

Gershom Scholem et Henry Corbin

David Bisson

(Université Rennes 1)

Pour introduire cet article, je voudrais partir d'une citation de Heidegger qui correspond tout à fait à nos deux auteurs : « Plus grande est l'œuvre d'un penseur [...] et d'autant plus riche est l'impensé qu'elle renferme, c'est-à-dire ce qui, pour la première fois, grâce à elle, monte à la surface comme n'ayant pas encore été pensé »¹.

Or, les œuvres de Scholem et de Corbin renferment une partie cachée, une partie voilée, de façon plus ou moins consciente d'ailleurs, qui n'est pas encore remontée à la surface de la pensée contemporaine. Ce qui explique sans doute l'actualité sans cesse renouvelée des deux œuvres. Nous n'allons pas ici sonder les profondeurs de cet impensé, mais tenter plus modestement d'en approcher certains espaces à travers les liens que Scholem et Corbin ont tissés pendant plus de 40 ans, de 1937 à 1978, date du décès de Corbin.

Pour comprendre cette relation, il est nécessaire de présenter en quelques mots le parcours des deux hommes ; parcours que l'on peut résumer à partir de trois dynamiques constitutives et similaires.

La première puise ses racines dans une démarche historique rigoureuse et pionnière dans la mesure où Scholem et Corbin ont entrepris, chacun dans leurs domaines respectifs, une recherche de grande envergure pour ne pas dire un travail de Titan. Le premier a révélé tout un pan de l'histoire cachée, et peut être refoulée, du judaïsme jusqu'à créer une discipline scientifique à part entière : l'étude de la cabale compris dans son sens large comme l'étude de la mystique juive. Le second a déchiffré puis commenté de très nombreux textes arabes et persans jusqu'à retracer les grandes étapes d'une philosophie islamique dont on soupçonnait à peine l'existence, tout du moins en Occident².

La seconde dynamique prend forme dans la réflexion philosophique qui accompagne ce labeur d'historien. En effet, les deux chercheurs se sont toujours efforcés de réfléchir leur objet d'étude au regard d'un contexte bien particulier, celui de la sécularisation des sociétés modernes. Autrement dit, ils cherchent à saisir le sens de leurs découvertes et donc le sens des traditions spirituelles exhumées dans une époque où justement les dieux se sont évanouis. Corbin se présente par exemple comme un « philosophe orientaliste » qui se donne pour mission de

¹ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 66.

² Cf. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1986.

rappeler « la vocation imprescriptible de l'âme iranienne »³. De son côté, Scholem se décrit comme « historien doué d'un sens philosophique ou philosophe qui avait des connaissances historiques » et se donne pour mission de révéler « la vie secrète du judaïsme »⁴.

La troisième dynamique relève justement de l'engagement personnel, sinon de l'engagement existentiel, que l'on perçoit très bien à travers les deux formules précitées. Signe de cet engagement fort, il faut rappeler que Scholem quitte l'Allemagne dès 1923 pour s'installer de façon définitive à Jérusalem. De son côté, Corbin passe de nombreuses années, à partir de 1945, en Iran qu'il considère comme sa seconde patrie, celle du cœur et de l'esprit. Dans ce contexte, on peut se demander comment les deux jeunes chercheurs qui s'engagent corps et âme dans des recherches tout de même très précises, voire hermétiques, parviennent à se croiser puis à se rencontrer. N'oublions pas qu'à travers les deux hommes se joue aussi la rencontre entre deux conceptions religieuses, entre deux espaces traditionnels : celui de la cabale hébraïque et celui de la théosophie islamique.

C'est Corbin qui, le premier, prend l'initiative de contacter Scholem au cours de l'année 1937 afin de l'inviter à contribuer à *Hermès*, revue de poésie et de mystique pour laquelle il a fourni ses premières traductions de Heidegger. Si Scholem ne donne finalement pas suite à cette invitation, il fait part de l'intérêt suscité dans sa lettre de retour : « Je suis persuadé qu'une intime et étroite communauté d'étude peut être profitable pour nous deux »⁵. Il faut cependant attendre la fin de la Seconde Guerre mondiale pour que les deux hommes se rencontrent à Ascona, sur les bords du lac majeur, lors des conférences organisées par la fondation Eranos. À partir de 1945, ils vont profiter de leur séjour à Ascona, presque tous les étés, pour nouer une relation amicale et intellectuelle profonde – ce dialogue en temps réel a malheureusement laissé peu de traces matérielles.

En tous les cas, les quelques lettres échangées au cours de cette période reflètent la nature de leurs rapports : le « Cher Monsieur » des premiers courriers devient par la suite « Cher Corbin », « Cher Scholem » et se termine par « Cher Ami » ou « Mon bien cher Ami ». Outre les formules introductives, ces lettres montrent également l'estime réciproque que se portent les deux éminents chercheurs, notamment au début des années 1970 lorsqu'ils sont au faite de leur carrière académique. Les écrits échangés à ce moment ne sont pas sans provoquer une certaine curiosité tant leur formulation est volontairement abstruse, voilée, en un mot ésotérique. Ainsi, Scholem écrit à l'occasion du 70^{ème} anniversaire de son correspondant : « Vous êtes, cher Corbin, l'un des

³ Henry Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, tome I « Le shî'isme duodécimain », Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1971, p. 10.

⁴ Scholem cité par Maurice-Ruben Hayoun, *Gershom Scholem. Un juif allemand à Jérusalem*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Questions classiques », 2002, p. 29.

⁵ Lettre du 21 octobre 1937 reproduite dans Christian Jambet (dir.), *Les cahiers de l'herne Henry Corbin*, Paris, Éditions de l'Herne, 1981, p. 322.

rare historiens de la religion dont on puisse dire qu'ils savent ce qu'ils savent »⁶. En réponse, le spécialiste de l'islam en dévoile un peu plus tout en restant volontiers énigmatique : « Je vous dois en grande partie le sentiment de notre communauté dans la tradition abrahamique [...]. C'est vous qui nous apportez encore le souffle prophétique, dont la privation a conduit notre monde à l'étouffement et aux horreurs »⁷.

Ces quelques lignes tiennent véritablement lieu de problématique pour notre sujet dans le sens où les liens tissés entre Corbin et Scholem débordent beaucoup, nous semble-t-il, le simple périmètre académique pour toucher à quelque chose qui relève de l'intime, de la vocation et peut-être même de la mission. Nous ne sommes pas, bien sûr, en capacité d'apporter une réponse définitive à propos de tels sujets. En revanche, nous pouvons proposer quelques pistes de recherches qui permettent d'encadrer plus précisément la teneur de leurs échanges. La première piste que l'on souhaite proposer concerne le statut des deux chercheurs : nous avons vu qu'ils se situaient à la frontière de l'histoire et de la philosophie, mais il semble que nous pouvons leur attribuer une autre identité intellectuelle, une identité qui transcende les clivages académiques : celle de témoins. Certes, Scholem et Corbin sont des historiens, des philosophes, des orientalistes, mais ce sont aussi et peut-être surtout des témoins. Que faut-il entendre par ce terme ?

Le témoignage, l'action de témoigner suppose trois niveaux successifs de sens. Il faut tout d'abord entendre, c'est-à-dire se mettre en situation d'écoute, pour enregistrer une parole, retenir un acte, imprimer un écrit. C'est un état d'être qui nécessite un exercice, un entraînement, une discipline. Il faut ensuite comprendre afin d'intégrer en soi ce qui a été reçu de l'extérieur. Ce qui suppose, cette fois-ci, une herméneutique, c'est-à-dire une méthode d'interprétation qui permet de traduire le dépôt reçu en acte d'être. Il faut enfin transmettre, c'est-à-dire rendre compréhensible non plus à soi mais aux autres, la chose reçue car il n'existe pas de témoin esseulé, de témoin solitaire, à moins de vouloir effacer – pour employer un terme juridique – la matérialité de la preuve.

En partant de cette définition, on peut dire que Scholem et Corbin deviennent en quelque sorte les témoins de leur propre objet de recherche : ils sont d'abord des mémorialistes qui exhument des manuscrits anciens, puis des interprètes qui commentent et expliquent les textes découverts et, enfin, des passeurs qui rendent présents une connaissance traditionnelle.

La deuxième piste de recherche s'ouvre d'elle-même puisqu'il s'agit de s'interroger sur le contenu du témoignage. De quoi Scholem et Corbin sont-ils les témoins ? Nous avons précédemment parlé de « tradition religieuse », mais cette expression reste beaucoup trop vague, d'autant plus que ni le judaïsme ni l'islam n'ont besoin de leurs témoignages pour se perpétuer.

⁶ Lettre du 5 avril 1973 reproduite dans les Cahiers de l'Herne, *ibidem*.

⁷ Lettre du 17 juin 1973 reproduite dans les Cahiers de l'Herne, *ibid.*, p. 323.

En vérité, Corbin et Scholem se situent bien à l'intérieur de ces deux grands espaces religieux (judaïsme et islam), mais se tiennent à leur périphérie, dans les marges, là où l'on risque toujours de tomber au mieux dans l'incompréhension, au pire dans l'hérésie. Qu'est-ce à dire ?

En souhaitant révéler la « vie secrète du judaïsme », Scholem témoigne de l'existence d'une mystique juive qui se cristallise dans le *Zohar*, texte fondateur de la cabale hébraïque au XIII^{ème} siècle. De son côté, Corbin rappellent aux Iraniens eux-mêmes qu'ils possèdent un trésor caché dans les témoignages fournis par les philosophes et les mystiques persans. On le pressent, les deux chercheurs visent en définitive à montrer ou plus exactement à témoigner qu'il existe à côté du judaïsme orthodoxe comme de l'islam orthodoxe une tradition qui met l'accent, non pas sur le respect de la loi extérieure, mais sur l'interprétation ésotérique de la révélation. Assurément, c'est dans cette tradition ésotérique – cabale juive et théosophie islamique – que se reconnaissent Scholem et Corbin. Précisons que cette tradition n'est pas une ; elle est au contraire plurielle, disparate voire même contradictoire, mais révèle une forme de pensée et peut-être même davantage, une courbure de l'âme, que nous retrouvons chez Corbin et Scholem.

Dans le cadre de cet article, nous allons plus précisément interroger cette « courbure » à partir de trois « temps » différents : le temps de la formation, au moment où les premières intuitions laissent la place à une réflexion plus aboutie ; le temps de la recherche, quand la publication des articles et des ouvrages laisse transparaître l'unité, la cohérence de l'œuvre ; le temps de la maturité, ce moment à la fois d'apaisement et d'inquiétude où il faut penser à son héritage tout en conduisant à terme les derniers projets, souvent les plus personnels.

I. Un espace de formation commun : l'histoire des religions

En étudiant les formations initiales de Scholem et de Corbin, il est possible de déceler certaines similitudes qui vont rejaillir, nous semble-t-il, dans leurs compréhensions du fait religieux. Sans revenir sur les multiples influences qui jalonnent leurs premiers pas intellectuels, nous voudrions mettre l'accent sur deux impulsions communes : un sentiment d'étrangeté d'abord, et une volonté d'exil ensuite.

Au cours des années 1920 pour Scholem, et des années 1930 pour Corbin, un même sentiment anime les deux hommes, un sentiment d'étrangeté qui va rapidement devenir une conviction profonde. Laquelle ? L'idée que la société bourgeoise ne peut absolument pas répondre aux aspirations profondes de l'homme ; elle est comme emportée par le matérialisme et isolée par le rationalisme dans le cadre trop étroit d'un monde sans Dieu, d'un monde coupé du ciel. Ce diagnostic partagé par de nombreux intellectuels débouche sur une solution ou pour le moins une aspiration également très en vogue dans les années 20 et 30 : l'idée d'une rénovation voire d'une révolution spirituelle. Scholem avec des accents anarchistes, et Corbin dans une

tonalité plus philosophique, ressentent très fortement ce sentiment qui les rend en quelque sorte étrangers à la société, rebelles à l'ordre établi.

Ce désir de renouveau spirituel laisse d'ailleurs transparaître, chez les deux auteurs, une autre source d'influence plus seconde mais aussi plus personnelle, celle de la théosophie chrétienne. Scholem est par exemple littéralement retourné par l'ouvrage de Joseph Molitor (*Philosophie de la Tradition*, 1837) qui réinscrit la cabale dans le cœur du judaïsme et qui en fait l'une des sources principales de la grande tradition métaphysique. Cette interprétation romantique et mystique fascine Scholem qui décide, à la suite de sa lecture, de s'orienter vers l'étude de la cabale. De même, Corbin ne trouve pas dans la philosophie une source assez profonde pour étancher son désir de connaissance. Et il se tourne également vers les théosophes chrétiens, tels que Jacob Boehme et surtout Emmanuel Swedenborg, pour découvrir un autre style de pensée, davantage visionnaire. Il y a dans cette découverte, assurément, un motif spirituel et peut être aussi une forme de romantisme qui va accompagner, de façon plus ou moins souterraine, le parcours des deux chercheurs.

Cette découverte, certes décisive, ne suffit cependant pas à compenser un besoin qui s'exprime encore confusément. Il existe effectivement chez les deux jeunes penseurs une volonté de trouver autre chose, une volonté de s'installer dans un autre mode de pensée qui se concrétise très rapidement dans l'apprentissage d'une autre langue, comme un refuge dans une autre maison de signes : l'hébreu pour l'un, et le persan pour l'autre. Dès ses 14 ans et contre l'avis même de ses parents, Scholem suit avec assiduité des cours de langue hébraïque et propose quelques années plus tard ses premières traductions du grand écrivain juif Samuel Josef Agnon en langue allemande, suivis de la traduction et de la présentation de plusieurs textes anciens de la mystique juive. De son côté, Corbin s'inscrit, en parallèle de son cursus de philosophie, à l'École des langues orientales où il apprend, entre autres, le persan. Il ne va jamais cesser par la suite de traduire et de commenter les grands auteurs de la philosophie islamique. Assurément, c'est ce travail méticuleux de déchiffrement des écrits mais aussi de présentation et de commentaire des textes, bref un véritable travail de philologue, qui orientent naturellement Scholem et Corbin vers l'étude du fait religieux.

Il faut maintenant dire un mot de cette orientation : en somme, pourquoi l'histoire des religions qui reste un champ disciplinaire aux contours flous plutôt que la philosophie, la philologie ou même la littérature comparée. C'est là une question essentielle puisque Scholem et Corbin trouvent dans l'étude du fait religieux, qui est aussi un enfouissement dans les textes sacrés, la réponse à leur demande de spiritualité, la réponse à ce besoin de renouveau intellectuel. On le voit, la frontière entre l'intellectualité et la spiritualité est très fragile, d'autant plus que l'une se nourrit de l'autre et inversement. Précisons que ni Scholem ni Corbin, à aucun moment de leur

vie, ne se sont investis dans un chemin religieux à part entière⁸. En cela, il reste des intellectuels pour qui la foi dans un dogme ne peut jamais se substituer au travail spéculatif.

En tout état de cause, les deux hommes ont trouvé dans l'histoire des religions leur lieu de prédilection, leur espace de réalisation. Aussi convient-il de préciser leur approche de cette discipline : qu'entendent-ils par l'étude du fait religieux ? Comment conçoivent-ils leur métier ? Là encore, les approches méthodologiques se confondent en grande partie et reposent sur deux principes majeurs.

Le premier principe, fondateur, est tout simplement le retour et le recours aux manuscrits, sachant que ces manuscrits forment la texture même du témoignage. Dès lors, la philologie et l'histoire constituent les deux canons d'une approche qui se donne pour tâche prioritaire de restaurer un corpus intellectuel entièrement fragmenté, et en partie oublié. Ainsi, Scholem passe plus de quinze années à publier des traductions assorties de commentaires, des biographies et des bibliographies avant de produire son premier grand ouvrage de synthèse avec *Les grands courants de la mystique juive*, édité en 1941. Corbin suit le même cheminement puisqu'il consacre de nombreuses années à la présentation et à l'édition des textes de la philosophie islamique avant de proposer, en 1954, un premier essai sous le titre *Avicenne et le récit visionnaire*. Dans les deux cas, les textes ont cheminé dans l'esprit même de leur lecteur/traducteur avant qu'ils ne laissent une empreinte visible, celle du témoignage renouvelé.

Le deuxième principe peut être compris comme un complément voire un approfondissement de la démarche historique. Il naît d'un constat : les phénomènes religieux sont des phénomènes premiers que l'observateur doit rencontrer « là où ils *ont lieu* et où ils ont *leur lieu* »⁹. Or, cette rencontre se déroule dans l'âme des croyants : ainsi, le fait religieux n'est pas seulement un événement extérieur qui se déploie dans le cours de l'histoire ; il est aussi un phénomène qui se déploie dans la conscience de l'homme. Pour être compris, il nécessite donc une méthode d'interprétation, une herméneutique dit Corbin, qui consiste à ramener le phénomène à sa source, à son archétype, pour en dévoiler le sens caché. Il s'agit ni plus ni moins d'opérer une conversion, c'est-à-dire un changement d'état, afin de s'ouvrir à une nouvelle perception qui distingue, derrière les phénomènes visibles, leur empreinte invisible.

En partant de cette attention phénoménologique, il est donc possible d'établir une comparaison entre les faits spirituels – au-delà de leur réalité historique – et d'établir ainsi des résurgences, des ressemblances, des tendances communes aux différentes traditions étudiées. On le devine, le risque auquel n'échappera pas toujours un de leur ami commun, Mircea Eliade, est de multiplier les comparaisons, et de forcer les interprétations, pour établir une sorte de modèle

⁸ Précisons que ce constat est davantage problématique pour Corbin qui semble avoir entretenu un lien réel avec le protestantisme tout au long de sa vie.

⁹ Henry Corbin, *En islam iranien, op. cit.*, p. 19 (« Prologue »).

universel, de structure primordiale sur laquelle viendraient se greffer toutes les manifestations religieuses. Si Scholem et Corbin ont également fait l'objet de critique dans ce sens, il ne faut pas oublier qu'ils se fondent toujours sur un matériau historique rigoureusement établi. Et c'est seulement à partir de là qu'ils tentent de définir, pour l'un, une cartographie de l'espace imaginal et, pour l'autre, une vision dynamique de l'histoire.

Cette conception ambitieuse de l'histoire des religions trouve un relais précieux dans les rencontres d'Eranos, là où justement les deux chercheurs vont nouer un contact privilégié à partir de 1949, et ce, jusqu'au début des années 1970.

II. Un lieu de prédilection : les rencontres d'Eranos

Il faut d'emblée dire quelques mots sur les rencontres d'Eranos organisée chaque été sur les bords du lac majeur, dans une élégante villa d'Ascona. L'initiatrice de ce projet original est Olga Fröbe-Kapteyn, riche héritière, qui souhaite réunir dans un même lieu des chercheurs venus d'horizons différents afin d'aborder librement les questions attenantes à la spiritualité. L'ouverture d'un premier cycle de conférence en 1933 par Carl Gustav Jung a pu laisser penser qu'il s'agissait d'une entreprise jungienne. En vérité, les rencontres d'Eranos acquièrent très rapidement une dimension internationale et poursuivent une ambition plus large : celle de rapprocher les conceptions orientales des sciences occidentales. Les spécialistes des questions religieuses occupent bien évidemment une place centrale (Heinrich Zimmer, Louis Massignon, Mircea Eliade, etc.) mais il faut également compter parmi les invités des physiciens, des artistes, des psychologues, etc. Ainsi, le grand coordinateur de ces Journées est Adolf Portmann, un biologiste réputé qui parvient à réunir les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Scholem écrit à son sujet : « Portmann, toujours le dernier à parler, fut, durant des années, une figure qui, pour nous tous, redonnait une vie nouvelle à l'unité de la conscience scientifique »¹⁰.

De 1933 à 1972, plus d'une centaine de conférenciers se sont succédés à Eranos. Il convient, donc, de s'interroger sur les places occupées respectivement par Corbin et Scholem, d'autant plus qu'il existe plusieurs degrés d'appartenance à la « communauté pensante d'Eranos »¹¹. Or, à partir de 1949 et les années qui suivent, Corbin et Scholem deviennent des figures centrales qui reviennent, chaque année, présenter l'état d'avancement de leurs travaux. Toujours avec cette liberté qui permet de dépasser le point de vue académique pour laisser libre cours à des interprétations plus novatrices. L'organisatrice de ces Journées demandait effectivement aux intervenants de « se laisser saisir » par leur objet de recherche jusqu'à faire part, éventuellement, de leurs expériences personnelles. C'est dans ce contexte que Corbin et Scholem

¹⁰ Gershom Scholem, « Identification et distance. Un retour en arrière », Maurice Kriegel (dir.), *Les Cahiers de l'Herne Gershom Scholem*, Paris, Éditions de l'Herne, 2009, p. 161.

¹¹ Gilbert Durand, *Structures-Eranos I*, Paris, La Table Ronde, coll. « contretemps », 2003, p. 17.

prononcent, chacun, près d'une vingtaine de conférences, lesquelles seront reprises par la suite dans des ouvrages essentiels pour la compréhension de leurs œuvres respectives.

Nous manquons cependant ici de témoignages sur la vie interne d'Eranos en général, et sur la relation entre des deux hommes en particulier. On peut tout de même observer que leurs souvenirs quant à cette expérience diffèrent sensiblement, au moins sur le plan formel. En effet, Corbin a évoqué très positivement sa participation à Eranos ; il y a vu une réunion de « consciences gnostiques »¹² qui témoignent de la pérennité du message spirituel. Deux de ses amis proches, Mircea Eliade et Gilbert Durand, partagent ce sentiment. Gilbert Durand allant jusqu'à écrire : « Toute la partie – oserai-je dire la plus secrète ou du moins la plus cachée ? – de l'entreprise éranienne n'a-t-elle pas été une légitimation savamment circonstanciée du “retour des dieux” ? »¹³

A contrario, Scholem est resté – à notre connaissance – très discret sur son expérience éranienne. Deux raisons peuvent expliquer cette retenue. La première est d'ordre théorique. Il ne partage tout simplement pas les interprétations de Mircea Eliade qui cherchent à identifier les traits universels de l'*homo religiosus*. De même, il se refuse à importer les concepts de la psychologie jungienne dans l'analyse du fait religieux. Cela reviendrait à gommer la pluralité des expériences historiques. La deuxième raison est d'ordre plus personnel dans la mesure où certains de ses étudiants/collègues n'ont jamais compris son choix d'aller à Eranos ; ce qui l'obligeait à côtoyer certaines personnalités aux parcours politiques ambivalents pour ne pas dire fascisants. Sont ici clairement visés Jung et, surtout, Eliade dont l'engagement dans la Garde de Fer au cours des années 1930 en Roumanie commence à être connu. Ainsi, Joseph Dan préfère voir en Scholem « le plus éminent non-participant tout en participant, membre mais non adhérent » des rencontres d'Eranos¹⁴. Cette explication en forme de justification alambiquée ne tient pas. Il faut bien admettre que la participation de Scholem fut entière et continue tout au long de ces années ; sans doute y trouvait-il une émulation intellectuelle rare, comme il a pu en témoigner cette fois-ci à propos de Corbin. Scholem écrit dans son journal en 1978, date de la mort de Corbin : « Parmi tous les conférenciers d'Eranos, il était celui dont je me sentais le plus proche » et quelques lignes plus loin « son décès équivaut pour moi à la perte d'un véritable frère d'esprit »¹⁵.

Cette dernière citation montre, une nouvelle fois, que l'échange entre les deux savants fut durable et intense. En partant de leurs interventions respectives à Eranos, il est d'ailleurs possible d'identifier certaines thématiques communes à leur compréhension du fait religieux, et peut-être davantage encore, certaines structures propres à leurs visions du monde. Nous souhaitons plus particulièrement isoler trois thématiques qui resurgissent de façon récurrente dans leurs œuvres.

¹² Henry Corbin, « Le temps d'Eranos », Les Cahiers de l'Herne, *op. cit.*, p. 257.

¹³ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 53.

¹⁴ Joseph Dan, « Préface », Gershom Scholem, *La kabbale, une introduction. Origines, thèmes et biographies*, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines », 1998, p. 33.

¹⁵ *Gershom Scholem Briefe III 1971-1982*, ed. par Itta Schedletzky, Munich, Verlag C. H. Beck, 1999, p. 193.

La première thématique concerne le rapport au temps en général, et à l'histoire en particulier. Suite à sa lecture de Heidegger, Corbin a très rapidement eu l'intuition que l'homme s'inscrivait 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 n'épuise pas les formes de l'histoire de l'être ; il appartient donc à chacun de se forger son propre temps, le temps existentiel, pour ne pas tomber dans la pesanteur du temps extérieur, celui de l'histoire officielle, collective et anonyme. L'accès à la philosophie persane approfondit cette première conception en mettant l'accent sur le passage de l'histoire à la métahistoire, lequel traduit un revirement complet du temps. Nous pénétrons ici dans le cœur de la philosophie prophétique de l'islam chiite : il n'y a ni progrès indéfini, ni retour à l'âge d'or, mais la possibilité de passer à un autre niveau de l'être ; passage qui ne peut s'effectuer que par une rupture de niveau, soit un revirement du « temps des horizons en temps de l'âme ». Dans le temps intermédiaire où nous nous trouvons présentement, celui de l'attente, les prophètes ont justement pour mission de maintenir ce lien invisible, toujours re-tendu au gré des époques traversées. Ce qui n'est pas sans rappeler la parabole du « miracle de la corde » esquissée par Angelus Silesius : « Les hommes qui rêvent d'un monde autre lancent une corde en l'air. Elle devrait retomber, mais elle s'est ancrée mystérieusement quelque part. La corde ne lâche pas. Elle tient. Et elle soutient le poids de l'homme en ascension »¹⁶.

En s'articulant autour du messianisme juif, la réflexion de Scholem aborde la même thématique sous un angle différent. Ici, le messianisme se définit moins comme l'attente d'un sauveur que comme « l'attente de cataclysme historique » directement relié aux notions d'exil et de rédemption. Là encore, il ne doit pas être compris comme le résultat d'un développement immanent de l'histoire, autrement dit un progrès continu, mais comme « le surgissement d'une transcendance au-dessus de l'histoire, une intervention qui fait s'évanouir et s'effondrer l'histoire, la projection d'un jet de lumière à partir d'une source extérieure à l'histoire »¹⁷. Pour Scholem, cette puissance d'effusion messianique constitue la dynamique de toute l'histoire du judaïsme ; elle est comme une attente sans cesse renouvelée dont l'intensité varie en fonction des périodes traversées et, notamment, en fonction de l'activisme des mystiques.

Pour Corbin et Scholem, il existe bien deux histoires : l'histoire quotidienne, apparente, qui déploie son canevas d'événements sous nos yeux, et l'histoire sacrée, invisible, qui agit sur un autre plan de la réalité, celui de l'âme. C'est à partir de là que les deux chercheurs développent une lecture croisée et pénétrante du sens de la révélation et de la tradition. Pour Corbin, on ne peut comprendre la philosophie islamique qu'en la rapportant à son lieu d'extraction : le Livre saint ; comme on ne peut comprendre les philosophes islamiques qu'en les réintégrant à leur

¹⁶ Henri Desroche cités par Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime dans *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2001, p. 275.

¹⁷ Gershom Scholem, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, trad. par Bernard Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Diaspora », 1974, p. 35.

famille d'origine : la communauté musulmane. Qu'est-ce à dire ? Les Musulmans appartiennent à la communauté des « Gens du Livre », tout comme les Juifs et les Chrétiens, dans le sens où ils possèdent un Livre saint, un Livre « descendu du ciel », un Livre révélé à un prophète. Et leur tâche première et dernière, c'est de comprendre le *sens vrai* de ce Livre, c'est-à-dire pratiquer constamment la lecture et donc l'interprétation de ce Livre pour le rendre toujours présent à l'humanité qui en dépend. C'est le sens même de la tradition, et de son aspect nécessairement dynamique puisqu'elle se déploie au fur et à mesure que l'humanité avance dans le temps.

Au regard de l'histoire du judaïsme, Scholem met davantage l'accent sur les facultés créatrices de l'homme qui, en s'emparant du texte, en renouvelle toujours le contenu. Il parle plus précisément de « l'extension du sujet historique de la tradition » à mesure que les générations passent et par là même se réapproprient le texte. La tradition est donc un acte de création sans cesse recommencé. Il en résulte deux séries de conséquences. D'abord, le processus de réception laisse forcément apparaître, avec le temps, des contradictions voire des conflits. Loin de miner l'autorité de la tradition, cette tension entre les différents points de vue est la preuve que la Parole de Dieu continue à se développer ; car il n'est pas, dans l'esprit de Scholem, de création et donc de tradition sans tensions dialectiques. Ensuite, le terme « tradition » induit nécessairement un autre terme : celui de « médiation », ce qui signifie que l'homme ne dispose pas d'un accès direct à la parole divine. « C'est désormais l'expérience de la voix de Dieu, plutôt que l'expérience de Dieu » précise Scholem¹⁸.

Ces deux conséquences ne sont pas, bien sûr, sans dangers : d'un côté, la tradition peut se figer dans un corpus de règles strictes et fermer toute possibilité de nouvelles interprétations et, de l'autre, la tradition court le risque de s'éloigner voire de se couper de son noyau essentiel, la révélation. C'est là justement le grand intérêt de la mystique en général, et de la cabale en particulier, celui de bousculer la tradition, d'apporter de la contradiction, de réactualiser la révélation, bref d'apporter un grand « coup de vent anarchique »¹⁹ afin de relancer le processus créateur. Point de vue que Corbin pourrait également adopter, lui qui regrettait le développement d'un islam rigide et étouffant.

En lien direct avec cette lecture de la tradition comme expression historique de la révélation, la seconde ligne directrice consiste à réhabiliter le symbole, à rappeler le vrai sens du symbole. En effet, les cabalistes juifs comme les théosophes musulmans s'orientent dans les territoires de l'âme au moyen d'un langage imagé, d'un langage symbolique, qui manifeste l'existence d'un autre état de conscience que l'évidence rationnelle. Autrement dit, la vision supplante la raison au moment même où l'être navigue dans cet intermonde, ce monde imaginal que Corbin situe entre le monde sensible et le monde intelligible.

¹⁸ *Ibid.*, p. 411.

¹⁹ Gershom Scholem, *Aux origines religieuses du judaïsme laïque*, textes réunis et présentés par Maurice Kriegel, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 230.

Il en résulte deux conséquences qui seront tour à tour rappelées par Corbin et Scholem. Premièrement, le sens du symbole est inépuisable puisqu'il dépend de celui qui l'interprète et, en particulier, de l'état d'être dans lequel il se trouve. Pour Corbin, le symbole est « le chiffre d'un mystère, le seul moyen de dire ce qui ne peut pas être appréhendé autrement ; il n'est jamais expliqué une fois pour toutes, mais toujours à déchiffrer à nouveau »²⁰. Scholem dit exactement la même chose dans des termes différents : « Le symbole mystique est la représentation exprimable de quelque chose qui se trouve au-delà de la sphère d'expression et de communication, quelque chose qui vient d'une sphère dont la face est, pour ainsi dire, tourné à l'intérieur et en dehors de nous »²¹. Deuxièmement, le symbole n'est pas une construction individuelle ; il existe en dehors de la psyché humaine, il possède un statut ontologique propre correspondant à une certaine réalité spirituelle. En un mot, il est la preuve qu'un courant subtil, qu'une forme de communication passe entre « le monde d'en haut et le monde d'en bas ».

C'est certainement sur ce point que Scholem se départit le plus de son identité d'historien et manifeste par la même occasion une forme de religiosité. Dans un passage étonnant de son article consacré à « L'idée de rédemption dans la kabbale », il va même jusqu'à distinguer deux catégories d'hommes : la première est incapable de dépasser la réalité de son existence propre tandis que la seconde a le don de percevoir une dimension qui dépasse son propre statut d'être sans pouvoir l'exprimer clairement, distinctement. D'où le recours aux symboles. Et il termine par une phrase que Corbin mais aussi Eliade pourraient faire sienne : « Bref, on peut affirmer que la conception symboliste du monde est enracinée dans l'âme humaine »²².

Le troisième motif commun aux deux hommes est plus problématique puisqu'il s'agit de la référence constante à la gnose, tant dans sa dimension historique (gnosticisme) que dans sa dimension thématique (connaissance salvifique). Scholem a par exemple vu dans la cabale, apparue au XIII^{ème} siècle, la résurgence d'un gnosticisme qui court tout le long de l'histoire de la mystique juive. Perspective que les études actuelles, en particulier celles de Moshe Idel²³, ont largement relativisé, sinon infirmé. De son côté, Corbin admet que la notion de « gnose » provoque les « pires malentendus » en Occident, mais continue à l'utiliser parfois de façon ambivalente lorsqu'il évoque par exemple « les témoignages et les monuments de la religion gnostique universelle »²⁴. Au-delà même de cette question relative à la gnose, on peut être surpris de rencontrer dans ces deux œuvres, particulièrement rigoureuses par ailleurs, un lexique qui ne fait pas toujours l'objet d'une définition stricte. Ainsi, les termes « mystique », « ésotérisme »,

²⁰ Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris, Aubier, 1993 (édition originale 1958), p. 19.

²¹ Scholem cité par Pierre Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2003, p. 364.

²² Gershom Scholem, *Le messianisme juif*, *op. cit.*, p. 86.

²³ Cf. Moshe Idel, « Catalyseurs subversifs : sur la gnose et le messianisme dans la mystique juive selon G. Scholem », *Les Cahiers de l'Herne Gershom Scholem*, *op. cit.*, pp. 230-248.

²⁴ Henry Corbin, *En islam iranien*, *op. cit.*, p. 26.

« théosophie », « gnosticisme » font l'objet d'un usage récurrent sans qu'ils soient toujours clairement définis, notamment au regard de leur contexte d'apparition.

Ces quelques observations critiques ne doivent pas faire oublier que Scholem et Corbin ont présenté leurs travaux les plus innovants lors des rencontres Eranos ; travaux qui dépassent le périmètre de leurs champs de recherche respectifs. Ainsi, Scholem a non seulement réinscrit la cabale au cœur du judaïsme, mais il a aussi démontré que l'histoire était un processus dialectique qui pouvait déchirer l'enveloppe temporelle pour laisser jaillir des forces inconnues, celles qui sont portées par la ferveur mystique. Quant à Corbin, il a magistralement dressé la topographie du monde imaginal dans lequel se déploie la vision de ceux que l'on continue à nommer justement les sages.

Il nous faut maintenant aborder la troisième partie, celle où Scholem et Corbin se séparent sensiblement : l'un se repliant sur son activité d'historien, l'autre recherchant une forme de consécration gnostique.

III. Le temps de la maturité : ruptures et continuités

Cette partie vise à interroger les relations entre Corbin et Scholem au moment où ceux-ci entrent dans la dernière décennie de leur existence. Le premier s'éteint en 1978 et le second en 1982. Il reste effectivement une question essentielle à poser : comment leurs recherches respectives rejouent-elles sur leurs parcours personnels ? En d'autres termes, comment près de cinquante années passées dans les textes de la mystique juive et de la théosophie islamique déteignent-ils sur leurs existences respectives ? Pour les deux auteurs, le temps de la maturité est justement l'occasion d'un double mouvement : le premier peut se comprendre comme un retour sur soi, un bilan de l'œuvre accompli tandis que le second est comme une projection en avant, avec le désir d'en éclaircir les derniers attendus et d'en proposer, éventuellement, une forme d'aboutissement.

C'est à partir de ce moment que les parcours de Corbin et de Scholem se séparent sensiblement, et ce, pour trois raisons principales. La première est d'ordre matériel. En effet, la fondation Eranos qui avait l'habitude de les accueillir tous les ans recentre ses activités sur le dialogue entre l'Orient et l'Occident et, surtout, favorise une approche davantage psychologisante. Dès lors, les deux hommes qui, faut-il le rappeler, ne sont pas des junguiens, s'en éloignent progressivement, d'autant qu'ils sont de plus en plus sollicités par des projets extérieurs. Il ne semble pas, à notre connaissance, qu'une correspondance plus soutenue soit venue prendre le relais des rencontres d'Eranos.

La deuxième raison est plus profonde puisqu'elle relève directement des engagements personnels pour ne pas dire existentiels de chacun. En effet, les deux chercheurs ne poursuivent pas les mêmes fins ou, pour le moins, ne se situent pas sur la même ligne de fuite. En un mot, leur horizon d'attente diffère totalement. Ce qui n'induit pas forcément des oppositions ou des ruptures, mais conduit plus sûrement à une forme d'éloignement, de détachement.

Depuis les années 1920, Scholem est effectivement un partisan du projet sioniste qui se conjugue désormais avec une expérience vécue. Son rapport au sionisme, nourri de ses propres réflexions quant à la place de la cabale, mériterait à lui seul une étude à part entière. Nous voulons juste rappeler ici sa position de principe, répétée à plusieurs reprises : « L'action au plan politique de l'histoire profane est une réalité différente de l'action au plan spirituel et religieux. Il serait désastreux de confondre les deux choses »²⁵. Si on le suit bien, le sionisme est donc un projet politique national qui ne doit absolument pas faire l'objet d'une lecture religieuse et/ou politico-religieuse, mais il existe bien des forces spirituelles qui agissent sur un autre plan de la réalité et qui peuvent, le cas échéant, surgir dans le cours de l'histoire profane.

Pour Corbin, la situation est naturellement différente. Celui qui a passé le plus clair de son temps dans l'espace des théosophies islamiques n'a jamais abandonné son territoire de départ : l'Occident chrétien. Son exil oriental a en quelque sorte favorisé son retour vers la tradition occidentale, à la condition expresse que cette tradition retrouve son essence première, son originalité indéniable. C'est à partir de ce moment que Corbin parle d'un « combat pour l'Âme du Monde »²⁶, combat qui recouvre deux réalités distinctes : la première consiste à critiquer l'évolution matérialiste pour ne pas dire laïciste de l'Europe qui finit par fermer, une à une, toutes les possibilités d'accès à la divinité. La deuxième partie du combat réside dans le nécessaire réveil de la tradition ésotérique occidentale qui pourrait produire un « coup de vent anarchique » dans l'édifice d'une Église jugée sinon corrompue du moins vidée de sa substance.

On le comprend, le messianisme vécu comme une expérience quotidienne, et parfois douloureuse, par Scholem peut difficilement se rapporter au combat intellectuel souterrain, non dénué de tragique, mené par Corbin.

La troisième raison de cet éloignement revêt un aspect plus subjectif puisqu'elle découle de l'équation personnelle de chacun. En effet, Scholem décide de défendre strictement ses positions d'historien, non sans une forme de pessimisme accepté, tandis que Corbin se risque à poser les jalons d'une histoire prophétique, quitte à se perdre dans les circonvolutions des

²⁵ Scholem cité par Pierre Bouretz, *op. cit.*, p. 453.

²⁶ 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.

groupes ésotériques. Il y a là, chez les deux hommes, une sorte de testament intellectuel qui vient préciser ce qu'il convient de transmettre lorsque le souffle de vie vient à s'atténuer.

D'emblée, il faut rappeler que Scholem se trouve dans un contexte différent de celui de Corbin. Sa main mise sur les études juives en Israël, ainsi que son immense notoriété, entraînent les premières analyses critiques de ses travaux de recherches. Et certaines d'entre elles sont particulièrement virulentes : elles accusent Scholem de succomber à un « irrationalisme démoniaque »²⁷ qui vise ni plus ni moins à saper les fondements de la tradition juive, et ce, au nom d'une tradition aux relents mystiques et révolutionnaires. D'autres critiques, plus modérées, se cristallisent sur certaines interprétations de Scholem qui relèveraient davantage du postulat idéologique que de la recherche scientifique. En un mot, on reproche à Scholem d'avoir parfois abandonner la rigueur de l'analyse scientifique au profit d'interprétations plus personnelles, lesquelles laissent transparaître certains partis pris idéologiques.

Scholem est d'autant plus sensible à ces critiques qu'il a parfaitement conscience d'utiliser un langage voilé pour ne pas dire ambivalent quant à ses objectifs ultimes. En travaillant sur la cabale, ne risque-t-il pas lui-même de faire partie intégrante de ce processus de transmission toujours recommencé ; ce qui reviendrait à faire de lui une sorte de cabaliste à l'âge de la sécularisation. En vérité, il réfute clairement cette identité pour ré-affirmer avec force qu'il est un historien dont l'objet d'étude est la cabale, et non un cabaliste qui ferait l'histoire de sa tradition. Cette mise au point se fait en deux temps : d'abord, il précise ses options historiographiques et revient de façon didactique sur ses interprétations historiques ; ensuite, il rappelle à plusieurs reprises qu'il n'est pas un historien-prophète et, encore moins, un mystique caché, mais simplement un chercheur qui aborde scientifiquement son objet d'étude. Moshé Idel ira jusqu'à dire que Scholem « était, à ses propres yeux, un raté en tant que mystique, qui néanmoins désirait ardemment une expérience mystique »²⁸ ; et c'est peut-être pour cette raison qu'il a été un bon historien.

Certes, Scholem ne s'est jamais aventuré sur les chemins de la gnose comme il s'est toujours refusé à prédire l'avenir du sionisme. Ce qui ne l'empêche pas, à notre avis, d'être un ésotériste accompli dans le sens où plusieurs de ses formulations sont voilées ; et peuvent faire l'objet de multiples interprétations. Entendons-nous bien, il ne s'agit pas d'un double langage, mais d'un langage qui exprime une idée tout en la voilant, un langage qui laisse le sens se déplier en de multiples vagues. Ainsi, Scholem répète à plusieurs reprises, et ce, de façon étonnante, qu'il a toujours été et demeure un « anarchiste religieux ». Anarchiste d'abord, parce qu'il estime que c'est la théorie sociale la plus juste et en même temps la plus utopique, la plus irréalisable compte

²⁷ Baruch Kurzweil cité par David Biale, *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire*, trad. par Jean-Marc Mandosio, Nîmes, Éditions de l'Éclat, 2001 (édition originale 1979), p. 156.

²⁸ Moshe Idel, *La cabale. Nouvelles perspectives*, trad. par Charles Mopsik, Paris, Cerf, coll. « Patrimoines-judaïsme », 2007, p. 45.

tenu de la nature humaine. Religieux ensuite, parce qu'il précise qu'une société entièrement libre obéirait forcément à une loi supérieure, à une loi religieuse. Et il cite opportunément le passage biblique suivant : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte »²⁹.

Relié à l'histoire du messianisme juif tel que le comprend Scholem, c'est-à-dire comme la résurgence d'une force mystique qui traverse toute l'histoire du judaïsme, on peut penser que l'anarchiste religieux est celui qui vient lorsque la tradition tend à disparaître sous les effets de la sécularisation. Ce que Scholem dit explicitement : les formes juives traditionnelles ne peuvent pas résister à la marche de l'histoire qui tend inexorablement à brouiller voire à effacer les traces de la divinité. Du coup, l'anarchiste religieux serait une sorte de matérialiste par défaut, par nécessité historique, qui conserve dans son esprit l'empreinte d'une langue sacrée, le souvenir d'une tradition impérissable, laquelle peut ressurgir à tous moments selon la loi dialectique de l'histoire. Il est donc un témoin malgré lui, un témoin qui ne sait pas ce que va devenir ce qu'il porte en témoignage, ce dont il est le témoin. Lui-même ne connaît pas la nature ésotérique de son message.

Vision que Scholem traduit dans son texte intitulé « Les Dix propositions non historiques sur la cabale ». Il y parle, notamment, de « franchir la muraille brumeuse de l'histoire [...] dans l'espoir de voir se produire une presque invisible et infime fluctuation de l'histoire, qui permettrait à la vérité de se frayer un chemin à travers les illusions du progrès »³⁰. Scholem se présentant comme « le vieux cabaliste rationaliste de Jérusalem »³¹ à son ami Léo Strauss, on peut légitimement s'interroger sur son statut ultime : historien extérieur ou témoin intérieur de la cabale. La question reste posée.

Pour sa part, Corbin ne fait pas l'objet des mêmes critiques que son collègue, et ne bénéficie pas d'ailleurs de la même notoriété. Loin de faire retour sur l'ensemble de son œuvre, il préfère au contraire réinvestir celle-ci dans une réflexion plus vaste, une réflexion qui le conduit dans deux directions liées : en premier lieu, l'ouverture d'un nouveau chantier de recherche qui tient lieu d'espérance pour l'avenir et, en second lieu, la volonté de proposer son propre chemin de connaissance gnostique. Il faut préciser ici que, contrairement à Scholem, Corbin a souvent été décrit par ses proches comme une figure en quête de spiritualité, voire comme un maître spirituel³². L'un de ses étudiants, Daryush Shayegan, a identifié son ressort essentiel à celui de la

²⁹ Gershom Scholem, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, trad. par Marguerite Delmotte et Bernard Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Diaspora », 1978, p. 57.

³⁰ Extrait d'une lettre à Zalman Schocken de 1937 repris, en partie, dans « Les dix propositions non historiques sur la cabale ». Cf. Peter Schäfer, « La philologie de la kabbale n'est qu'une projection sur un plan ? : Gershom Scholem sur les intentions véritables de ses recherches », *Les Cahiers de l'Herne Gershom Scholem*, *op. cit.*, p. 308.

³¹ Gershom Scholem, Léo Strauss, *Cabale et philosophie. Correspondance 1933-1973*, trad. par Olivier Sedeyn, Paris/Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, 2006, p. 50.

³² Gilbert Durand le considère, par exemple, comme « le plus grand des maîtres » dont l'œuvre a provoqué, chez lui, l'« effet du coup de tonnerre d'une véritable révélation » (*Cahiers de l'Herne Henry Corbin*, *op. cit.*, p. 267.). Le professeur Hermann Landolt écrit pour sa part, toujours dans les Cahiers de l'Herne : « C'est grâce à la lutte

gnose iranienne, soit la nostalgie existentielle de tout Étranger à la recherche de son Ange. Et s'interroge à propos du spécialiste français : « Corbin a-t-il rencontré cet ange ? » Et répond : « Nous ne le saurons jamais »³³.

En tous les cas, cette aspiration porte à son incandescence ses ultimes engagements. En 1973, Corbin atteint l'âge de la retraite et quitte les postes occupés simultanément à l'École Pratique des Hautes Études et à l'Institut franco-iranien. Cette nouvelle liberté académique lui permet de poser les bases d'un projet plus personnel qui prend la forme, en 1974, de l'Université Saint-Jean de Jérusalem. Cette université se présente sous les traits d'un « centre de recherche spirituelle comparée » qui se donne pour mission « 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 »³⁴. La cité sainte de Jérusalem constitue le point géographique et peut-être encore davantage le lieu symbolique de ces rencontres imaginaires. La gnose ne peut effectivement se comprendre et se déployer que dans l'atmosphère de ce « huitième climat », là où les visions éclaircissent le temps de la hiérophistoire. D'où la nécessité d'une herméneutique engagée. C'est également un moyen pour Corbin de rappeler que le chemin philosophique doit mener à la « réalisation spirituelle personnelle »³⁵. Concrètement, la principale activité de l'Université Saint-Jean de Jérusalem réside dans l'organisation d'un colloque annuel donnant lieu à la publication d'un recueil d'articles³⁶. À cette fin, l'Université regroupe essentiellement des spécialistes qui, tout en poursuivant leurs recherches respectives, se mettent au service du projet commun. Les *Cahiers* reflètent cette approche originale même s'il faut souligner que le contenu des articles relève davantage du positionnement scientifique que de l'engagement œcuménique. Pourtant, l'objectif que poursuit Corbin va bien au-delà de la formation d'une communauté savante puisqu'il s'agit, ni plus ni moins, de donner naissance à une véritable « chevalerie spirituelle ».

Dans l'esprit de son promoteur, l'Université prend effectivement la forme d'un « Ordre de chevalerie » qui puise ses racines dans une histoire légendaire et qui se donne pour tâche prioritaire de libérer « notre Dieu contre le Dieu de tous les systèmes, de toutes les dogmatiques et de toutes les sociologies »³⁷. Corbin retrouve les motifs de cette chevalerie spirituelle (*javân mardî* en persan et *fotowwat* en arabe) dans les textes de Sohrowardî qui évoquent l'épopée du « héros

de cet intrépide chevalier spirituel, de ce *javânmard* que fut notre maître et ami, qu'il y a encore de l'espoir, malgré tout, pour une science de l'Homme digne de ce nom » (*ibid.*, p. 304.).

³³ Daryush Shayegan, *Henry Corbin. Penseur de l'islam spirituel*, Paris, Albin Michel, 2011 (édition revue et corrigée), p. 13. Pour Shayegan, il ne fait pas de doute, non plus, que le parcours intellectuel de Corbin s'apparente à une « topographie spirituelle où les 'cités emblématiques' typifient chacune à leur manière les degrés d'une *progressio harmonica* : de Paris à Freiburg, de Téhéran à Ispahan – la Cité d'Émeraude –, l'itinéraire de Corbin gravit les marches de l'échelle de l'Être » (*ibid.*, p. 13.).

³⁴ Henry Corbin, « Post-Scriptum biographique à un entretien philosophique », *op. cit.*, p. 53.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cinq *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, totalisant un millier de pages, seront publiés de 1974 à 1978. Chaque *Cahier* recueille les travaux des sessions annuelles et s'articule autour d'une thématique précise : *Sciences traditionnelles et sciences profane* (1974), *Jérusalem, la Cité spirituelle* (1975), *La foi prophétique et le sacré* (1976), *Les pèlerins de l'«Orient» et les vagabonds de l'«Occident»* (1977), *Les yeux de chair et les yeux de feu, ou la Science et la Gnose* (1978).

³⁷ *Ibid.*, p. 54.

gnostique, [...] du chevalier de la foi combattant pour le retour des êtres à leur être vrai »³⁸. Et met en perspective ces textes avec ceux de l'Occident qui traitent d'une chevalerie templière, que ce soit sous la forme d'une quête (le Graal) ou d'un cycle (*Parsifal*). Sans s'attarder sur les filiations historiques, il préfère mettre en exergue le « synchronisme » entre des réalités métaphysiques qui trouvent leur point d'ancrage dans le monde imaginal. Ainsi, le sens donné à l'assemblée des douze chevaliers de la Table ronde correspondrait à celui du plérôme des douze Imâms pour l'histoire religieuse de l'humanité. Le spécialiste de l'islam iranien cherche également à prouver la survivance d'une gnose chrétienne, notamment après le XIV^e siècle, dans plusieurs groupes ésotériques : Ordre des chevaliers johannites, Ordre du Christ au Portugal, Chevaliers Teutoniques, etc. Selon ce point de vue, l'Ordre du Temple constituerait le réservoir de toute la tradition ésotérique occidentale tandis que sa destruction marquerait le retrait de la connaissance dans des cercles de plus en plus secrets. « C'est cela même – écrit-il – la loi de l'ésotérisme et l'*incognito* du chevalier spirituel, car ce n'est pas de l'extérieur ni à la foule que l'"appel" se fait entendre ; seuls les individus le perçoivent, lorsque cet appel vibre au fond de leur âme »³⁹. Et cet appel résonne dans les sous-sols de l'histoire depuis la destruction du Temple de Salomon et prend la forme d'une gnose abrahamique⁴⁰. Dans ce contexte, l'Université Saint-Jean de Jérusalem doit apparaître à la fois comme un « refuge » pour l'idée gnostique et un « Temple » pour les chevaliers de l'esprit. Et Corbin de conclure : « Là seulement, dans l'Église intérieure, peut-être envisagée la tâche inouïe et paradoxale qui nous est imposée de nos jours : en quelque sorte retrouver notre Dieu contre Dieu »⁴¹.

En d'autres termes, la chevalerie spirituelle ne doit pas seulement témoigner d'une connaissance retrouvée (car jamais perdue), mais aussi impulser une nouvelle dynamique religieuse. Mythologie personnelle ? Objectif métapolitique ? En tout état de cause, Corbin se présente explicitement comme le défenseur, voire le porteur, d'une gnose universelle qui se décline sous deux modalités consécutives. Au plan religieux, seul le retour à l'ésotérisme peut sauver le christianisme d'une laïcisation complète et mortifère. En entrant dans l'histoire, l'Église a effectivement préparé le « grand Vide dans lequel a résonné la clameur : "Dieu est mort" »⁴². Et il appartient désormais au « chevalier spirituel » de libérer son Dieu, son « compagnon de combat », des « idéologies totalitaires » qui l'emprisonne. Corbin reprend par la suite une thématique développée par Berdiaev et plusieurs ésotéristes chrétiens : à l'Église extérieure de Pierre, romaine et institutionnelle, doit succéder l'Église intérieure de Jean, éternelle et mystérieuse. Au plan spirituel, le spécialiste du monde imaginal met à jour une pédagogie qui « vise à produire dans l'intime de l'être l'aptitude à rencontrer le "maître personnel invisible" »⁴³.

³⁸ Henry Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, tome IV « L'école d'Ispahan, l'école shaykhie, le douzième imâm », Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1972, p391.

³⁹ *Ibid.*, p. 400.

⁴⁰ Corbin écrit : « Abraham a donc été l'initiateur, le "père" de tous les chevaliers mystiques de la foi » (*ibid.*, p. 414.). Notons que le spécialiste de l'islam iranien insiste moins sur la chevalerie mystique juive mais rappelle tout de même que la gnose chrétienne commence avec la communauté des Esséniens et la communauté judéo-chrétienne primitive de Jérusalem. Cf. Henry Corbin, *Temple et Contemplation. Essais sur l'islam iranien*, Paris, Flammarion, coll. « Idées et recherches », 1980, pp. 291-292.

⁴¹ Henry Corbin, « Post-Scriptum biographique à un entretien philosophique », *op. cit.*, p. 54.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ Henry Corbin, *En islam iranien, op. cit.*, p. 455.

Le propos se veut beaucoup plus mystique et emprunte, à cette occasion, le schéma maçonnique de l'*Imago Templi*. Précisément, la progression de l'esprit épouse les drames du Temple : sa destruction comme symbole de l'exil terrestre, sa reconstruction comme symbole de renaissance (retour à l'Orient spirituel) et son avènement dans le cœur de chacun comme symbole de réalisation. Et Corbin de prédire la formation de l'Église du Paraclet (*Ecclesia Johannis*) dans laquelle se retrouveront les trois confessions abrahamiques à la fin des temps : « Les deux époques du "Père" et du "Fils" conduisent à celle de l'Esprit qui est le règne du Paraclet, de même que le cycle de la prophétie et le cycle de la *walâyat* conduisent au Sceau final de la *walâyat*, lequel est le XII^e Imâm en qui nos théosophes ont précisément reconnu le Paraclet »⁴⁴. Ainsi se clôt la pensée de celui qui a retrouvé le chemin de l'Occident chrétien parmi les nombreux textes en friches de l'Orient islamique.

En cheminant avec le héraut d'une nouvelle chevalerie spirituelle, les thématiques approchées, les filiations retrouvées ou encore les concordances ésotériques nous ont fortement rapprochés de la franc-maçonnerie traditionnelle. À tel point que certains développements corbiniens puisent directement leurs sources dans la longue tradition templière dont le guénonien Tourniac s'est fait le rénovateur à la G.L.N.F. Aussi est-il légitime de poser la question de son engagement maçonnique ? Si Corbin ne l'a jamais expressément revendiqué, il en a laissé de nombreux indices dans ses derniers travaux. Un article récent de Jean Moncelon a finalement dévoilé sa filiation au « Rite Écossais Rectifié » vers la fin des années soixante⁴⁵. Et précisé que cette dernière constituait en quelque sorte la « face cachée » de son initiative en faveur de l'Université Saint-Jean de Jérusalem. Toutefois, la conduite de ce projet ambitieux n'est pas complètement assimilable à la trajectoire de son promoteur. À l'image d'Eranos, il est possible de distinguer plusieurs cercles de contributeurs. Le cercle des fidèles réunit, une nouvelle fois, Durand et Eliade qui sont également des membres fondateurs de l'Université : le premier se situe exactement dans la filiation maçonnique et templière de Corbin tandis que le second soutient de façon active quoique plus distante son ami orientaliste⁴⁶. En revanche, il est plus difficile d'évaluer le degré d'engagement des participants aux sessions annuelles de l'Université. Le souhait de contribuer au rapprochement intellectuel des trois monothéismes ne se traduit pas forcément

⁴⁴ *Ibid.*, p. 446.

⁴⁵ Cf. Jean Moncelon, « L'engagement maçonnique de Henry Corbin », *Les Cahiers d'Orient et d'Occident*, novembre-décembre 2008, n° 17, pp. 2-5. (revue en ligne consultable sur <http://edition.moncelon.com>). L'auteur justifie sa position dans les termes suivants : « De son vivant, Henry Corbin a tenu caché son engagement maçonnique, n'en confiant les circonstances qu'à un tout petit nombre de proches amis. C'était le vœu de Stella Corbin que cet engagement demeurât secret, après sa mort, et sa volonté a été respectée. Voici que l'on m'interroge aujourd'hui sur l'appartenance de l'orientaliste au "Rite Écossais Rectifié". Il ne servirait à rien de la nier, Henry Corbin en ayant laissé des indices dans ses derniers travaux. Les années ont passé, Stella Corbin a disparu en 2003, et ce n'est plus désormais trahir un secret que d'évoquer ici cet aspect de la vie de Henry Corbin » (*ibid.*, p. 2.).

⁴⁶ Pris par sa carrière universitaire américaine, Eliade n'aura pas l'occasion de se rendre aux colloques de l'Université. Il témoigne tout de même de sa participation au projet dans les termes suivants : « Le soir, nous dînons chez Corbin. Henry est pleinement satisfait du déroulement des conférences qui ont eu lieu à l'Université Saint-Jean de Jérusalem. Bien que je fasse partie des membres fondateurs, il m'a été impossible de me rendre à ce colloque, mais je partage sa joie de voir enfin prendre corps un de ses désirs les plus chers : réunir un groupe de savants, de théologiens et de philosophes appartenant aux trois traditions se réclamant de la Bible, les constituer en une sorte de cercle hermétiste, et les faire s'adresser à un public, restreint certes, mais d'élite » dans *Fragments d'un Journal II*, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 1981, p. 241.

par le rattachement spirituel à un Ordre de chevalerie. Sur ce point, il semble que les développements de Corbin renvoient davantage à son propre itinéraire spirituel qu'ils ne traduisent une expérience commune, à l'exception de ceux qui le suivent plus discrètement dans son engagement maçonnique.

Pour clore ce sujet, il faut tout de même faire deux remarques complémentaires. D'abord, Corbin a effectivement mené – en parallèle de son projet d'université de Saint-Jean de Jérusalem – une vie maçonnique aussi intense que compliquée à partir des années 1970. Il s'agissait pour lui, au-delà de la question strictement spirituelle (sur laquelle on ne peut rien dire), de trouver des documents qui confirment ses intuitions à propos de la survivance d'une gnose chrétienne, et de poser les bases d'une chevalerie spirituelle réellement active. Sur ces deux dernières questions, le chemin maçonnique de Corbin fût très chaotique à tel point que l'on peut se demander s'il ne mène pas à une impasse⁴⁷.

La seconde remarque prend également la forme d'une interrogation : on sait que Corbin a repris certaines conclusions de Scholem quant à la cabale juive pour justement mettre en perspective la gnose des trois monothéismes. En revanche, on ne connaît absolument pas la réaction de Scholem quant à son projet, ni même s'il en a eu connaissance, ce qui serait tout de même étonnant. Au vu de ce que l'on a dit auparavant, il est clair que Scholem ne pouvait pas s'associer à un tel projet : d'abord parce qu'il franchit les limites de l'histoire pour s'aventurer dangereusement du côté de la mystique ; ensuite parce qu'il dénie la singularité de chacun des monothéismes au profit d'une approche concordiste. Or, Scholem a toujours considéré la tradition juive comme se suffisant à elle-même ; ainsi, les comparaisons ne devaient et ne pouvaient pas atteindre ce stade qui revient à nier une expérience historique irréductible au profit d'une approche universaliste.

Conclusion

En guise de conclusion, nous souhaitons mettre en relief deux éléments qui nous semblent essentiels à la compréhension des deux œuvres et qui expliquent en partie les raisons de leur rencontre.

Le premier renvoie au statut des deux chercheurs que nous avons évoqués en introduction. Plus que jamais, ils nous paraissent comme des témoins, des témoins modernes d'une connaissance à la fois ancienne et actuelle. Précisons bien qu'il ne s'agit jamais pour eux d'un *retour* à une quelconque tradition religieuse, mais bien d'un *recours* à la tradition comme forme de pensée, comme mode de compréhension du monde. Ainsi, leurs critiques parfois véhémentes

⁴⁷ Nous renvoyons ici aux deux articles de Jean-Albert Clergue parus dans *L'Initiation* sous le titre « En quête de Henry Corbin ». Cf. *L'Initiation*, n° 2/2009 (avril, mai, juin) et n° 4/2009 (octobre, novembre, décembre), pp. 84-114 et pp. 244-273.

du rationalisme ou de la sécularisation ne doivent pas être comprises comme le rejet des Lumières. Au contraire, il faut se frayer un chemin difficile au cœur de la modernité pour accoucher d'une rationalité ouverte, laquelle serait capable d'accueillir les visions des mystiques comme de prendre en compte les spéculations des théosophes.

Cette ouverture est d'autant plus importante que les courants mystiques et ésotériques peuvent constituer l'un des moteurs les plus puissants du changement historique. C'est l'autre enseignement, tout particulièrement mis en relief par Scholem : la puissance d'effusion spirituelle, même si elle est portée par un cercle restreint de personnes, peut rejaillir dans le cours des événements, comme une sorte de brèche dans le temps par laquelle passent les espérances messianiques. À ce titre, on peut se demander comment les traditions souterraines révélées par Scholem et Corbin vont peu à peu remonter à la surface de la pensée commune, et peut-être produire des secousses inattendues. Assurément, les deux hommes avaient tout à fait conscience que leurs témoignages n'appartenaient pas au passé, mais bien plutôt à l'avenir.

Le deuxième thème concerne plus directement la sphère religieuse. Là encore, les deux chercheurs font preuve d'une modernité étonnante pour au moins deux raisons. D'abord, ils privilégient l'étude des figures spirituelles, ainsi que des groupements religieux minoritaires, au détriment des grands ensembles institutionnels ou encore des théologies dominantes. Ainsi, ils montrent que les religions trouvent un puissant levier de réformation, voire de révolution, dans leurs propres marges. Il en ressort une vision dynamique des traditions sans laquelle ces dernières risquent de se figer dans un littéralisme réducteur. Il s'agit ici d'une critique implicite de tous les fondamentalismes au profit de la liberté religieuse entendue comme la possibilité de toujours réinterpréter le sens d'un texte sacré.

Dans le prolongement de cette première observation, les deux chercheurs privilégient toujours l'individu par rapport à la structure. L'homme est au cœur de l'activité religieuse selon deux plans à la fois distincts et complémentaires. Au plan individuel, il appartient à chacun (aux cabalistes comme aux théosophes) d'entendre la parole de Dieu pour se mettre en conformité avec elle ; autrement dit, de suivre la voie tracée par les saints et les prophètes pour devenir, à leur image, des hommes réalisés, c'est-à-dire en proximité avec Dieu. Au plan collectif, il appartient à l'humanité de se tourner vers la sphère transcendante pour ouvrir l'avenir à l'espace des possibles et, dès ici-bas, préparer le règne de l'au-delà. Au regard de l'histoire juive, Scholem ne dissocie par exemple jamais la rédemption individuelle de la rédemption collective dans le sens où la seconde dépend de la première, et la première appartient à la seconde. Corbin ne dit pas autre chose lorsqu'il parle des homologues entre le cycle individuel du salut et le cycle collectif de libération qui englobe toute l'humanité. Nous retrouvons ici le rapport entre deux histoires, horizontale et verticale, mais aussi individuelle et collective, qui se tiennent ensemble jusqu'à la fin des temps.

Gageons que les deux chercheurs ont ouvert des brèches que d'autres parviendront peut-être à élargir, quitte à laisser passer une de ces forces indéfinissables qui font que la mystique n'est peut-être pas aussi éloignée que cela de la modernité.