 Corbin, Henry, *La Sophia éternelle – À propos de la « Réponse à Job »*, dans *Carl Gustav Jung*, sous la direction de Michel Cazenave, 1984, p.267

89 Proulx, Daniel, *La figure de la Sophia chez Henry Corbin*, Montréal, 2012

90 *Ibid* Chap. III « Influences de la sophiologie dans l'œuvre de Corbin » - 1- La Sophia éternelle

91 Faivre, Antoine, *La Question d'un ésotérisme comparé des religions du Livre, Henry Corbin ou le comparatisme spirituel*, Actes du Colloque du G.E.S.C, Milan, Archè, 1999, p.93.

92 Cit. de R. Guénon : « l'exemple le plus typique [de la marche descendante inspirée du dualisme cartésien] est ici celui du Protestantisme, où cette simplification se traduit à la fois par la suppression presque complète des rites et par la prédominance accordée à la morale sur la doctrine, cette dernière étant, elle aussi, de plus en plus simplifiée et amoindrie jusqu'à ce qu'elle se réduise à presque rien, à quelques formules rudimentaires que chacun peut entendre comme bon lui semble ; et le Protestantisme, sous ses formes multiples, est d'ailleurs la seule production religieuse de l'esprit moderne, alors que celui-ci n'en était pas encore arrivé à rejeter toute religion, mais que pourtant il

un pied d'égalité avec le catholicisme et l'orthodoxie parce qu'il était avant tout une production humaine moderne plus ou moins inspirée du dualisme cartésien. Cette position de Guénon comportait néanmoins une nuance, notée dans une correspondance avec Denys Roman en 1949, dans laquelle il assouplissait sa position en stipulant qu'il y avait certainement « protestants et protestants », qu'il lui semblait important de savoir quand avait été introduite l'affirmation du « libre examen » qui avait ouvert « la porte à toutes les déviations individualistes », et qu'un « nombre assez considérable d'initiés authentiques » avaient appartenu, depuis le seizième siècle, à la famille protestante. Quoiqu'il en soit, comme a pu le souligner son proche ami Frédérick Tristan, il était « caractéristique que, parti du protestantisme, Corbin se retrouva en terre shî'ite alors qu'issu du catholicisme, Guénon opta pour le sunnisme ». X. Accart ajoute : « On peut remarquer encore que le refus de la nécessité du rattachement à une chaîne de transmission humaine peut faire penser à la rupture de la transmission apostolique dans le protestantisme ». Ces considérations restent à développer, mais nous relevons ici la devise de Chevalier de Corbin, rappelée par Granger dans son *In Memoriam*⁹³ : *sicut credidisti* (« comme tu l'as cru », Mathieu 8:13, la parabole du centurion). Devise qui évoque très fortement pour D. Proulx un leitmotiv de l'œuvre de Corbin à savoir la citation répétée des Actes de Pierre chap. XX, « je l'ai vu tel que j'avais la capacité de le saisir ». La foi de Corbin serait-elle comme celle du centurion ? Inutile de faire entrer Jésus dans sa maison, ... une seule parole est suffisante à celui qui à la foi ! Cette seule devise pourrait faire l'objet d'intéressantes comparaisons entre le récit biblique et le parcours de Corbin.

De la différence entre shî'isme et « véritable taçawwuf » (soufisme)

En 1947, René Guénon fit la recension⁹⁴ de l'ouvrage que Corbin avait fait paraître en 1939 et intitulé Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (*ishrâq*). Il lui reprochait de n'avoir su distinguer la doctrine *ishraqi*, qui ne se rattachait à aucune *silsilah* régulière, et le véritable *taçawwuf*. Il lui reprochait d'attribuer hâtivement à Sohrawardi une lignée proche d'El-Hallâj, quand Sohrawardi se serait plutôt inspiré de notions néo-platoniciennes revêtues

s'y acheminait déjà en vertu des tendances antitraditionnelles qui lui sont inhérentes et qui même le constituent proprement » in *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, NRF Gallimard, Paris, 1945 renouvelé en 1972, Chap. « Unité et simplicité » p.81 et suiv.

93 Jean Granger-Tourniac, *In memoriam Henry Corbin – Eques ab insula viridi*, Cahiers Verts n° 6, p. 55-65

94 Guénon, René, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Paris, Gallimard, 1973, p. 143-4. Guénon avait déjà évoqué la doctrine *ishraqiyah* dans les *Études Traditionnelles*, en 1940, p. 166-68.

d'une forme islamique, et constituant de ce fait davantage une philosophie (donc un rationalisme limitatif) qu'un ésotérisme ou une métaphysique. Corbin faisait parfaitement le distinguo entre les deux, la philosophie correspondant pour lui à une « certitude résultant d'une connaissance théorique », tandis que la métaphysique (du soufisme) correspondait davantage à la « mystique spéculative », ou à la « certitude d'une vérité personnellement réalisée ». X. Accart ajoute que pour Corbin, l'Ishāriyah « était à la philosophie ce que le soufisme était au *qalam* (scolastique dialectique de l'Islam). Plus encore, loin d'y voir une forme inférieure de la spiritualité islamique, il la considérait comme une des plus éminentes », et le non-rattachement à une *silsilah* régulière du Maître de l'Ishrâq ne remettait pas en cause la valeur de ses œuvres spirituelles ... Au-delà de cette divergence d'appréciation, c'est surtout la nature et l'origine du soufisme qui allait séparer les deux auteurs. Guénon voyait dans le soufisme la forme ésotérique de l'Islam, comme en témoignaient l'école d'Abu Bakr, dépositaire de la "Science secrète" du Prophète, et les écoles persanes se recommandant d'Ali⁹⁵. Mais la division entre Shi'ites et Sunnites était « loin d'avoir la rigueur » que l'on pouvait imaginer en Occident, et était bien plus nuancée lorsque l'on entrait dans le détail des modalités du califat. Le Shi'isme finalement n'avait rien d'hétérodoxe en tant que tel ... Guénon allant même jusqu'à dire que « en un certain sens, tous les musulmans étaient plus ou moins Shi'ites »⁹⁶. Corbin voyait au contraire dans le Shi'isme⁹⁷ la source de l'ésotérique de l'Islam, le soufisme n'en étant qu'un dérivé ayant reporté sur le Prophète les attributs de l'Imam. Le Shi'isme était un milieu « virtuellement initiatique », et représentait lui-même une tariqa, voie spirituelle. Il en concluait que le Shi'ite n'avait pas besoin, contrairement au Sunnite, d'entrer formellement dans une voie régulière. Xavier Accart relève ici une note importante soulignant que « R. Guénon avait lui aussi envisagé cette possibilité d'initiation réelle en dehors d'une chaîne « régulière ». Le rattachement à celle-ci n'était « que l'image terrestre d'une affiliation à Khidr, à une *silsilah* intérieure. Le maître visible [étant] le substitut et le médiateur [du] Maître éternel des béné-

95 Guénon René, Compte-rendu de : Gobineau, J.A. (comte de), *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, G.Crès et Cie, 1928, p. 427

96 *Ibid.*

97 Henry Corbin explique le shi'isme et l'ismaélisme (1957) : lien sur le site internet de L'Association des Amis de Stella et Henry Corbin : « le Shi'isme se fonde donc sur l'immamologie, la dénomination « Imam » ayant ici un sens très particulier et étranger au sens compris dans la tradition sunnite : en effet, Imam, qui signifie en arabe « guide », « dévot », se rapporte pour les Shi'ites aux douze figures ésotériques du 1^{er} au XII^e Imam en tant que dépositaires et transmetteurs du dépôt sacré du *bâtin*, la science ésotérique, sens spirituel, noyau intérieur et caché de la révélation muhammadienne littérale extérieure (*zhabîr*). Ils admettent par ailleurs comme leurs frères sunnites que Mohammed est le dernier Prophète qui révéla une loi religieuse (*shari'at*).



Corbin et Jung au Cercle Eranos en 1951

Crédit : Association des amis de Henry et Stella Corbin (AAHSC) www.amiscorbin.com

dictions »⁹⁸. Une hypothèse qu'il pouvait illustrer d'ailleurs par le cas de Jacob Böhme, (un théosophe auquel Corbin était attaché) malgré le risque qu'il eut pu être pris pour un "mystique". Guénon considérait toutefois les doctrines persanes comme relevant d'un ésotérisme plus proche d'une forme "mystique" au sens que ce mot avait pris en Occident, tandis que cette forme restait purement métaphysique et intellectuelle dans le soufisme. Comme le souligne X. Accart, on peut imaginer, par conséquent, que les études de Corbin s'inscrivaient dans des aires spirituelles qui se prêtaient mal aux distinctions tranchées opérées par Guénon ». Si Guénon eut un traitement plus favorable vis à vis de l'œuvre de Mircea Eliade que de celle de Corbin, un motif peut être qu'il était alors convaincu de la proximité d'Eliade avec la perspective traditionnelle, alors que Corbin était pour lui avant tout un proche de Massignon, (ayant été son élève), et qu'il entretenait avec ce dernier des rapports plus que mitigés⁹⁹.

98 Benoist, Luc, *L'imagination dans le soufisme (à propos du livre de M. Corbin)*, Études traditionnelles, n° 344, juill/août 1959, p. 149-169

99 Accart, Xavier, *Feu et diamant*, p. 293 et 307

Monde imaginal, ... monde doctrinal (ou école traditionnelle)

Frédéric Tristan¹⁰⁰ notait dans son *Extraits de Journal*¹⁰¹ en 1977 : « Guénon a constamment insisté sur cette origine non-humaine de la Tradition primordiale], et il convient d'y insister encore, tant on voit d'anthropologues nés de Jung déclarer que les traditions sont issues de l'inconscient collectif, des archétypes propres à l'humanité et autres calembredaines de la même eau. La notion d'imaginal si chère à Corbin n'est pas exempte de cette critique mais elle a, du moins, le mérite d'accorder une mémoire commune à l'homme et aux anges – ce dont Guénon ne se serait point gaussé, lui dont l'essentiel de son propos est contenu dans *Les Etats multiples de l'être* ». De fait, suite aux attaques de R. Guénon (qui allait jusqu'à lui reprocher de copier le style « compliqué et passablement obscur » de M. Massignon), Corbin affirmait son propre positionnement, et allait à son tour exprimer quelques critiques allusives contre ce qu'il appelait « l'école traditionnelle » voire le « guénonisme » - [et ce malgré l'accueil -quelque peu réservé tout de même-, de son œuvre dans *Les Études Traditionnelles* à la fin des années cinquante]. Toute l'approche de Corbin, comme il y insistait lui-même, était de rencontrer les phénomènes « là où ils [avaient] lieu et où ils [avaient] leur lieu », laissant aux grands spirituels « laisser se montrer ce qui s'[était] montré à eux ». Corbin partait avant tout d'un angle de la phénoménologie ; l'expérience visionnaire, les intuitions et les songes les plus personnels du phénoménologue permettant de tendre au dévoilement de la vérité ésotérique¹⁰². Il contestait l'idée « d'une connaissance métaphysique par l'intellect pur, qui ne serait ni « mentale », ni « humaine », pour valoriser au contraire cette faculté médiane qu'il appelait « imagination créatrice » (*aql*), que d'ailleurs Guénon avait pu décrire sous une traduction malheureusement nuisible aux occidentaux (car réductrice) « intuition intellectuelle »¹⁰³. Corbin devait d'ailleurs associer à cette notion islamique de *aql* la notion de *qalb* (le cœur). Frédéric Tristan notait ainsi, après une conversation avec Corbin que ce dernier était « un labourant de la voie humide, alors que Guénon emprunta la voie sèche. Le mot « amour » n'apparaissait

100 Frédéric Tristan : « ... je vois en Corbin l'homme des oasis et en Guénon celui du sable. L'un écoute le chant, les légendes, toute cette musique de l'âme en marche vers les hiérarchies angéliques. L'autre, attentif au silence, approche l'Esprit par la voie lente qui identifie l'homme à sa plus haute image, tout anthropomorphisme dépassé. »

101 Tristan, Frédéric, *Extraits de Journal*, Sigaud, Pierre-Marie (Dir.), René Guénon, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1984

102 Nasr, Hossein, *L'Islam traditionnel face au monde moderne*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993, p. 200

103 Nous devons préciser que ce que Guénon entendait par « Intuition intellectuelle » relevait selon les termes métaphysiques non pas de la « réceptivité », mais d'une fonction infaillible par là-même que son opération était immédiate, et que « n'étant point réellement distincte de son objet, elle ne faisait qu'un avec la Vérité même ». Nous retrouvons tout de même ici une similitude avec le processus d'appropriation décrit par la philosophie de l'Ishrâq à travers le procédé de *hikâyat*, exégèse tropologique « au présent ».

guère chez lui qu'à propos de Dante et de la Fede santa, mais [...] il [avait étudié] longuement la voie du cœur. Son étude sur le chrisme et le cœur dans les anciennes marques corporatives, publiées dans *Regnabit* en 1925, assimila le Cœur du Christ au Globe du Monde, ce qui n'était pas rien ! » et il ajoutait : « D'ailleurs, le Graal et le breuvage d'immortalité qu'il contient, nos deux grands maîtres contemporains se rejoignent [...], et aussi disait-il ailleurs : « Je ne doute pas que Guénon aurait suspecté Corbin d'agir en poète, lorsque Corbin l'accuse d'une logique trop étroite »¹⁰⁴. De fait, Corbin reprochait à Guénon d'avoir « intellectualisé la quête spirituelle », rappelant ainsi la critique de son ami Eliade qui avait dénoncé « l'influence croissante du rationalisme rigide de Guénon sur Coomaraswamy »¹⁰⁵. En tout état de cause, pour Guénon, l'organe de la connaissance métaphysique était l'intellect pur, ouvrant, à la différence de la raison, à l'universel ; alors que pour Corbin, les motifs « d'imagination créatrice » et « d'individualité spirituelle » remettaient en question l'emploi de cette notion « d'universel », qu'il dénonçait comme un « parti-pris » réducteur et surtout dérisoire car illusoire¹⁰⁶. Ce point mérite d'être explicité dans son contexte avec la distinction que R. Guénon opère entre le « Soi », principe même de l'être, et le « moi » individuel dans la doctrine du Védānta¹⁰⁷. Au lieu des termes « Soi » et « moi » dit Guénon, peut-on aussi bien employer ceux de « personnalité » et « d'individualité ». Le « Soi » est le principe transcendant et permanent dont l'être manifesté n'est qu'une modification transitoire et contingente. Le « Soi » est immuable et se rattache à l'Universel : il développe seulement les possibilités indéfinies qu'il comporte en lui-même par le passage relatif de la puissance à l'acte à travers une indéfinité de degrés, dont une seule modalité particulière constitue l'être humain à proprement parler. L'Universel et le non-manifesté devant coïncider, Guénon ajoute cependant qu'il faut tenir compte de certains états de manifestation, qui, étant informels¹⁰⁸, sont par là-même supra-individuels, et que si l'on ne distingue que l'Universel et l'individuel, on devra forcément rapporter ces états à l'Universel ... Il apparaît clairement que Henry Corbin n'avait pas la même définition du mot « personnalité » et « individualité ». Mais une fois écartées les pro-

104 Rapporté par X. Accart

105 Eliade, Mircea, *Ananda K. Coomaraswamy et Henry Corbin : à propos de la Theosophia perennis*, 1979, *Briser le toit de la maison*, Paris, Gallimard, 1986, p. 281-294

106 Dans son étude sur Ibn Arabi, il mettait en garde « contre les prétentions illusoires d'une conception de l'universel qui peut satisfaire l'intellect pur, mais qui, mesurée dans les limites de notre modalité humaine, nous apparaît comme un orgueil démesuré et dérisoire ».

107 Guénon, René, *L'Homme et son Devenir selon le Védānta*, Éd. Traditionnelles, Paris, ré-édition 1991, Chap. II « La distinction fondamentale du « Soi » et du « moi », p. 29 et suiv.

108 L'informel, au sens métaphysique le plus large, est identique à l'Universel, en tant que celui-ci comprend le non-manifesté et les états supra-individuels de manifestation

blématiques lexicales, la question se pose de savoir si les deux auteurs étaient si éloignés l'un de l'autre dans leur appréhension du phénomène spirituel en tant que tel. Toujours à propos du Védânta, Guénon ajoutait que l'individualité humaine était à la fois « beaucoup plus et beaucoup moins » que ce que croyaient les Occidentaux : beaucoup plus car ils n'en connaissaient guère que la modalité corporelle, qui n'est qu'une portion infime de ses possibilités ; mais aussi beaucoup moins, parce que cette individualité, loin d'être réellement l'être total, n'était qu'un état de cet être, parmi une indéfinité d'autres états, dont la somme elle-même n'est encore rien au regard de la personnalité qui est seule son état permanent et inconditionné. Loin de la phénoménologie il est vrai, René Guénon étayait davantage selon Corbin l'exposé de « sa » doctrine « impersonnelle », d'origine divine, transmise par Révélation »¹⁰⁹, et il regrettait que Guénon s'investisse derechef d'une certaine « autorité » dans ce qu'il exprimait. Il dénonçait également une tendance qui consistait à dégager un système figé à partir de l'œuvre de Guénon – attitude qu'il qualifiait de « guénonisme » emprunt de « dogmatisme unilatéral et mortel » – au détriment de la valeur d'éveil de l'œuvre. Ce qui signifie qu'il reconnaissait à l'œuvre cette valeur d'éveil ... tout comme la démarche herméneutique personnelle se trouvait pour lui à la source de la vie spirituelle. Il lui reconnaissait cette valeur, mais il regrettait l'attitude proprement occidentale consistant à ériger un système figé, se réfugier derrière l'esprit « d'orthodoxie », et construire une vision de l'Orient concomittente d'une certaine critique de l'Occident. Renier tout ce qui pouvait ressortir de « l'individualité personnelle », pouvait finalement, comme le souligne X. Accart, contribuer à « nuire à la nécessaire compréhension entre Orient et Occident, et œuvrer finalement en faveur du nihilisme qui gagnait le monde ».

Nous pouvons ajouter enfin qu'à travers la constitution de son Université de Saint Jean de Jérusalem (sous le nom de Centre International de Recherche Spirituelle Comparée), Corbin mit en œuvre avec ses compagnons de recherche une *theosophia perennis* vue de l'angle de la perception visionnaire plutôt que de la Tradition primordiale. Le travail avait commencé depuis sa participation au Cercle Eranos en 1949, et les nombreuses publications dans le champ de l'hermétisme, de l'ésotérisme, de l'exègèse et de la chevalerie spirituelle qui furent publiés tout au long de son parcours intellectuel furent reçus avec autant d'intérêt que l'œuvre d'un Mircea Eliade ou d'un René Guénon. Au-delà du « plan des principes » cher à Guénon, Corbin s'employait à laisser ouvert le champs des possibles, « ménager en soi-même un accueil à toutes les formes spirituelles » propre à contrer le nihilisme qui gagnait le monde, et l'on peut dire en guise de conclusion que si des dissensions existèrent, il n'en demeure pas moins que l'on peut considérer les deux hommes comme les artisans « d'une restructuration spirituelle » qui

109 Souvenir du Dr Grangier du 22 décembre 1927 (cité par X. Accart)

avait permis de « remettre en place ce qui devait l'être et que le modernisme avait égaré »¹¹⁰. Une étude plus détaillée des différences conceptuelles des points fondamentaux respectifs d'Henry Corbin et de René Guénon n'a à notre connaissance jamais été réalisée, mais présenterait un intérêt certain. Car si leur langage est davantage celui de la philosophie prophétique pour l'un (Corbin) et de la forme métaphysique et traditionnelle pour le second (Guénon), leur appréhension intime ou doctrinale des termes essentiels liés à la phénoménologie et l'herméneutique spirituelle, symbolique, ésotérique (*ta'wîl*) pourrait bien aboutir à quelques recoupements sur le « fond ». Toute influence spirituelle passe en effet par cette imagination particulière, « créatrice » pour Corbin, « Intellect actif » pour Avicenne, « Intuition intellectuelle » pour Guénon, et dérive de l'esprit prophétique originel, source de toute tradition, ce que l'on oublie trop souvent. Cette faculté est bien celle qui nous permet de prendre conscience de l'Esprit saint, inspirateur de l'Ange et de la connaissance, de l'*imâmat* caché en chacun de nous, et de l'influx de la grâce. Son point de rattachement, qu'il soit du domaine de l'Universel (au sens guénonien décrit plus haut) ou qu'il soit instrument médiateur, - agent à la fois personnel et immanent-, au sens islamique que s'approprie Corbin de *niyah* (intention spirituelle) et *himma* (concentration du cœur), pose évidemment question. Pourrions-nous, malgré les probables différences de légitimation (gnose versus Révélation), aboutir à un chiasme entre les deux pensées, plutôt qu'à une opposition pure et simple ? La question se pose, tout en restant ouverte.

À propos de l'auteur

Aurélie Ferrand s'est installée à Marseille fin 2007. Issue d'une famille d'artistes intéressés au symbolisme et la Tradition, elle s'oriente vers des études plus pragmatiques dans le management et la responsabilité sociétale des entreprises. Vers l'âge de 30 ans, sa sensibilité et ses questionnements la "rattrapent", et elle est approchée pour recevoir l'initiation maçonnique. Quelques dix années plus tard, cette voie n'étanche pas totalement sa soif, et, toujours en quête, elle s'intéresse particulièrement au cœur traditionnel de l'Islam, sans s'éloigner de sa tradition chrétienne initiale. Elle est animée par la volonté de créer du lien entre les hommes et les traditions, quelles qu'elles soient, tentant ainsi de partager et faire partager « l'essentiel ». Cet article dans Aletheia est son premier écrit publié.

110 Tristan, Frédéric, *Extraits de Journal*, Sigaud, Pierre-Marie (Dir.), René Guénon, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1984

Aletheia est un ouvrage collectif qui se construit au fil des volumes ; le comité éditorial s'honore de compter parmi ses membres, autour de Michel Lecour son fondateur, Hervé-Philippe Babin, Gilbert Bonnet, Aurélie Ferrand, Alain Lekern, François Marchiani, Éric Unger, Marc-André Tomatis et Katia Sadoun, tous cherchant engagés, passionnés et exigeants.

Ont également collaboré à ce volume Ange Duino, Henri Medioni, Michel Grimbert, Myriam Jacquemier et Georges Relat.

Salvador Allende, Pietro Nutrizio, Arthur Adamov et Rainer Maria Rilke sont également, d'une façon ou d'une autre, présents dans ces pages, poursuivant ainsi leur œuvre de transmission par delà les éternels Orient.

Sans l'expertise et l'appui amical de l'imprimerie Proscan la collection Aletheia n'aurait tout simplement pas pris corps. Il en est ainsi des anges gardiens et nous prions pour qu'il en aille ainsi encore très longtemps. Que ces hommes de l'Art du Livre soient particulièrement remerciés de leur talent et de leur confiance sans lesquels nous ne saurions poursuivre cette folle utopie éditoriale.

Tous ont suffisamment cru en la valeur de ce projet pour y contribuer par l'écrit, par le geste et par l'esprit ; en cela ils témoignent que l'audace de la pensée et la générosité sont des valeurs bien réelles.

Aletheia est édité par :

les Éditions et Productions Coopératives Ubik.

57 Allées Gambetta, 13001 Marseille

Pour être tenu informé des nouveautés, ou pour passer commande d'un titre, écrire au siège, ou envoyer un e-mail à : aletheia@ubik-lab.com

ou visitez le site web **ubik-editions.com**.

Le ton est donné, ou plutôt l'exigence éditoriale, l'espérance du lecteur que nous sommes.

Aletheia, par ce mot les anciens grecs désignaient la Vérité dévoilée. Cette réalité que traque le cherchant qui ne se reconnaît ni comme philosophe, ni comme sophiste, ni comme chercheur, mais comme femme ou homme de corps, d'âme et d'esprit.

Cette aspiration non seulement vaut d'être vécue mais nous vaut de vivre, et pas seulement d'exister.

Telle est la raison première d'Aletheia, né d'un projet collectif nourri de la conscience que ses artisans ont de l'importance de partager les voies initiatiques, de commenter sans tabou ni œillères les textes que la Tradition nous transmet, de scruter attentivement et le cœur aux aguets, ce que disent et ce qu'écrivent celles et ceux qui sont animés d'une conscience exigeante, même lorsque nous pouvons estimer qu'ils pourraient se tromper.

C'est une initiative de chercheurs qui ne se fixent, effectivement, aucune limite à la recherche de la Vérité, et qui veulent témoigner et transmettre ce qu'ils ont reçu.

Le cherchant curieux et avisé trouvera dans Aletheia des textes anciens, ou plus récents, oubliés ou mal connus, des extraits commentés susceptibles d'ouvrir des perspectives à la réflexion, et somme toute, de pratiquer un certain art de la mémoire vivante.

Les rédacteurs s'autorisent les rapprochements les plus inattendus comme les plus évidents, pourvu qu'ils leur semblent propices à nourrir une pratique spirituelle effective. Cahier d'Études, Initiations et Traditions, Aletheia veut s'inscrire dans la conviction que l'héritage des traditions ne se reçoit pas mais se conquiert, individuellement.

ISBN 978-2-919656-12-7

ISSN 2114-7531

Prix ttc France 22 €

Éditions Ubik



9 782919 656127