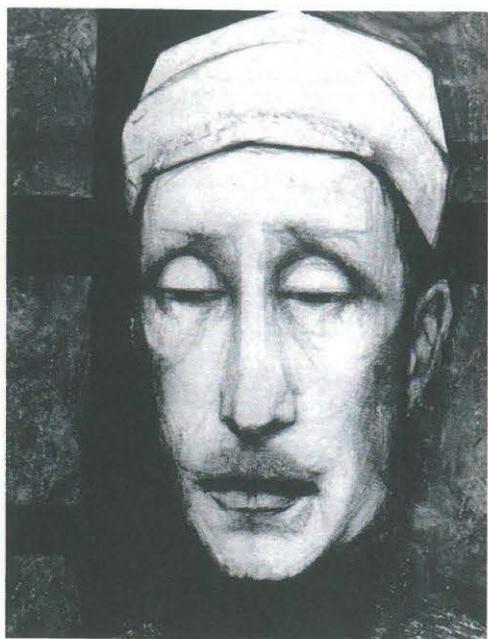


David Bisson

# René Guénon

Une politique de l'esprit



PIERRE  
GUILLAUME  
DE  
ROUX

croyances propres à ses positionnements de jeunesse. Premier point : le rapport à la tradition primordiale. Eliade évoque à plusieurs reprises l'essor des sciences hermétiques pendant la Renaissance comme l'aspiration à « une "révélation primordiale", [...] à une religion universaliste, trans-historique, "mythique" »<sup>1</sup>. Assurément, il partage l'intuition fondatrice de Guénon mais n'en donne pas la même définition. La connaissance dépend moins d'une révélation primordiale transmise par l'initiation que d'une expérience originare ancrée dans les consciences. Selon ce schéma, ce sont les hommes primitifs qui vivaient le plus intimement dans la proximité de l'Être. D'où la mise en exergue d'une expression problématique, l'« ontologie archaïque », qui semble signaler en dernier ressort la possibilité d'un archéo-paganisme :

L'homme moderne, radicalement sécularisé, se voit ou se veut athée, aréligieux, ou tout au moins indifférent. Mais il se trompe. Il n'a pas encore réussi à abolir l'*Homo religiosus* qui est en lui : il n'a supprimé (s'il l'a jamais été) que le *christianus*. Cela veut dire qu'il est resté « païen » sans le savoir<sup>2</sup>.

Conception très éloignée de Guénon pour qui les religions primitives étaient « dégénérées » et les cultes païens définitivement oubliés. Deuxième point : le rapport à l'histoire. Eliade situe l'expérience du sacré dans un temps anhistorique (*illud tempus*) comme Guénon fait remonter la Tradition à l'au-delà de l'histoire (métahistoire). Cependant, le savant roumain n'adopte pas la conception cyclique et dévolutive du temps, mais se réfère plutôt à une conception circulaire et régénératrice de l'histoire. Autrement dit, il s'intéresse moins à la sortie de l'histoire (fin du cycle) qu'aux possibilités de faire surgir le mythe dans l'histoire présente. En cela, sa vision paraît à la fois plus optimiste et plus tragique dans la mesure où il appartient à l'individu, pris dans les mailles de l'histoire, de se faire violence pour créer sa propre histoire. Troisième point : le rapport à l'initiation. C'est sans doute le point de fixation qui a toujours empêché Eliade de se dire « traditionniste ». Il ne croit tout simplement pas à la doctrine initiatique énoncée par Guénon : « Celui qui se déclare adepte de la "Tradition" laisse entendre qu'il est "initié", qu'il est le détenteur d'un "enseignement secret". Ce qui est, dans le meilleur des cas, une illusion<sup>3</sup>. » Chez l'historien des religions, l'initiation désigne bien le passage d'un état de conscience à un autre, mais ne se confond jamais avec une théorie générale de la connaissance. En outre, Eliade n'hésite pas à réinterpréter le terme dans un sens profane. Ses journaux évoquent de façon récurrente les

1. Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines*, op. cit., p. 73.

2. Mircea Eliade cité par I. P. Coulianos, « L'anthropologie philosophique », Constantin Tacou (dir.), op. cit., p. 221.

3. Mircea Eliade, *L'Épreuve du labyrinthe*, op. cit., p. 171.

« épreuves initiatiques » que l'individu doit traverser dans le cours de son existence. Il s'agit moins d'expériences religieuses que de moments privilégiés qui révèlent le sens profond d'une vie.

En définitive, Eliade emprunte certains principes au système traditionnel sans toutefois abandonner sa propre liberté conceptuelle. La principale zone de rencontre se situe moins sur le terrain des idées que sur celui des perspectives : la récurrence des termes « unité », « totalité », « centre », etc. renvoie toujours à cette nostalgie de l'originel qui se traduit, en aval, par la recherche de l'universel. Cependant, Guénon apparaît bien comme un doctrinaire qui tisse patiemment la toile de son système quand Eliade reste un historien des religions qui avance des hypothèses de travail, élabore des concepts nouveaux et se risque parfois à des interprétations philosophiques. Il est possible de déceler dans ce travail multiforme des points de jonction avec ses conceptions politiques (période roumaine) sans qu'il faille pour autant parler d'un système fascisant, c'est-à-dire d'une pensée ordonnée autour d'un seul et même objectif politique. Les dispositions supraconfessionnelles laissées par Eliade pour ses propres funérailles montre que l'historien des religions n'a finalement jamais réussi à trancher le nœud gordien de ses propres croyances. Ce qui inspire à Teodor Bakosky une conclusion très éclairante :

Ce dernier témoignage, celui d'un esprit également tourmenté par la certitude de ses valeurs et l'incertitude de ses croyances perpétuellement indéfinies, nous offre, peut-être, avec un certain pathétisme, le testament équivoque de Mircea Eliade, rêveur malmené par sa propre Histoire<sup>1</sup>.

Au-delà de cette histoire malmenante, il ne faut pas oublier que la définition de l'*Homo religiosus* sera reprise et prolongée par d'autres chercheurs qui ne sont pas soupçonnés et soupçonnables, eux, d'acointances politiques avec le fascisme. L'islamologue Henry Corbin fait partie de ceux-là. Il contribue à baliser la conscience de l'*Homo religiosus* dans son domaine de spécialité. Ce qui n'élude pas, bien au contraire, la question du rapport à la Tradition en particulier et à la gnose en général.

### L'espace imaginal (Henry Corbin)

Le 7 octobre 1978, Cioran annonce par téléphone à Eliade le décès de leur ami commun. Henry Corbin n'est plus. Ce qui plonge l'auteur du *Chamanisme* dans une profonde affliction et lui inspire ces mots énigmatiques : « Henry n'était

1. Teodor Bakosky, « Mircea Eliade, le rêveur malmené » dans Julien Riès, Natale Spineto (ed.), op. cit., p. 191.

pas seulement un ami, il était avant tout un *témoin*<sup>1</sup>.» L'insistance sur le dernier terme renvoie, au-delà de la filiation intellectuelle entre les deux hommes, à la parenté spirituelle entre deux âmes. De quoi sont-ils les témoins ? De la tradition, non pas exactement celle de Guénon, mais celle beaucoup plus large qui contient l'ensemble des connaissances spirituelles de l'humanité. Là où Eliade a dessiné les formes élémentaires de l'*homo religiosus* grâce à son interprétation des religions primitives, Corbin en a précisé les modalités spirituelles par son étude sans cesse renouvelée de la philosophie islamique. Les deux œuvres, aussi différentes soient-elles, se complètent dans leur objectif commun : revivifier le patrimoine traditionnel de l'humanité. Aussi la pensée de Guénon n'est-elle jamais très éloignée même si elle affleure de façon très discrète dans la démarche de Corbin.

### *Le paysage conceptuel d'un philosophe orientaliste*

Dans le cadre de notre étude, il est difficile de revenir précisément sur les multiples influences qui façonnent la personnalité de Corbin. Aussi insisterons-nous sur les quatre grands territoires qui composent son paysage conceptuel. Car l'homme, né à Paris en 1903, habite en réalité plusieurs lieux comme le montre la concordance entre ses travaux de philosophe et ses pérégrinations d'orientaliste. Chemin faisant, nous chercherons à isoler les points qui signalent l'influence de Guénon.

La France constitue naturellement son premier territoire intellectuel, celui qui délimite le périmètre des études et forge les convictions de jeunesse. Issu d'une famille de la moyenne bourgeoisie, le jeune Corbin suit un cursus de philosophie sous les directions successives d'Étienne Gilson et de Jean Baruzi. Parallèlement, il s'inscrit à l'École des Langues Orientales et commence l'apprentissage de l'arabe et du sanskrit. Après l'obtention de plusieurs diplômes, il intègre l'association « Amis de l'Orient » et rencontre, le 13 octobre 1929, Louis Massignon. Ce dernier décèle les prédispositions de l'étudiant et lui confie une édition lithographiée de l'œuvre principale de Sohrawardî (*La Théosophie orientale*). Et ajoute de façon prémonitoire : « Tenez, je crois qu'il y a dans ce livre quelque chose pour vous<sup>2</sup>. » L'œuvre germe doucement dans l'esprit de Corbin qui continue, dans le même temps, à élargir son horizon intellectuel : séminaires d'Alexandre Koyré, d'Émile Benveniste, de Henri-Charles Puech, etc., premières lectures de Martin Heidegger, visites

à Raymond Schwab, Rudolf Otto, etc. En outre, le jeune Corbin n'est pas hermétique au monde qui l'entoure et plonge volontiers dans l'atmosphère tumultueuse des années trente. D'emblée, il se désintéresse de la question politique, jugée secondaire ou accidentelle, pour mieux se cristalliser sur celle, jugée essentielle, de la perte du sentiment religieux. Ainsi, la rencontre de Georges Bataille le marque moins que la découverte des livres de Nicolas Berdiaev qui dessinent les contours d'un existentialisme chrétien. Plus largement, il partage le sentiment de nombreux non-conformistes qui prônent dans un même élan la révolution spirituelle (contre l'esprit matérialiste) et la libération individuelle (contre la société bourgeoise). Son engagement prend pourtant une forme inattendue puisque le jeune homme de confession catholique se convertit au protestantisme<sup>1</sup>. Précisément, c'est la lecture des ouvrages de son contemporain, Karl Barth, qui réveille sa fibre chrétienne et l'oriente vers une lecture plus personnelle de la Bible. Ce nouveau protestantisme ne pourrait-il pas former une première digue contre l'agnosticisme moderne ? L'aventure de *Hic et Nunc*, commencée en 1931 avec son ami Denis de Rougemont, répond à ce vaste projet. L'esprit barthien se teinte d'accents politiques pour faire de la revue un pôle de contestation intellectuelle aux côtés d'*Esprit* ou d'*Ordre Nouveau*. Toutefois, Corbin s'en éloigne assez rapidement pour se consacrer à la traduction et à la compréhension de la philosophie allemande. C'est le second territoire de sa géographie intellectuelle.

Avant d'en sonder les profondeurs, il faut revenir sur la période française pour savoir si Corbin a eu l'occasion de connaître les livres de Guénon. *A priori*, l'étudiant en langues orientales, le philosophe en quête de spiritualité et l'intellectuel proche des milieux non-conformistes ne pouvait que rencontrer celui qui se présente à la fois comme le défenseur de la métaphysique hindoue et le contempteur de l'évolution moderne. Pourtant, seul le contenu de son premier article, publié dans *La Tribune indochinoise* le 15 août 1927 (sous le pseudonyme Trang-ni), prouve que le jeune étudiant a lu avec attention l'auteur d'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Intitulé « Regard vers l'Orient », l'article en question insiste sur les deux apports de Guénon : d'une part, avoir décloisonné la lecture de l'Inde de ses interprétations romantiques et de ses connotations occultistes et, d'autre part, avoir mis en exergue la dimension métaphysique des doctrines hindoues. En revanche, il ne partage pas la césure Orient/Occident et préfère évoquer la possibilité d'échanges réciproques en vue de parvenir à une « synthèse harmonieuse ». Hormis ce texte

1. Mircea Eliade, « Pages de journal », Christian Jambet (dir.), *Henry Corbin*, Paris, Éditions de l'Herne, coll. « Les Cahiers de l'Herne », 1981, p. 68.

2. Témoignage de Corbin dans « Post-scriptum à un entretien philosophique », *op cit.*, p. 41.

1. Concrètement, cette conversion (parfois discutée) se concrétise par la présidence de la Fédération Française des Associations Chrétiennes d'Étudiants (F.F.A.C.E.) et la collaboration à son organe d'expression, *Le Semeur*, de 1930 à 1933. Pour notre part, nous parlerons plus volontiers d'une conversion intellectuelle dont il est difficile d'évaluer l'aspect pratique, notamment après 1933.

bref (deux pages) publié dans un journal confidentiel, il n'existe pas d'autres références aux ouvrages de Guénon dans les premiers écrits de Corbin. Aussi n'est-il pas exagéré de conclure à une lecture très peu déterminante pour sa formation intellectuelle. En outre, trois raisons supplémentaires renforcent ce constat. D'abord, la communauté des orientalistes à laquelle appartient Corbin porte un jugement très négatif sur les ouvrages de Guénon. Peut-être faut-il y voir ici la justification du pseudonyme utilisé dans *La Tribune indochinoise*? Ensuite, les dispositions spirituelles du fondateur de *Hic et nunc* le portent davantage vers les reliefs acérés du christianisme mystique plutôt que vers les grandes étendues de la métaphysique orientale. À l'image des non-conformistes des années trente, il reste très largement attaché à la culture occidentale même s'il en critique la lente érosion agnostique. Enfin, Corbin est également un philosophe qui ne peut tirer un trait, comme le fait Guénon, sur toute l'histoire de sa discipline.

Son second territoire conceptuel se situe d'ailleurs en Allemagne et correspond schématiquement à la période 1934-1939. Outre la maîtrise des langues classiques (latin et grec) et la connaissance des deux plus importantes langues du monde islamique (arabe et persan), Corbin est aussi un germaniste qui va faire œuvre de passeur entre les deux rives du Rhin. Dès le début des années trente, il se rend à plusieurs reprises en Allemagne, rencontre des intellectuels influents (Otto, Barth, Landsberg, etc.) et poursuit son exploration des textes de l'école phénoménologique. Ainsi, la lecture de Heidegger l'accompagne-t-elle déjà depuis plusieurs années lorsqu'il prend le chemin, en 1936, de Fribourg pour soumettre au philosophe allemand sa traduction de « Qu'est-ce que la Métaphysique ? ». Deux années plus tard, la parution de l'ouvrage marque effectivement l'introduction de l'*Existenz-Philosophie* en France. Outre la distinction entre l'être et l'étant, Corbin puise chez le philosophe allemand l'idée que l'homme s'inscrit dans une histoire beaucoup plus profonde que le simple déroulement des événements ne le laisse apparaître. En d'autres termes, l'histoire de l'étant (événementielle) n'épuise pas les formes de l'histoire de l'être (existentielle). Cependant, il ne faut pas réduire le périmètre du territoire allemand à la découverte de Heidegger. Ce serait oublier que Corbin est toujours à la recherche d'une pensée qui pourrait concilier les notes de philosophie avec le rythme de l'esprit. Ainsi, la lecture de Boehme dans le texte, la découverte de Swedenborg et les traductions de Hamann traduisent son goût pour la théosophie chrétienne. En outre, sa quête d'une « connaissance salvifique » – vrai sens de la gnose pour Corbin – rejoint sa lecture patiente de Sohrawardî dont il publie les premières traductions en 1933. Les événements vont finalement précipiter sa destinée intellectuelle et dessiner les contours de son troisième espace de prédilection. À cette occasion, l'ombre évanescence de Guénon réapparaît sans pour autant se figer dans des concepts précis.

Employé de la Bibliothèque nationale (en charge des manuscrits orientaux), Corbin est détaché à l'Institut français d'Istanbul pour une période de six mois en 1939. En raison des circonstances, son séjour se prolonge pendant six années et correspond littéralement à une plongée dans l'étude des nombreux manuscrits de Sohrawardî disponibles en Turquie. Cette « retraite »<sup>1</sup> marque, de façon plus large, l'entrée du jeune orientaliste dans un espace qu'il ne devait plus quitter et que l'on peut décrire, selon ses propres termes, comme le « sanctuaire de l'ésotérisme de l'Islam »<sup>2</sup>. Après un bref retour à Paris, il est effectivement envoyé à Téhéran pour créer un « Département d'Iranologie » annexé au nouvel Institut français. Inauguré en 1947, ce département devient le « lieu » de son projet intellectuel qui se déploie sur tout le continent de la philosophie persane. Non seulement l'orientaliste français entreprend la publication d'une série de textes intitulée « Bibliothèque iranienne », mais noue aussi des contacts fructueux avec les principales autorités traditionnelles du pays. Ce travail lui vaut une reconnaissance académique rapide en France avec la nomination, en 1954, au poste de directeur d'études à l'École pratique des hautes études. Il remplace l'un de ses maîtres, Massignon, et fonde son propre séminaire de recherches : « Islamisme et religions de l'Arabie ». Corbin maintient un lien privilégié avec l'Iran puisqu'il y séjourne, chaque année, pendant un trimestre afin de superviser les publications du département d'Iranologie et d'assurer un enseignement d'histoire de la philosophie islamique à l'Université de Téhéran. Assurément, l'Iran constitue sa seconde « patrie spirituelle ». Qu'a-t-il découvert dans ce pays aux racines mythologiques si profondes ? À travers l'étude exhaustive de la pensée islamique, il parvient à conjindre la recherche philosophique et l'expérience mystique. Précisément, il voit dans le « génie iranien » l'édification d'« un système philosophique du monde, sans que soit jamais perdue de vue la réalisation spirituelle personnelle en laquelle doit fructifier la méditation philosophique, et faute de laquelle la philosophie n'est plus qu'un jeu stérile de l'esprit »<sup>3</sup>. C'est aussi un moyen pour lui de « juger » la philosophie heideggerienne à l'aune des principes islamiques et d'entrevoir la possibilité d'une philosophie transformante, c'est-à-dire d'une connaissance salvifique (gnose).

L'exploration de ce troisième territoire conceptuel lui permet également de faire retour, le plus souvent de façon allusive, sur certains points de la pensée traditionnelle. En 1947, Guénon fait un compte rendu critique de son ouvrage

1. Corbin est le seul occupant chargé de gérer l'Institut. Au cours de cette période, il met en œuvre l'édition complète des œuvres de Sohrawardî et commence également à travailler sur d'autres philosophes islamiques : Ibn Sînâ (Avicenne, 980-1037), Mollâ Sadrâ Shirâzî (1571-1640), etc.

2. Henry Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, tome I « Le shî'isme duodécimain », Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1971, p. XIV (prologue).

3. *Ibid.*, p. 8 (prologue).

*Sohrawardî, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâq)*. Après avoir souligné positivement la partie historique, il s'étonne de la confusion opérée entre la doctrine *ishrâqiyah* qui puise ses sources dans les idées néo-platoniciennes et le *taçawwuf* qui constitue le cœur de l'ésotérisme islamique. En un mot, Guénon a bien noté que Sohrawardî n'appartenait à aucune chaîne initiatique régulière et lui dénie, par conséquent, le statut de soufi « orthodoxe ». Sur un ton polémique, il dénonce également les orientalistes qui n'ont « jamais pu comprendre la différence profonde qui sépare le *taçawwuf* de toute philosophie »<sup>1</sup>. Et conclut par une « attaque » plus personnelle : « M. Corbin a éprouvé parfois le besoin d'imiter, à tel point qu'on pourrait s'y méprendre, le style compliqué et passablement obscur de M. Massignon<sup>2</sup>. » Le spécialiste de Sohrawardî ne répond pas directement à cette critique incisive, mais continue à décliner sa propre conception du soufisme dans ses ouvrages postérieurs. En s'appuyant plus spécifiquement sur le modèle chiite, il rappelle que ni l'appartenance à une *tariqa* ni le fait de se déclarer « initié » ne suffisent à assurer le statut de soufi. Et regrette clairement la position de Guénon sans que ce dernier ne soit nommément cité : « À vouloir dégager et soutenir à tout prix l'idée ou l'existence d'un "soufisme orthodoxe", on risque d'être démenti et bousculé par l'ampleur, l'audace et la diffusion de cette incomparable théosophie mystique<sup>3</sup>. » Pour le jeune universitaire, la véritable connaissance ésotérique reste attachée à la spéculation philosophique sans pour autant exclure l'apport de visions personnelles. Là où Guénon défend une conception figée, volontiers institutionnelle, de la transmission initiatique, il propose une lecture herméneutique, parfois mystique, de la « théosophie » islamique. C'est pourquoi les deux hommes répugnent à employer le terme « soufisme », jugé trop vague, pour insister soit sur l'ésotérisme chiite et sa dimension prophétique (imâmologie) soit sur le *taçawwuf* et sa dimension initiatique. Corbin retrouve, quelque temps après, certains disciples de Guénon qui arpentent, comme lui, les chemins de l'œuvre d'Ibn Arabî. À nouveau, il regrette l'interprétation réductrice qui fait d'Ibn Arabî l'un des principaux chaînons de la « Tradition » et propose une lecture plus contextuelle qui inclut le mystique andalou, à l'image de Sohrawardî, dans le vaste mouvement de revivification du soufisme.

L'intérêt de Corbin pour la philosophie islamique ne s'épuise pas au fur et à mesure des années, mais se superpose et se complète avec un autre territoire de sa géographie conceptuelle. À partir de 1949, il se rend effectivement tous les étés sur les bords du lac Majeur, en Suisse, dans une élégante villa pour

1. René Guénon, « Les livres », *Études Traditionnelles*, 1947 (reproduit dans René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Paris, Gallimard, coll. « Tradition », 1973, p. 143).

2. *Ibid.*, p. 143-144.

3. Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris, Aubier, 1993 (édition originale : 1958), p. 14.

participer aux sessions du « Cercle Eranos ». Pendant plus de vingt années, il y présente la plupart de ses travaux et devient l'une des « consciences » de cette surprenante communauté de savants. Assurément, la villa Eranos constitue le lieu de son épanouissement intellectuel. D'abord, il noue des contacts fraternels avec de nombreux confrères qui sont souvent, comme lui, intéressés par les questions spirituelles. Parmi ces « rencontres mémorables et durables », il faut tout particulièrement mentionner celles de Jung, d'Eliade, de Scholem et du théologien Ernst Benz. Ensuite, il entrevoit la possibilité de former une véritable « communauté de pensée » dont l'esprit gnostique échapperait à la mentalité profane : « La communauté, la *omma*, des ésotéristes de partout et toujours, c'est cette "Église intérieure" qui n'impose aucun acte d'appartenance pour que l'on en fasse partie<sup>1</sup>. » Enfin, c'est également dans ce lieu qu'il conçoit l'aboutissement définitif de son œuvre, soit la rencontre gnostique des trois religions du Livre. Et ce projet nécessite que l'Occident retrouve les armes de la pensée visionnaire trop longtemps battue en brèche par la logique rationnelle :

Notre philosophie occidentale a été le théâtre de ce que l'on peut dénommer un « combat pour l'Âme du monde ». D'un côté, nous trouvons, en « chevaliers » défenseurs de cette âme, les Platoniciens de Cambridge (H. More, R. Cudworth) ; Jacob Boehme et son École, avec tous ceux qui leur sont apparentés, le Newton Boehmien ; les Kabbalistes chrétiens comme F. C. Oetinger, chez qui se croisent les courants issus de Boehme et de Swedenborg. De l'autre côté, nous trouvons leurs antagonistes : il y a Descartes, le P. Mersenne, Malebranche, Bayle, sans doute aussi Leibniz et Christian Wolf, et la liste s'allonge jusqu'à nos jours. S'agit-il d'un combat définitivement perdu, le monde ayant perdu son Âme, défaite dont les conséquences pèsent sans compensation sur nos visions modernes du monde ? S'il y a eu défaite, une défaite n'est pas une réfutation. Nous connaissons un certain nombre de jeunes philosophes de nos jours, que préoccupe le souci de donner une autre issue au combat<sup>2</sup>.

On le voit, le nom de Guénon n'affleure pas dans cette contre-histoire de la philosophie. Il n'empêche que la perspective dessinée est bien celle d'une gnose foncièrement antimoderne. Pour atteindre cette dernière, Corbin développe une herméneutique du fait religieux qui, sans se confondre avec la pensée traditionnelle, recoupe certains de ses objectifs.

1. Henry Corbin, « Post-Scriptum biographique à un entretien philosophique », *op. cit.*, p. 51.

2. Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 2005 (édition originale : 1979), p. 14.

*La clavis hermeneutica de l'historien des religions*

Sensiblement à la même époque qu'Eliade, Corbin élabore son herméneutique à partir de deux apports successifs. Dans un premier temps, il s'inspire de la phénoménologie allemande pour décroiser le fait religieux de sa réalité concrète (perception des sens) et le ré-articuler dans son intention première (aperception de la conscience). Autrement dit, les phénomènes religieux sont des phénomènes premiers que l'observateur doit rencontrer «là où ils ont lieu et où ils ont leur lieu»<sup>1</sup>. En sciences religieuses, cette rencontre se déroule dans l'âme des croyants plutôt que dans les «monuments d'érudition critique» ou dans les enquêtes circonstanciées. Sur ce point, Corbin aboutit exactement à la même conclusion que l'historien roumain : le fait religieux est une donnée initiale, *sui generis*, de la conscience humaine. Il appartient, donc, à l'interprète de reconduire l'objet à sa source, à son archétype, pour en déceler le sens caché. C'est le travail de l'herméneute. Dans un second temps, Corbin se réfère explicitement à l'art de l'interprétation (*ta'wil*) déployé par les théosophes musulmans pour décrypter la vérité profonde du Coran. Et la clé de cet art réside dans la distinction entre l'apparent (*zâhir*) et le caché (*bâtin*). D'où la synthèse opérée par l'«herméneutique ésotérique» :

Le phénomène, le *phainomenon*, c'est le *zâhir*, l'apparent, l'extérieur, l'exotérique. Ce qui se montre dans ce *zâhir*, tout en s'y cachant, c'est le *bâtin*, l'intérieur, l'ésotérique. La phénoménologie consiste à «sauver le phénomène», sauver l'apparence, en dégageant ou dévoilant le caché qui se montre sous cette apparence. Le *Logos* du phénomène, la phénoménologie, c'est donc dire le caché, l'invisible présent sous le visible<sup>2</sup>.

Outre la dimension strictement méthodologique, Corbin découvre également chez les mystiques iraniens l'existence d'une autre réalité, celle de l'âme, et d'un autre temps, celui de la prophétie, que seules certaines notions peuvent approcher. Or, ces notions – «ésotérisme», «gnose» et «théosophie» – provoquent les «pires malentendus» en Occident. Aussi le chercheur doit-il redéfinir de façon rigoureuse les termes sans lesquels il est impossible de saisir les phénomènes religieux dans leur essence. Face à la propagation de «pseudo-ésotérismes», il faut par exemple rappeler l'importance de l'outil ésotérique qui permet de déceler le sacré sous l'enveloppe du profane. De même, la gnose comprise comme «connaissance salvifique» ne peut se réduire au courant historique identifié sous le terme «gnosticisme». Ce serait oublier les gnosés

1. Henry Corbin, *En islam iranien*, op. cit., p. XIX (prologue).

2. Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Téhéran, Académie impériale de philosophie, 1977, p. 23.

juive et musulmane dont la kabbale et le soufisme constituent respectivement le cœur. Enfin, la théosophie n'a pas survécu, en Occident, à la distinction entre la théologie et la philosophie. Du coup, ce sont tous les univers spirituels auxquels donnaient accès la gnose qui se ferment les uns après les autres. À travers ces précisions, Corbin vise un objectif beaucoup plus large que la simple étude du fait religieux. Il s'agit, en effet, de rappeler aux Occidentaux les différents degrés de la connaissance : aux côtés de la perception sensible et de l'«intellect ratiocinant», l'intuition intime ou la «perception visionnaire intérieure» occupe une place fondamentale pour ne pas dire fondatrice. Le philosophe orientaliste va jusqu'à émettre l'hypothèse d'une «gnoséologie» qui reposerait sur la «connaissance présente»<sup>1</sup>. Sur ce point, le projet de Corbin n'est pas sans rappeler celui de Guénon qui insistait sur l'«intuition intellectuelle» comme modalité d'accès à la connaissance métaphysique. Ce projet reçoit un prolongement de nature plus scientifique avec la délimitation de l'espace imaginal propre à l'*Homo religiosus*. En établissant une véritable cartographie de l'âme, le chercheur peut se repérer plus facilement dans le paysage spirituel et, pourquoi pas, s'élever dans la hiérarchie des mondes invisibles.

Pour comprendre cette approche, il faut accepter le postulat de départ, c'est-à-dire admettre l'existence de plusieurs ordres de réalité : le monde sensible, le monde imaginal et le monde intelligible. Corbin s'intéresse plus particulièrement au monde médian et médiateur dans lequel s'immatérialisent les formes sensibles et s'«imaginalisent» les formes intelligibles. C'est le lieu des visions théophaniques, «la scène où arrivent dans leur vraie réalité les événements visionnaires et les histoires symboliques»<sup>2</sup>. Comment y accéder ? Par l'imagination qui n'est pas simplement la «folle du logis» comme feignent de le croire les agnostiques, mais aussi une faculté créatrice pourvue d'une existence parfaitement objective. Elle est en quelque sorte la boussole spirituelle qui permet de s'orienter dans les régions de l'être. À condition, bien sûr, de posséder une cartographie de l'âme clairement délimitée. Corbin se fait moins le concepteur d'un système que le géographe d'une «Terre céleste» découverte par deux des principaux mystiques de l'islam. S'il reconnaît à Jung le mérite d'avoir mis à jour un «monde de corps subtil», il s'en remet complètement à Ibn Arabî pour l'encadrement métaphysique «qui préserve l'imaginal des dérèglements et des divagations de l'imaginaire, de l'hallucination et de

1. Corbin définit cette connaissance de la façon suivante : présence immédiate par laquelle «l'acte de présence de l'âme suscite elle-même la présence des choses et se rend présente à elle-même, non plus des objets, mais des présences». Et la compare à la «connaissance formelle» qui «se produit par l'intermédiaire d'une représentation, d'une *species*, actualisée dans l'âme». Cf. Henry Corbin, «De Heidegger à Sohrovardî. Entretien avec Philippe Nemo», Christian Jambet (dir.), op. cit., p. 31.

2. Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, op. cit., p. 12.

la folie»<sup>1</sup>. Précisément, cette « métaphysique de l'imagination active » déploie un ensemble d'images et de formes qui exprime la réalité des phénomènes religieux dans la région de l'âme (*mundus imaginis*). Ainsi, les théophanies et les symboles forment les lettres d'un alphabet propre au langage religieux, lequel s'adresse à un autre plan de la conscience que l'évidence rationnelle. L'autre témoignage invoqué, celui du mystique Sohrawardî, permet d'établir une « ontologie du *mundus imaginis* ». Cela signifie que l'homme ne déambule pas au hasard dans le monde imaginal, mais traverse plusieurs régions de l'être qui, hiérarchiquement disposées, lui ouvrent l'accès à l'Esprit. Le Platonicien de Perse décrit effectivement sa théosophie comme une ascension illuminante vers la « lumière de gloire » jusqu'à la transparence du « sage de Dieu ». Pour sa part, Corbin évoque dans une formulation mystique « la Quête et la rencontre de l'Ange qui est l'Esprit-Saint et l'Intelligence active, Ange de la Révélation et de la Connaissance »<sup>2</sup>. Notons que cette théosophie, qu'elle soit exprimée par Ibn Arabî ou par Sohrawardî, est très proche de la théorie des états multiples de l'être mise en exergue par Guénon. D'autant plus que la délimitation de l'espace imaginal s'inscrit également dans un projet plus vaste, de nature proprement métapolitique, puisqu'il concerne le « combat pour l'Âme du monde »<sup>3</sup>.

### Le « combat pour l'Âme du monde » d'un gnostique moderne

« Le sort d'un philosophe [...] est d'être un témoin contre son temps, beaucoup plus qu'un soi-disant "fils de son temps" » prévient Corbin<sup>4</sup>. Ce thème recouvre un problème plus vaste que l'on rencontre également chez Eliade et, dans une moindre mesure, chez Guénon : l'emprisonnement de l'homme dans le rythme effréné de l'histoire. Sur ce point, le spécialiste de l'islam iranien s'intéresse moins à la durée des cycles historiques (aspect quantitatif) qu'à l'espace des temps traversés (aspect qualitatif). Aussi ne cherche-t-il pas à établir une philosophie de l'histoire. Son propos, davantage fragmentaire, s'attache à montrer la réalité d'un autre temps et, donc, la possibilité d'une autre histoire. Suite à sa lecture de Heidegger, il ne va jamais cesser de s'opposer à l'historicisme. Cette nouvelle science conduit inéluctablement à fermer les portes de l'interprétation métaphysique au motif que l'histoire contient en elle-même sa propre raison d'être pour ne pas dire sa propre théophanie. Or, il existe une histoire « moins ordinaire » qui ne contient pas seulement le déroulement des événements extérieurs, mais reflète aussi les modifications de la conscience

1. Henry Corbin, « Post-Scriptum biographique à un entretien philosophique », *op. cit.*, p. 49.

2. Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, *op. cit.*, p. 24.

3. Henry Corbin, « Post-Scriptum biographique à un entretien philosophique », *op. cit.*, p. 49.

4. Cité par Éric Phalippou dans la préface de *Corps spirituel et Terre céleste* d'Henry Corbin, *op. cit.*, p. I.

intérieure. Corbin en esquisse les contours grâce au terme « historialité » qui permet de franchir le cap existentiel pour accéder à l'espace « existentiel ».

Cette historialité [écrit-il] m'est apparue en effet comme motivant et légitimant le refus de nous laisser *insérer* dans l'historicité de l'Histoire, dans la trame de la causalité historique, et comme nous appelant à nous arracher à l'historicité de l'Histoire. Car s'il y a un « sens de l'Histoire », il n'est pas, en tout cas, dans l'historicité des événements historiques ; il est dans cette *historialité*, dans ces racines existentielles secrètes, ésotériques, de l'Histoire et de l'historique<sup>1</sup>.

La lecture des théosophes orientaux l'éloigne encore davantage des rivages de l'histoire pour l'obliger à se mouvoir dans les espaces de l'historialité. Il existe en quelque sorte une autre histoire, une haute histoire, qui consiste à révéler les événements de l'âme. En un mot, c'est l'histoire de l'imaginal qu'il est également possible d'identifier sous le terme « hiérophistoire ». Cette dernière prend sa source dans les Livres saints et se déploie dans toute une série d'interprétations prophétiques. Elle suppose l'intervention d'un herméneute, d'un visionnaire qui dévoile l'ésotérique caché sous le phénomène de l'apparence littérale : « Le prophète n'est pas un devin de l'avenir, mais le porte-parole de l'invisible et des Invisibles, et c'est cela qui donne son sens à une "philosophie prophétique" »<sup>2</sup>. En islam chiïte, cette dernière prend la forme de l'imâmologie et renvoie à l'idée d'une hiérarchie des mondes invisibles. Dès lors, il appartient à chacun de traverser ces mondes pour ré-actualiser, dans le temps de l'âme, l'imminence de la prophétie. Sur ce point, Corbin regrette que l'Église des premiers siècles ait rejeté la gnose chrétienne qui insistait, justement, sur l'« inspiration prophétique individuelle ». Enfin, le dévoilement de cette histoire secrète et sacrée conduit le « philosophe orientaliste » à reconsidérer le terme « tradition ». La véritable tradition, c'est bien cette révélation sans cesse renouvelée par ses interprètes les plus inspirés :

Il n'y a de *tradition* vivante, c'est-à-dire de *transmission* en acte, que par des actes de décision toujours renouvelés. Ainsi comprise la tradition est tout le contraire d'un cortège funèbre ; elle exige une perpétuelle *renaissance*, et c'est cela la « gnose »<sup>3</sup>.

On le voit, l'idée d'une tradition éminemment spirituelle et profondément ésotérique est finalement très proche de celle de Guénon. Seules les modalités

1. Henry Corbin, « De Heidegger à Sohrawardî. Entretien avec Philippe Nemo », Christian Jambet (dir.), *op. cit.*, p. 28.

2. Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, *op. cit.*, p. 12.

3. Henry Corbin, *En islam iranien*, *op. cit.*, p. XVII (prologue).

de transmission diffèrent quelque peu : l'un insiste sur l'herméneutique prophétique portée par les visionnaires quand l'autre se cristallise sur la connaissance métaphysique distillée par les initiés. Dès lors, il n'est pas surprenant que Corbin fasse de cette tradition a-historique l'antithèse absolue de l'histoire moderne.

L'auteur de *Corps spirituel et Terre céleste* ne développe pas une critique systématique du monde moderne, mais regrette à plusieurs reprises le développement de l'agnosticisme. La « chute » dans l'histoire se traduit, au plan individuel, par la clôture de l'être et, au plan collectif, par la sécularisation de la société. Son diagnostic est très proche de celui établi par Eliade : « Énoncer que la laïcisation commence avec l'élimination de la gnose, c'est viser le phénomène de *désécration* essentielle, une déchéance métaphysique du *sacré*, que ne compense ni ne codifie aucun droit canonique<sup>1</sup>. » C'est pourquoi, l'homme moderne ne sera « libre » que lorsqu'il aura tué le dernier Dieu. Liberté illusoire puisque cela revient à aliéner une partie essentielle de son être, celle qui le relie au monde imaginal et par extension au monde intelligible. Face à ce processus jugé délétère, Corbin mobilise également la thématique Orient/Occident. Mais il ne croit pas, à la différence de Guénon et d'Eliade, dans la distinction tranchée qui pose, d'un côté, l'Asie spiritualiste et, de l'autre, l'Europe matérialiste. Les civilisations traditionnelles disparaissent les unes après les autres sans qu'il soit possible d'inverser la tendance. Dans ce contexte, les catégories Orient et Occident ne recourent pas leurs territoires géographiques, mais renvoient à leurs espaces imaginaires. Ce sont en quelque sorte des archétypes spirituels. Ainsi, Corbin évoque de façon imagée la course descendante du soleil pour expliquer l'exil de l'homme occidental. Cela correspond à une prise de conscience spirituelle marquée à la fois par la nostalgie des origines et par la solitude indicible de l'être. Commence alors le chemin du retour, la remontée vers la lumière, vers le lever du soleil qui point à l'Est du monde<sup>2</sup>. Dès lors, il appartient à chacun de s'orienter vers le pôle spirituel (Orient) pour mettre fin à l'exil terrestre (Occident).

Pourtant, il faut bien admettre que le spécialiste de l'islam ne s'est jamais complètement exilé de sa terre chrétienne. L'Orient apparaît peut-être comme un pôle directoire, mais aussi et surtout comme un détour salutaire qui permet de revenir à la « véritable » tradition occidentale. À ce propos, Gilbert Durand observe dans une formulation prophétique :

1. Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, op. cit., p. 21.

2. Corbin reprend ici le chemin qu'il a pu observer chez de nombreux mystiques : « Quant au soufi, ce n'est ni un pécheur, ni un malade, ni un frustré ; il ne ressent pas le besoin d'une "justification". C'est un étranger, un exilé, et ce à quoi il aspire, avec les gnostiques de partout et toujours, c'est à se retrouver chez lui, et partant à rencontrer le guide qui lui montrera la voie par laquelle revenir *chez soi* » (dans *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, tome IV « l'école d'Ispahan, l'école shaykhi, le douzième imâm », Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1972, p. VII).

Grâce à Corbin et à son œuvre monumentale, l'Occident peut encore « s'orienter » vers l'étoile levante et l'aurore consurgente qui l'ont toujours guidé providentiellement dans les vicissitudes de son temporel destin<sup>1</sup>.

Cette orientation prenait le chemin, chez Corbin, d'une redécouverte de la gnose chrétienne qui, en parallèle de la gnose juive et de la gnose soufie, devait révéler l'unité insécable des trois religions abrahamiques. Avant d'étudier cette dernière grande entreprise gnostique, il est souhaitable de mettre en perspective les pensées de Corbin et de Guénon afin de montrer ce qui les rapproche au plan structurel tout en soulignant ce qui les différencie au plan conjoncturel.

### *Henry Corbin et René Guénon : des gnosés convergentes ?*

Eliade se revendiquait « historien des religions » et se méfiait presque d'instinct des autres dénominations (« mythologue », « ésotériste », etc.) peu en vogue dans les milieux académiques. Ce n'est pas le cas de Corbin. Se présentant lui-même comme un « philosophe orientaliste », il ne dédaigne pas en certaines occasions de revêtir les habits du « métaphysicien », voire ceux du « gnostique » ou du « théosophe ». En cela, il semble *a priori* mieux disposé que son collègue roumain pour établir quelques ponts avec la pensée traditionnelle. D'autant plus que cette dernière a largement participé à l'introduction du soufisme en France. Il n'en sera rien. En dépit de positionnements parfois proches, Corbin observera toujours une distance critique, voire un « silence entendu », vis-à-vis de Guénon. Et s'opposera à quelques-uns de ses disciples.

Sans vouloir confondre deux trajectoires singulières, il est indéniable que son mode de pensée se rapproche, dans sa structure gnostique, de celui de l'auteur d'*Orient et Occident*. Le point de convergence fondamental, s'il ne s'exprime pas exactement selon les mêmes modalités, réside dans la croyance en une tradition de type métaphysique à la fois immuable et pérenne. Certes, le traducteur de Heidegger ne croit pas en l'hypothèse d'une révélation primordiale donnée *ab initio* à l'humanité, mais fait sienne l'idée d'une gnose universelle accessible à tous les hommes : « Nous professons ici que les traditions spirituelles de l'Occident et de l'Orient ont un sens permanent ; aussi, ce sens est-il toujours en train de s'accomplir en nous-mêmes<sup>2</sup>. » Chez Guénon, toutes les traditions religieuses proviennent d'un noyau primordial et ésotérique tandis que, chez Corbin, toutes les gnosés monothéistes confluent vers le même sommet herméneutique. L'une des principales différences entre les deux approches tient aux sources d'inspiration : la doctrine non-dualiste du

1. Gilbert Durand, « La reconquête de l'Imaginal » dans Christian Jambet (dir.), op. cit., p. 273.

2. Henry Corbin, *En islam iranien*, tome I, op. cit., p. 5-6.

védanta débouche sur de grands espaces métaphysiques impersonnels tandis que la théosophie islamique insiste sur la présence du divin dans l'humain (théophanies). Autre point de convergence induit par cette tradition/gnose universelle, la croyance dans une succession de témoins privilégiés (élus) sans laquelle l'univers ne pourrait continuer de subsister. À ce sujet, les deux hommes se réfèrent à l'idée islamique du « Pôle » (*Qotb*) qui rejoint celle, plus gnostique, du « Plérôme suprême ». « Les traditions shî'ites, écrit Corbin, aussi bien que celles de l'*Isbrâq* de Sohrawardî, nous répètent que sans l'existence du *pôle* mystique qui est l'Imâm et celle des compagnons qui l'entourent, et qui sont "les yeux par lesquels Dieu regarde encore le monde", l'humanité, le monde de l'homme, ne pourrait persévérer dans l'être.<sup>1</sup> » Au vu de ces similitudes importantes, on peut s'interroger sur la distance critique observée par Corbin vis-à-vis de son homologue ésotériste. D'autant que certains de ses collègues iraniens ne faisaient pas mystère de leurs lectures très intéressées de Guénon<sup>2</sup>. À vrai dire, le directeur d'études peut difficilement souscrire à une méthodologie qui dépend davantage de l'intuition ésotérique que de l'interprétation herméneutique. Et accepter, par induction, un système clos sur lui-même où tout dépend en dernier ressort du postulat posé au départ (la Tradition). À l'inverse, le spécialiste de l'islam procède par la lecture serrée des textes et met progressivement en exergue des « analogies de rapport » qui tendent à souligner la concordance des gnoses. Aussi reproche-t-il au tenant de la Tradition « d'avoir intellectualisé la quête spirituelle »<sup>3</sup>, c'est-à-dire d'avoir enclos l'esprit dans un cadre idéologique. Soulignons tout de même que Corbin n'a jamais écrit une ligne critique contre Guénon lui-même. Il faut attendre que certains traditionnistes le mettent nommément en cause pour qu'il éclaircisse sa position sur le sujet.

C'est un article paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* qui déclenche les « hostilités » au début de l'année 1963. Signé Muhammad Hassan Askari<sup>4</sup>, l'article en question présente une lecture comparée d'Ibn Arabî et de Søren Kierkegaard dans l'optique de réactiver le dialogue entre l'Orient et l'Occident.

1. Henry Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, tome IV, *op. cit.*, p. 402.

2. Ainsi, Osman Yahya avec qui Corbin a publié plusieurs ouvrages en Iran se référerait explicitement à Guénon tandis que Nasr qui devait l'accueillir dans son Académie était un traditionniste convaincu (*cf. infra*).

3. Corbin cité par Frédéric Tristan. Cette citation est tirée d'une conversation privée que Tristan livre de la façon suivante : « Henry se défie de sa méthode. Il le suspecte d'avoir intellectualisé la quête spirituelle. Il est vrai que, pour paraphraser le vocabulaire alchimique, Corbin est un labourant de la voie humide alors que Guénon emprunta la voie sèche » (dans « Réflexions sur René Guénon (Extraits inédits du *Journal* de Frédéric Tristan) », in Pierre-Marie Sigaud (dir.), *René Guénon*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les Dossiers H », 1984, p. 206.

4. Muhammad Hassan Askari est professeur de littérature anglaise à l'université de Karachi (Pakistan). Il correspondra par la suite avec Vâlsan et traduira en ourdou certains textes de Guénon.

En guise de dialogue, celui qui se revendique clairement de Guénon tient surtout à montrer la supériorité de la métaphysique orientale sur la philosophie occidentale. Dans le cours de son exposé, il nomme à deux reprises le « professeur Corbin » pour s'inscrire en faux contre son interprétation de la pensée d'Ibn Arabî. Le grand mystique soufi ne puiserait pas la matière de son œuvre dans l'« imagination créatrice », mais s'en remettrait à la seule « intuition intellectuelle » – telle qu'elle a été définie par Guénon. Plus largement, le propos du professeur Askari rejoint les interprétations de Vâlsan qui font d'Ibn Arabî un témoin privilégié de la Tradition plutôt qu'un interprète singulier du soufisme. La réponse de Corbin, publié dans le numéro suivant de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, se décline en deux temps. D'une part, elle met en cause l'emploi abusif de certaines catégories guénoniennes – « intuition intellectuelle » et « intellect universel » – qui tendent à réduire le chemin métaphysique à son point d'arrivée. Or, celui qui a une bonne connaissance des textes orientaux « sera dans l'impossibilité d'admettre que le dernier mot ait été dit dans l'œuvre de René Guénon »<sup>1</sup>. D'autre part, elle décèle dans le positionnement du professeur pakistanais un parti pris typiquement « occidentaliste ». Ce paradoxe étonnant tient, une nouvelle fois, à la lecture de Guénon. En dénonçant de façon véhémement l'Occident, il ne fait que reprendre des antennes qui ont justement été formulées dans le creuset de la pensée occidentale. Les deux réponses incisives de Corbin ne doivent cependant pas masquer un jugement plus ambivalent. En effet, il critique moins la pensée de Guénon que le « guénonisme » dont font preuve beaucoup de ses continuateurs. Aussi rappelle-t-il que le « vrai "guénonien" serait plutôt celui qui refuse de s'enliser dans un dogmatisme unilatéral et mortel, plus grave que ce que l'on reproche par ailleurs aux Occidentaux »<sup>2</sup>.

En 1963, la fin de la lettre de Corbin dénonçait également la tendance de certains mystiques à « fuir dans l'impersonnel ». Une décennie plus tard, un article de Georges Vallin parle du « voyage au bout de la nuit de l'enfer de l'ego »<sup>3</sup> pour souligner la tragédie de l'individualité occidentale. Et s'en remet, une nouvelle fois, aux principes impersonnels de l'Asie traditionnelle pour sortir de cet « égocentrisme métaphysique ». Corbin trouve ici l'occasion d'affermir le jugement esquissé en 1963. Si le nom de Guénon n'est pas cité, il plane sur les débats comme une ombre envahissante. Vallin s'en revendique explicitement et reprend sa partition tranchée entre l'Orient et l'Occident. D'emblée, Corbin « craint que le malentendu ne soit total » avec son « collègue

1. Henry Corbin, « Correspondance », *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 2, avril-juin 1963, p. 236.

2. *Ibid.*, p. 236.

3. Georges Vallin, « Le tragique de l'Occident à la lumière du non-dualisme asiatique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* n° 3, juillet-septembre 1975, p. 288.

et ami, éminent philosophe comparatiste, le professeur Georges Vallin<sup>1</sup>. En effet, la ligne de démarcation est d'autant plus profonde qu'elle se situe sur le plan métaphysique. L'identification à un Absolu transpersonnel rend non seulement coupable l'individu d'exister, mais remet également en cause toute l'anthropologie des religions abrahamiques. Et Corbin de rappeler ici la confusion déjà opérée par certains soufis entre « l'unité transcendantale de l'Être » et une « impossible, contradictoire et illusoire unité de l'étant »<sup>2</sup>. Autrement dit, l'être ne doit pas se dissoudre dans les formes évanescences de l'Absolu transpersonnel (non-être), mais affirmer au contraire son caractère entier, et donc individué, pour se mettre en adéquation avec l'Absolu. Cette mise au point n'est pas sans rappeler les critiques émises à l'encontre de l'œuvre de Guénon par certains catholiques (Daniélou et Sérant). En tout état de cause, elle marque une césure entre deux types de gnose : l'une qui se fonde sur la réalité du non-être et l'autre qui s'articule autour de l'épanouissement de l'être. Ce qui ne remet pas, bien sûr, en cause l'ensemble des convergences observées : dénonciation de la modernité, refus de l'histoire, universalité des traditions, nécessité d'une *renovatio* spirituelle, etc.

Il reste que le nom de Guénon, que ce soit chez Eliade ou chez Corbin, n'est cité qu'avec d'extrêmes précautions. Trois raisons expliquent cette « retenue » : sa démarche anti-scientifique, sa posture radicalement antimoderne et son approche systématique de la Tradition. Il n'empêche que ses intuitions recoupent pour une très large part les recherches menées par l'historien roumain et l'orientaliste français. Et l'ennemi commun demeure plus que jamais le vaste mouvement de sécularisation qui tend à annihiler toute perspective spirituelle. L'anthropologue Gilbert Durand qui s'inscrit explicitement dans le sillage des deux savants précités aura beaucoup moins de scrupules à rendre à Guénon ce qui lui appartient, soit un rôle déterminant dans la genèse de l'*Homo religiosus*.

### La science traditionnelle (Gilbert Durand)

Parmi les nombreuses références que Durand cite au fil de ses ouvrages, il en est une qui se détache assez nettement des autres : celle de Corbin considéré comme « le plus grand des maîtres »<sup>3</sup>. Le spécialiste de l'imaginaire n'a pas trouvé seulement chez lui une théorie du monde imaginal, mais aussi le reflet de ses propres convictions intellectuelles pour ne pas dire le motif de sa propre quête gnostique.

1. Henry Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris, Éditions de l'Herne, coll. « biblio essais », 1981, p. 182.

2. *Ibid.*, p. 185.

3. Patrice van Eersel, « Le retour des dieux. Entretien avec Gilbert Durand », *Nouvelles Clés* n° 30, été 2001, p. 57.

### Itinéraire d'un intellectuel antimoderne

En sondant la profondeur des « bassins sémantiques »<sup>1</sup>, Durand a distingué les filiations pédagogiques institutionnelles facilement repérables à court terme de la circulation d'une information de « bouche à oreille » plus difficilement perceptible à long terme. Ce schéma nous semble particulièrement pertinent pour retracer son propre itinéraire intellectuel. Et mettre ainsi à jour les influences secondes qui s'incrument dans le corps d'une pensée jusqu'à en dessiner les formes essentielles.

Au sortir de la Seconde Guerre mondiale, celui qui fut un résistant de la première heure reste un « homme en colère » qui ne peut que constater la faillite générale des systèmes de valeurs. Les racines de son pessimisme irréductible s'enfoncent dans ce qu'il nomme le « gigantesque suicide culturel » de l'Occident. C'est pourquoi le jeune agrégé de philosophie s'éloigne presque d'instinct des rivages politiques pour s'attacher à l'étude d'un territoire peu investi par les intellectuels français : l'image et l'imaginaire. Très inspiré par Gaston Bachelard, il sillonne le « jardin des images » de l'homme pour tenter d'établir sa carte d'identité imaginaire. Les sources empruntées à l'anthropologie, à la psychanalyse, à l'histoire, etc. finissent par confluer dans une vaste « archétypologie » dont le moteur est un structuralisme novateur. En 1960, la parution des *Structures anthropologiques de l'imaginaire* marque les esprits et fait de Durand le pionnier d'un nouveau champ disciplinaire aux rameaux multiples (littérature, philosophie, etc.). Titulaire d'une chaire de Sociologie et d'Anthropologie culturelle et sociale à l'université de Grenoble, il fonde avec son collègue Léon Cellier le Centre de recherche sur l'imaginaire en 1966. Reconnu très rapidement par le ministère (1968) et lié à de nombreux organismes étrangers, le Centre devient le creuset d'une recherche foisonnante consacrée à tous les thèmes attenants à l'imaginaire. Durand y forge plusieurs outils conceptuels (mythocritique, mythanalyse, etc.) afin de montrer que l'imagination est une dimension constitutive de l'humanité. La raison ne puise-t-elle pas dans l'imagination ses propres motifs de satisfaction ?

En parallèle de ce brillant parcours académique, le professeur de Grenoble s'inscrit dans une filiation intellectuelle plus discrète et néanmoins essentielle. En 1962, la rencontre avec l'œuvre de Corbin a l'« effet du coup de tonnerre d'une véritable révélation »<sup>2</sup>. D'une part, elle lui permet d'étoffer son approche

1. Ce concept permet de prendre en compte les grands ensembles socioculturels situés dans un temps local et manifestant un isomorphisme imaginaire. Cf. Gilbert Durand, *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, coll. « La pensée et le sacré », 1996, p. 85.

2. Gilbert Durand, « La reconquête de l'imaginal », *op. cit.*, p. 267.

## TABLE DES MATIÈRES

Avertissement .....	7
Introduction .....	9

### PREMIÈRE PARTIE

#### LA TRADITION EN THÉORIE 1910-1932

<b>1. La tradition comme pensée gnostique .....</b>	<b>25</b>
1. L'INTUITION GNOSTIQUE OU LA GENÈSE DE L'ŒUVRE (1906-1914) ...	25
Une enfance catholique .....	26
Une jeunesse occultiste .....	28
Bilan: une socialisation de l'occulte .....	37
2. L'EXPOSÉ ORIENTAL OU L'INCARNATION DE L'IDÉE (1914-1930) ...	40
Un intellectuel inclassable .....	40
Un penseur engagé .....	51
Un ésotériste convaincu .....	59
Bilan: un doctrinaire isolé .....	67
3. LA RAISON ÉSOTÉRIQUE OU LA SYNTHÈSE TRADITIONNELLE (1930-1932) .....	73
La tradition primordiale .....	74
La réalisation métaphysique .....	81
Bilan: l'écriture de René Guénon .....	89
<b>2. La tradition comme projet métapolitique .....</b>	<b>97</b>
1. LA FIN DU MONDE MODERNE .....	97
Une métaphysique de l'histoire .....	98

Une physique de la modernité .....	108
2. LE SALUT DE L'OCCIDENT CHRÉTIEN .....	116
Un idéal: la civilisation traditionnelle .....	116
Un programme: la réforme intellectuelle .....	124
<b>Conclusion. Où situer René Guénon sur l'échiquier politique? .....</b>	<b>129</b>

## DEUXIÈME PARTIE

## LA TRADITION EN PRATIQUE 1930-1951

<b>3. Le traditionalisme ésotérique .....</b>	<b>135</b>
1. LES FORMES DE L'ENGAGEMENT TRADITIONNEL (1931-1941) .....	135
L'exil de René Guénon .....	136
Un viatique pour l'homme de Tradition .....	141
Un réseau intellectuel indépendant .....	148
Bilan: une école de pensée traditionnelle .....	169
2. LES LIEUX DU REPLI ÉSOTÉRIQUE (1941-1951) .....	175
L'horizon apocalyptique .....	176
Les dernières œuvres .....	186
Une communauté traditionnelle fermée .....	196
Bilan: la Tradition comme mode de résistance à la modernité? ...	215
<b>4. La tradition en politique .....</b>	<b>219</b>
1. LE FASCISME ÉSOTÉRIQUE DE JULIUS ÉVOLA .....	220
Une métapolitique en théorie .....	220
Une métapolitique en pratique .....	234
Bilans et perspectives de l'engagement évolien .....	248
2. LE NATIONALISME ARCHAÏQUE DE MIRCEA ELIADE .....	252
La découverte du sacré (1921-1937) .....	253
La tentation du politique (1937-1945) .....	261
L'historien des religions (1945-1951) .....	270
René Guénon: une filiation oubliée? .....	273
3. LES LECTURES PARCELLAIRES DE LA TRADITION .....	277
Le repli occulte de Carl Schmitt .....	278
L'exil « traditionnel » de Pierre Drieu la Rochelle .....	288
Le combat métaphysique de Simone Weil .....	295
<b>Conclusion. Comment identifier le mouvement impulsé par René Guénon? .....</b>	<b>309</b>

## TROISIÈME PARTIE

## LA TRADITION EN PERSPECTIVE 1951-1980

<b>5. Un traditionisme régulier et fermé .....</b>	<b>315</b>
1. LA CONTINUITÉ DES ÉTUDES TRADITIONNELLES .....	315
La reconnaissance posthume de l'œuvre .....	316
La filiation discrète des disciples .....	320
2. LA SURVIVANCE DES PÔLES INITIATIQUES .....	332
La gnose universaliste de Frithjof Schuon .....	332
Le soufisme guénonien de Michel Vâlsan .....	357
3. DES PÔLES INITIATIQUES INDÉPENDANTS .....	363
La <i>tariqa</i> Darqawiyya de Roger Maridort .....	364
L'ancrage guénonien de la franc-maçonnerie traditionnelle .....	365
<b>6. Une science aux visées gnostiques .....</b>	<b>379</b>
1. LES STRUCTURES ANTIMODERNES DE L'HOMO RELIGIOSUS .....	380
Le temps suspendu (Mircea Eliade) .....	380
L'espace imaginal (Henry Corbin) .....	391
La science traditionnelle (Gilbert Durand) .....	406
2. LA RÉUNION DES CONSCIENCES GNOSTIQUES .....	413
Un réseau intellectuel international: le cercle d'Eranos .....	414
Un groupe d'études gnostiques: l'université de Saint-Jean de Jérusalem .....	417
<b>7. Une métapolitique antimoderne .....</b>	<b>423</b>
1. ÉSOTÉRISME ET CONTRE-CULTURE .....	423
Raymond Abellio: rénovateur de l'ésotérisme occidental? .....	424
Louis Pauwels: entrepreneur de culture ésotérique .....	433
2. ÉSOTÉRISME ET MÉTAPOLITIQUE .....	443
L'engagement « révolutionnaire » de Julius Evola .....	443
La stratégie culturelle de la Nouvelle Droite .....	453
<b>Conclusion générale .....</b>	<b>463</b>
1. VUES EN PERSPECTIVE: LA TRADITION AUJOURD'HUI .....	463
La reconfiguration de l'espace traditionniste .....	463
La reprise de l'idée traditionnelle dans le champ académique .....	472
Les relectures de la Tradition dans l'espace métapolitique .....	481
2. VISIONS PROSPECTIVES: LA TRADITION DEMAIN? .....	487
<b>Bibliographie .....</b>	<b>491</b>
<b>Index des noms de personnes .....</b>	<b>515</b>

CET OUVRAGE COMPOSÉ  
EN CASLON C. 11 A ÉTÉ RÉALISÉ  
PAR DV ARTS GRAPHIQUES  
À LA ROCHELLE (CHARENTE-MARITIME)  
ET ACHÉVÉ D'IMPRIMER EN AVRIL 2013  
PAR CPI FIRMIN DIDOT  
DÉPÔT LÉGAL : AVRIL 2013  
N° D'IMPRIMEUR : 117495  
N° D'ÉDITION : 058

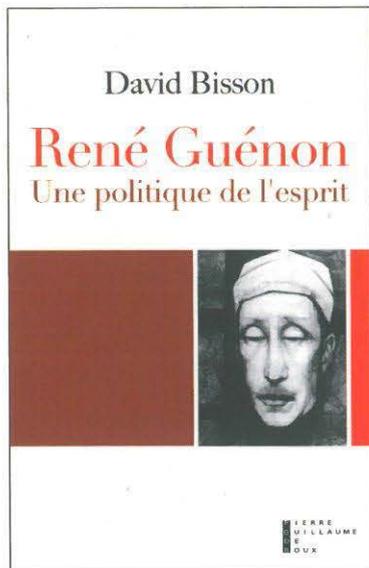
ISBN 978-2-36371-058-1

29,90€



9 782363 710581

ISBN 978-2-36371-058-1



«... l'Angleterre avait Shakespeare,  
l'Italie Dante, l'Allemagne Goethe,  
la France avait Guénon.»

Jean Borella

Né à Blois en 1886 et enterré au Caire sous le nom d'Abd el-Wâhed Yahîâ en 1951, René Guénon est l'homme par qui le scandale arrive. Il dénonce la décadence de l'Occident moderne, fruit d'une lente dégénérescence de son héritage métaphysique et se tourne, au grand dam des catholiques,

vers l'Orient devenu, selon lui, le refuge ultime de la « Tradition ». Cette dernière notion, centrale chez Guénon, élève toutes les traditions religieuses de l'humanité au même niveau de transcendance tout en reconnaissant à chacune d'entre elles sa dimension spirituelle spécifique. Un point de vue tout simplement révolutionnaire dans les années 30. Dès lors, il appartient à l'individu de se déterminer spirituellement par un processus de connaissance graduée qui dépasse largement le seul exercice d'un rite religieux. C'est la voie ésotérique par essence, qui suscitera l'émergence à travers le monde (Europe, États-Unis, Russie, etc.) d'innombrables « chapelles » initiatiques se réclamant de Guénon, avec notamment les groupes soufis dirigés par Schuon, Vâlsan ou Pallavicini. Chose frappante, un lien inextricable s'est peu à peu tissé entre cette perspective ésotérique et l'horizon politique. En témoignent la « spiritualité héroïque » de Julius Evola dans l'Italie des années trente mais aussi les résonances guénoniennes qu'on découvre dans l'engagement politique de Simone Weil ou de Carl Schmitt. Parallèlement à l'activité des revues *Le Voile d'Isis/Études Traditionnelles*, les apports de Mircea Eliade, d'Henry Corbin ou de Raymond Abellio achèvent de perpétuer le rayonnement guénonien, si controversé soit-il.

Cette mise en perspective monumentale de l'œuvre de René Guénon révèle, de manière décisive, une figure cardinale du <sup>xx</sup>e siècle et dévoile l'étendue de son rôle dans la construction de la pensée occidentale moderne.

*Docteur en sciences politiques et historien des idées, David Bisson, né en 1973, est spécialiste de l'histoire des courants ésotériques contemporains. Ses recherches portent sur les relations qui se nouent entre le politique et le religieux à travers, notamment, la notion de « métapolitique ».*

PIERRE  
GUILLAUME  
DE  
ROUX