

Françoise Bonardel

Gilbert Durand / Henry Corbin : un pacte chevaleresque face au nihilisme

Si loin que je remonte dans le temps il me semble avoir toujours vu, sur l'un des murs de la pièce où travaillait Gilbert Durand dans sa belle demeure savoyarde, la gravure d'Albrecht Dürer *Le Chevalier, la Mort et le Diable* (1513) dont la reproduction était si largement agrandie que le Chevalier et ses sinistres acolytes semblaient être devenus les partenaires bien réels d'un questionnement quotidien, qui a d'ailleurs continûment traversé durant cinq siècles l'imaginaire européen : qui est vraiment ce cavalier solitaire et taciturne, et où s'en va-t-il ? Qui, de la Mort ou du Diable, attend de l'autre son butin ? Je suis donc tentée d'imaginer que, comme tant d'autres penseurs avant lui – Nietzsche, Wagner, Mann, Jünger – Gilbert Durand s'était lui aussi donné pour compagne de route cette figuration de la bravoure, en parfait accord avec l'engagement héroïque qui fut très tôt le sien dans la Résistance, puis sur d'autres fronts tout aussi clandestins. Mais cela aurait-il suffi à faire de lui un « chevalier spirituel », en étroite connivence de pensée et d'action avec son ami Henry Corbin ?

Rien n'est en effet si simple, ni quant à l'interprétation de la gravure de Dürer – qui n'est pas ici l'objet de mon propos, et à laquelle j'ai consacré un essai¹ – ni surtout quant au rôle joué par la pensée de Corbin dans l'évolution de la posture héroïque de Durand, affirmant dans *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960) que le « pur héros, le héros exemplaire demeure le pourfendeur de dragons². » Est-ce donc le nihilisme, dont l'identité demeure tout aussi énigmatique que celle de la Mort couronnée de serpents, qui fait figure de dragon dans la geste chevaleresque commune à Durand et à Corbin ? N'est-ce pas plutôt la monstruosité singulière du nihilisme – « ce plus inquiétant de tous les hôtes », disait Nietzsche³ - qui contraint le héros à une reconversion, voire à une transmutation de sa vaillance guerrière ? En d'autres termes, le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique et gnostique suppose-t-il toujours une mise à mort symbolique du héros, telle celle de Siegfried décrite en des termes si dramatiques par Carl Gustav Jung dans *Le Livre Rouge* en

¹ *Triptyque pour Albrecht Dürer – La conversation sacrée*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2012.

² G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, PUF, 1963, p. 174.

³ F. Nietzsche, *Fragments posthumes, Œuvres philosophiques complètes*, t. XII, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1978, p. 129 : 2 [127].

tant que sacrifice suprême dû au processus d'individuation⁴ ? La manière même dont Durand parle dans certains de ses écrits de l'univers dans lequel évolue le Chevalier de Dürer, nous fournira peut-être à ce sujet plusieurs indices significatifs.

Dans une conférence prononcée en 1965 à Eranos, où l'a introduit en 1964 Henry Corbin, Gilbert Durand dit en effet reconnaître dans l'œuvre de Dürer l'expression magistrale du *régime diurne de l'imaginaire* dont la dominante héroïque et polémique, symbolisée par le glaive, se trouve exaltée par le trait incisif du grand Allemand dont l'univers graphique mettrait ainsi en scène « un climat de dualisme exacerbé⁵ » trouvant son apothéose dans l'*Apocalypse* gravée en 1497-1498 : « Toute l'œuvre de Dürer est donc, par ses thèmes, son style, son régime, une méditation plastique sur la violence, une sorte d'épiphanie des servitudes et grandeurs du combat⁶. » Si Durand qualifie également cet univers de « saturnien », c'est davantage en raison de sa sécheresse et de sa minéralité que du pouvoir de transformation inhérent à la noirceur saturnienne, bien connu des alchimistes. À la scène elle-même, dont le déchiffrement reste aujourd'hui encore incertain, Durand s'intéresse finalement moins qu'à l'atmosphère, au climat spirituel entourant le Chevalier en qui il dit reconnaître une figuration héroïque de la violence guerrière alors même que ce cavalier solitaire n'a d'autre arme à la main qu'une lance, portée de manière bien peu offensive, qu'il devance le Diable au faciès porcin et se montre indifférent au regard séducteur de la Mort.

Ce n'est pourtant pas en affrontant cette énigme que Gilbert Durand va quelques années plus tard rectifier cette première interprétation, mais en transposant la totalité de la scène dans un autre registre spirituel au sein duquel le Chevalier errant revêt désormais les traits de *Parsifal*, celui de Wagner plus précisément : « Le Chevalier inflexible devant la mort qui lui présente le sablier du devenir, insensible au démon à la face de sanglier portant une faux saturnienne, le Chevalier enfermé dans son calice d'armure, tenant haut sa lance avance sur son fier cheval (que nous pourrions appeler Grane en pensant à Siegfried) avec, à ses côtés, la grande fidélité de son chien, chien fidèle tel celui qui repose aux pieds du tombeau de son maître à Wahnfried ! Le Chevalier aussi œuvre son chemin, son graal selon la recommandation de Gurnemanz⁷. » De l'épopée chevaleresque, parce qu'héroïque, Durand est donc lui aussi passé - tout comme Sohrawardî et les platoniciens de Perse - à l'épopée mystique et gnostique ; et dans sa conférence sur « le climat légendaire de la chevalerie »,

⁴ C. G. Jung, *Le Livre Rouge*, trad. sous la direction de Ch. Maillard, Paris, L'Iconoclaste / La Compagnie du Livre Rouge, 2011, p. 241-242 (« Le meurtre du héros »).

⁵ G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Paris, Berg International, 1979, p. 134.

⁶ G. Durand, *op. cit.*, p. 136.

⁷ G. Durand, « Wagneriana », *Beaux-arts et archétypes*, Paris, PUF, 1989, p. 238.

prononcée à l'Université Saint Jean de Jérusalem en 1983, Durand ne fait plus du « mytheme héroïque » (combat contre le monstre) que le premier des cinq mythes⁸ composant à ses yeux le « mythologème chevaleresque », intégrant désormais les thèmes fondamentaux de la gnose révélée par Corbin : « Cette superbe chevaleresque qui a toujours fièrement affirmé que l'âme était directement conjointe sans le secours d'une cléricature, mais par la seule *Ecclesia imaginalis* au Saint-Esprit, à 'Notre-Dame' Saint-Esprit⁹ ». C'est donc cette transformation qui va retenir notre attention : était-elle en germe dans les premiers ouvrages de Durand ou est-elle le fruit de son adhésion enthousiaste à la pensée de Corbin ? Mais cette pensée aurait-elle eu autant d'impact sur lui si elle n'avait conforté, galvanisé un ensemble de *refus* qui étaient déjà les siens à l'endroit de ce que condensait à ses yeux la notion de « nihilisme » dont il dira en 1978, parlant des années d'après-guerre : « Tous les systèmes philosophiques du vieil Occident fratricide étaient en faillite. Goulag émergeait de l'horreur derrière Auschwitz. Seuls les nihilismes existentialistes puis structuralistes jetaient leurs feux désespérés ou insignifiants¹⁰. »

Le positivisme mis en échec par la gnose

Préfaçant en 1963 la seconde édition des *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Gilbert Durand qualifiait *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî* (1958) de « magistrale métaphysique de l'imaginaire » confirmant l'orientation majeure de ses propres recherches, et plaçait de ce fait même sa relation intellectuelle et personnelle avec Henry Corbin, rencontré la même année, sous le signe d'un *synchronisme* dont il ne cessera d'affiner la portée anthropologique. Si je dis synchronisme et non synchronicité, au sens jungien du terme, c'est que Durand se montre à l'époque moins attentif à un événement de l'âme bouleversant, que conscient de devoir s'interroger plus avant qu'il ne l'a fait jusqu'alors sur la nature de l'espace et du temps rendant possible et manifeste un tel parallélisme ; j'oserais presque dire un tel isomorphisme compte tenu de la récurrence de ce terme dans *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Or, Corbin écrira quelques années plus tard de ce synchronisme dont il a lui aussi constaté l'existence - entre les Amis de Dieu occidentaux et les mystiques iraniens par exemple – qu'il règle « un champ de conscience dont les lignes

⁸ Les quatre autres mythes étant : l'origine étrangère du chevalier ; la collusion et la confusion entre aventure chevaleresque et pérégrination religieuse ; le motif de la « gémellité » (le chevalier et son double) ; l'occultation ou le retrait ultime des « saints chevaliers ».

⁹ G. Durand, « *La chevalerie spirituelle* », *Cahiers de l'USJJ* n°10, Paris, Berg International, 1984, p. 94.

¹⁰ G. Durand, « La reconquête de l'imaginal », in *Cahier de l'Herne Henry Corbin*, Paris, Éditions de l'Herne, 1981, p. 266.

de force nous montrent à l'œuvre les mêmes réalités métaphysiques¹¹. » Saurait-on mieux dire quant à son compagnonnage chevaleresque avec Gilbert Durand, dont Jung aurait peut-être pensé qu'il était « constellé » par un même archétype ?

Si la notion de « chevalerie spirituelle » n'est pas encore à cette époque évoquée par Durand, ce synchronisme en esquisse la possibilité, en convoque implicitement la nécessité dans la mesure où cette connivence secrète ne relève ni d'une décision personnelle entérinant des choix intellectuels, ni d'affinités électives irrésistibles, mais du sentiment d'appartenance à une même famille d'esprits – une « famille archétypale », dit-il alors - dont le cercle très fermé d'Eranos allait au fil des ans renforcer les liens : « Nous constituions une sorte de 'réserve' où un jour prochain l'Occident pourrait puiser son renfort¹² ». Écrivant cela, Durand confirmait son identité de vue avec Corbin disant des chevaliers réunis autour de l'Imam caché : « Ils sont le rempart invisible qui préserve la masse humaine, à son insu, de la catastrophe¹³. » À supposer évidemment que la catastrophe – le nihilisme étendant son ombre sur l'Europe d'abord, puis sur le monde - n'ait pas déjà eu lieu, comme le pensait Heidegger¹⁴. De cette fraternité invisible, James Hillman écrira lui aussi, pensant tout particulièrement à Gilbert Durand : « Quand nous travaillons, chacun de notre côté, il y a le corps invisible des compagnons ; nos mots écrits pour le cercle Eranos, qui n'est pas vraiment un cercle, ou alors un cercle imaginal qui comprend les morts, un cercle qui nous lie à l'imaginal. La présence imaginale de chacun de nous du fait de l'absence concrète mutuelle. La fidélité aux morts, la noblesse de l'aventure, son ironie, sa chevalerie¹⁵. » Une sorte de « corps spirituel » en somme, confirmant l'existence, secrète mais puissamment opérative, de ce que Corbin nommait aussi « Église invisible ».

Je me garderai donc de parler d'influence – de Corbin sur Durand – tant ce qui s'est passé au sein d'un tel « cercle », à Ascona et ailleurs, déborde très largement le cadre des relations causales et témoigne de l'existence d'une *dynamique spirituelle* commune, très proche de celle mise en œuvre au sein d'un mandala. On sait l'importance que devait revêtir cette figure géométrique d'origine asiatique dans les travaux de Carl Gustav Jung, en tant que figuration archétypale de la totalité psychique nommée le Soi. Mais le plus significatif est sans doute

¹¹ H. Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard (« tel »), 1972, t. IV, p. 392.

¹² G. Durand, *Structures I*, Paris, La Table Ronde, 2003, p. 17.

¹³ H. Corbin, *En Islam iranien, op. cit.*, t. IV, p. 403.

¹⁴ M. Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 83 : « Le déclin s'est déjà produit. Les suites de cet événement (*Ereignis*) sont les grands faits de l'histoire mondiale qui ont marqué ce siècle. »

¹⁵ J. Hillman, « Compagnon d'Eranos, communion invisible », in *La galaxie de l'imaginaire - dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand* (dir. M. Maffesoli), Paris, Berg International, 1980, p. 219.

que, sans se référer explicitement à ces travaux, Durand et Corbin aient eux aussi pressenti qu'une telle figuration de la totalité centrée répondait aux aspirations profondes et intemporelles de l'âme comme aux « exigences de l'heure » (*die Forderung des Tages*), pour parler comme Thomas Mann. Sans doute Durand, hanté par le spectre du totalitarisme, vit il d'abord moins dans le mandala un symbole de totalité que « l'enceinte close » répondant à un désir d'intimité¹⁶. Mais il fera vite siennes les perspectives ouvertes par Corbin découvrant que les diagrammes tracés par certains mystiques iraniens étaient en fait comme les mandalas des psycho-cosmogrammes¹⁷, porteurs d'un *géocentrisme spirituel* au sein duquel le contemplatif pouvait à la fois retrouver son centre inaliénable et le sens de l'orientation qui lui faisait défaut : « C'est ce *mandala* qu'il convient alors de méditer pour retrouver la dimension du nord dans sa puissance symbolique, puissance telle qu'elle ouvre le seuil de l'au-delà¹⁸. » Ainsi est-ce toujours grâce à « l'art du *mandala* »¹⁹ qu'une cosmologie cesse d'être une simple « vision du monde » profane (*Weltanschauung*) pour devenir un espace de méditation, et de transformation de soi.

Si donc l'idée de « catalyse » avancée par Manuel Quinon paraît judicieuse en ce qui concerne la réaction « chimique », voire même peut-être alchimique, produite par les écrits de Corbin sur la pensée de Durand, il semble par contre peu probable que le « système cosmologique cohérent et structuré » (sic) apporté par ces écrits ait suffi à guérir Durand de son « positivisme » et de son « matérialisme » supposés si ses propres recherches n'avaient recelé les germes de cette transformation, et si son compagnonnage avec Corbin n'avait trouvé sa raison d'être et son dynamisme dans l'orbe d'une chevalerie spirituelle invisible. Qu'est-ce en effet que le *positivisme*, contre quoi Durand n'a cessé de s'insurger ? Une approche réductrice des choses et des faits fondée sur une radicale séparation du sujet et de l'objet, rendant impossible tout engagement d'ordre « gnostique » puisqu'on attend des faits, supposés tous objectivables, qu'ils déterminent ou au moins orientent la conduite à tenir sur d'autres plans – éthiques et religieux en particulier – que celui où ils ont été observés, répertoriés, classés à des fins statistiques. D'où la pusillanimité de nombre de savants chaque fois qu'ils sont confrontés à des choix ne découlant pas directement de leur savoir, ou leurs bavardages souvent inconsistants quand ils se piquent de « philosophie » et exposent ce qu'ils « croient ». Tout positivisme accroît de ce fait le divorce entre savoir et croire, que toute

¹⁶ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 264.

¹⁷ G. Tucci, *Théorie et pratique du mandala*, trad. H. J. Maxwell, Paris, Fayard, 1974, p. 33.

¹⁸ H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Sisteron, Éditions Présence, 1971, p. 14.

¹⁹ H. Corbin, *En Islam iranien*, op. cit., t. III, p. 178 et t. IV, p. 38.

gnose s'emploie par contre à minimiser, ou à combler. Durand ne pouvait donc pas ne pas reconnaître en Corbin le précurseur, dans son domaine propre, du « nouvel esprit anthropologique » qu'il entendait de son côté promouvoir dans le sillage de Gaston Bachelard.

Si le rejet de toute forme de positivisme leur fut très tôt commun, c'est incontestablement Corbin qui a le premier décelé dans l'herméneutique spirituelle (*ta'wîl*), telle qu'elle fut pratiquée en Islam iranien, le possible fer de lance du combat contre le nihilisme ; la question étant de savoir comment cette herméneutique, réservée à une élite spirituelle œuvrant dans le plus strict incognito, pourrait trouver un écho occidental qui ne soit pas lui-même si ésotérique qu'il n'ait aucun impact culturel. Car en ramenant ainsi l'ésotérisme dans le giron de l'herméneutique, dès lors dotée d'un statut philosophique et théosophique, Corbin entendait *réorienter* la philosophie occidentale là où Durand, plus pessimiste quant à sa survie, ambitionnait surtout de redonner à l'anthropologie la « profondeur » et la complexité qui lui manquaient. Est-ce à dire que l'anthropologue ne puisse pleinement prétendre au titre de chevalier, n'étant pas un « sage de Dieu » (théosophe), fin connaisseur des secrets divins ? Est-ce même la vocation de l'enquête anthropologique de se transformer en quête gnostique ? Autant de questions conduisant à distinguer d'entrée la dimension *visionnaire* de la chevalerie spirituelle telle que l'Islam iranien autorise à la penser, de la *vaillance* s'il le faut guerrière caractérisant l'état de chevalier dont Corbin écrit qu'il n'est « ni celui du clerc ni celui du laïc, tout en tenant de l'un et de l'autre, mais en un sens purement spirituel²⁰ ».

Quoi qu'il en soit, la manière même dont Gilbert Durand a opéré la classification des images conduisant à la mise au jour des trois structures de l'imaginaire – diurne, nocturne mystique, nocturne synthétique – n'a rien de « positiviste » et laisse par ailleurs entière la possibilité d'une évolution de l'une à l'autre au cours d'une vie ; évolution pouvant dès lors correspondre à ce que Jung nomme individuation, et cela même si l'image est accueillie pour elle-même, en tant que pure épiphanie d'un sens préexistant et non comme produit plus ou moins trouble de l'inconscient. Aussi la phénoménologie ainsi mise en œuvre grâce à l'accueil spontané des images donne-t-elle d'emblée au structuralisme durandien la dimension *figurative* qui le distingue des structuralismes formels en vogue à l'époque. Qui dit figure dit en effet présence, ou plutôt *présentification* d'un sens dont l'herméneutique des symboles opère un dévoilement nécessairement récurrent car, si le symbole est toujours « l'épiphanie

²⁰ H. Corbin, *En Islam iranien, op. cit.*, t. IV, p. 398.

d'un mystère », c'est aussi parce qu'il est un signe « éternellement veuf du signifié²¹. » Et c'est justement ce jeu entre présence et absence qui va permettre le rapprochement avec la gnose, connaissance salvatrice déjà évoquée dans *L'imagination symbolique* (1964) à travers les travaux de Henri-Charles Puech et de Henry Corbin. Mais ce rapprochement n'aurait sans doute pas été possible non plus sans le rôle médiateur reconnu par Durand au *schème*, artisan du possible passage entre les « dominantes posturales » et les productions imaginatives, et dont la fonction autorise à penser qu'il est la préfiguration psycho-physique des transitions « hermésiennes » dont la pensée de Corbin montre toute l'importance quant à la sauvegarde d'un univers spirituel hiérarchisé et d'un mode de pensée non-dualiste dont Durand trouvera l'équivalent dans l'hermétisme occidental.

Aucun modèle cosmologique n'aurait pu d'autre part à soi seul jeter un pont entre l'imaginaire durandien et l'imaginal corbinien si Durand n'avait d'entrée affirmé à la fin des *Structures* que la fonction fantastique constitue une « réserve infinie d'éternité contre le temps²² » dans la mesure où elle se déploie dans un espace qui euphémise l'angoisse de la mort due à la corrosion du temps. Favorisant à la fois le sentiment d'appartenance à une spatialité imaginaire et le « distancement maîtrisé » par rapport aux images dont il est le lieu d'apparition, cet espace non-euclidien n'est certes pas l'équivalent du *mundus imaginalis* mais permet d'en entrevoir la possibilité. Et Durand ne serait pas revenu avec tant d'insistance sur la phrase sibylline placée par Wagner dans la bouche de Gurnemanz - « Ici, mon fils, le temps devient espace »²³ - si cette ultime métamorphose n'avait à ses yeux conforté ce qui constitue la thèse même des *Structures anthropologiques de l'imaginaire* : la possible euphémisation du temps et de la mort par l'imaginaire dont le déploiement suppose l'existence d'un espace visionnaire irréductible à la *res extensa* cartésienne, et dont la spontanéité créatrice a déjà ceci de « chevaleresque » qu'elle sauve l'honneur humain en la personne des poètes : « Car la véritable liberté et la dignité de la vocation ontologique des personnes ne reposent que sur cette spontanéité spirituelle et cette expression créatrice qui constituent le champ de l'imaginaire²⁴. »

Dans un premier temps initié à cette spatialité par Bachelard (*La poétique de l'espace*, 1954), Durand en trouvera chez Corbin l'amplification grandiose, non sans avoir auparavant conclu en des termes déjà très corbiniens : « C'est l'homogénéité de l'espace qui prend source

²¹ G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1984, p. 4, 9.

²² G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, *op. cit.*, p. 443.

²³ « *Du sieht mein Sohn zum Raum wird hier die Zeit!* » : cité in G. Durand, « Wagneriana », *Beaux-arts et archétypes*, *op. cit.*, p. 161.

²⁴ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, *op. cit.*, p. 464.

dans la volonté ontologique d'identité, dans le désir de transcender le temps et d'euphémiser le changement en un déplacement pur, qui ne dure ni n'affecte²⁵.» Comment être moins « positiviste » que cela ? Car en reconnaissant dans le désir d'éternité et dans la volonté d'identité ce qui sous-tend l'enquête anthropologique sans constituer pour autant un « obstacle épistémologique » (Bachelard), Durand opte bel et bien déjà pour ce qu'il nommera plus tard la « figure traditionnelle de l'homme », à la fois toujours jeune et si ancien qu'on peut le dire archaïque, et dont le Chevalier spirituel est justement l'idéal-type (M. Weber) : « Une jeunesse sur laquelle le temps n'a pas de prise, car elle est justement une reconquête sur le temps et ses scléroses », écrit de son côté Corbin de la « juvénilité » propre au chevalier de la foi²⁶.

Un engagement chevaleresque

La difficulté me paraît donc moins de reconstituer la filiation profonde qui permit à la pensée de Durand de s'enrichir de celle de Corbin – et réciproquement, dans une moindre mesure – que de mettre le doigt sur l'articulation entre *vision du monde* et *pacte chevaleresque*, sachant que tout déséquilibre entre les deux risque d'entraîner soit le triomphe d'une sorte de positivisme spirituel quand une « vision du monde », devenue hégémonique, prédétermine l'engagement personnel au détriment de l'herméneutique spirituelle permettant de s'en approprier le sens ; soit celui de l'idéologie quand des convictions fortes s'emparent d'une vision pour la contraindre à accoucher de la nécessité et de la légitimité du pacte chevaleresque. Or, c'est bien à ce carrefour que Durand le résistant, le militant ferrailant dès ses premiers écrits contre l'Université, l'Église catholique, l'intelligentsia parisienne, a rencontré Corbin qui lui apportait la vision totalisante, mais non totalitaire, susceptible de tenir en échec le nihilisme diagnostiqué dès la fin du XIX^e siècle par Nietzsche : « Le but fait défaut ; la réponse au « pourquoi » ? » fait défaut ; que signifie le nihilisme ? – *que les valeurs suprêmes se dévalorisent*²⁷.» Je fais donc pour ma part l'hypothèse que la lutte contre le nihilisme ait pu être le catalyseur de la relation chevaleresque entre Gilbert Durand et Henry Corbin, induisant de part et d'autre la recherche d'un équilibre entre la *dramaturgie personnelle* sous-tendant tout engagement chevaleresque, et une *cosmologie* qui ne s'avère transformatrice, purificatrice, que si elle emprunte au mandala son dynamisme.

²⁵ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 447.

²⁶ H. Corbin, *L'Homme et son Ange – Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 211.

²⁷ F. Nietzsche, *Fragments posthumes, Œuvres philosophiques complètes*, t. XIII, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1976, p. 27-28 : 9 [35].

Il est en effet improbable qu'un « système cosmologique », si subtil et complexe soit-il, puisse à soi seul justifier le passage, toujours très personnel, de l'état de savant à celui de « gnostique », et plus encore de chevalier ; le risque étant même d'en arriver à penser que l'existence d'un tel système puisse délivrer l'homme de l'incertitude et de la responsabilité propres à tout choix d'ordre éthico-spirituel dont Corbin affirme, comme le fit avant lui Kierkegaard, qu'on ne peut l'esquiver et qu'il est décisif, ajoutant : « L'herméneutique ne fait que le dévoiler ». C'est aussi pourquoi selon Corbin le sentiment d'appartenance à la famille d'esprit des « gnostiques » relève au départ d'une « option philosophique dès avant la démarche herméneutique²⁸ », et non d'un quelconque déterminisme ou même d'une révélation subite : « Nulle puissance au monde ne peut empêcher une âme de se donner l'ascendance spirituelle qu'elle choisit, et de légitimer cette ascendance par la fidélité à ce qu'elle implique²⁹. » Circularité donc, voire anachronisme récurrent, puisque la fidélité à la famille d'élection devient en retour la garante de la valeur du choix consenti. Fidélité et non contrat, ou force de l'habitude, tant il est vrai qu'une âme bien née, ou plutôt renée d'un tel choix, ne peut être fidèle à n'importe qui, à n'importe quoi. Contrairement à une idée reçue, la « famille spirituelle » au sein de laquelle prend forme et sens le pacte chevaleresque n'est pas une famille d'adoption venue compenser les insuffisances ou travers de la famille biologique. Il ne s'agit pas de s'inventer une autre histoire mais de *subvertir*, grâce à l'appui de cette famille, le cours même de l'Histoire - la sienne propre, et celle du monde – et de mettre ainsi en œuvre ce que Corbin nomme le « principe d'arrachement », opposé au principe de causalité : « Le *non* qu'il s'agit de clamer, procède d'un autre impératif. Il puise son énergie à l'éclair dont la verticale conjoint le Ciel à la Terre, non pas à quelque ligne de force horizontale se perdant dans un illimité d'où ne se lève aucun sens³⁰. »

Disant cela, Corbin pose plus clairement que Durand les bases du *pacte chevaleresque*, aussi indépendant des féodalités temporelles que des savoirs théoriques qui en corrompraient la rigoureuse pureté, et c'est bien pourquoi la chevalerie spirituelle n'est pas une « idéologie guerrière sublimée », comme le rappelle avec force Christian Jambet : « L'éthique du chevalier spirituel emprunte à la chevalerie quelques-uns des impératifs reçus de l'idéologie féodale, mais c'est pour exprimer des besoins spirituels qui ne sont en rien la simple expression de cette idéologie. [...] En vérité, il ne s'agit pas, ici, d'une chevalerie qui se 'spiritualise', mais d'une forme de spiritualité qui se perçoit elle-même comme une

²⁸ H. Corbin, « De Heidegger à Sohrevard », in *Cahier de l'Herne Henry Corbin, op. cit.*, p. 32.

²⁹ H. Corbin, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », *op. cit.*, p. 54.

³⁰ H. Corbin, « Le temps d'Eranos », in *Cahier de l'Herne Henry Corbin, op. cit.*, p. 259.

‘chevalerie’³¹. » Il ne suffit donc pas de distinguer expérience visionnaire et vaillance chevaleresque, comme je l’ai fait précédemment, sans avoir à prendre aussi en compte le fait que, si la chevalerie spirituelle « parachève l’édifice métaphysique de la Révélation³² », le pacte qui lui a nécessairement préexisté fonde la possibilité de cet accomplissement ; et je serais pour ma part tentée de rapprocher ce pacte chevaleresque du *vœu* tel que l’a formulé Louis Massignon par rapport au *destin* ; les deux étant appelés au terme d’une vie à ne plus faire qu’un : « Toute personne humaine est essentiellement un vœu, et sa vie se termine par l’explosion de sa vocation. [...] La seule histoire d’une personne humaine, c’est l’émergence graduelle de son vœu secret à travers sa vie publique³³. » Mais en l’attente du Paraclet c’est le pacte qui, scellant l’appartenance à une famille spirituelle, prémunit le chevalier potentiel des dérives héroïques et guerrières imputables à sa seule vaillance. S’il y a donc bien choix, il s’agit en l’occurrence de *l’accord préalable donné par une âme à ce qu’elle pressent être son destin*. Ainsi Gilbert Durand n’a-t-il pas attendu d’avoir rénové l’anthropologie et d’être parfaitement éclairé sur la gnose shî’ite pour prendre les armes quand il le fallait ; et c’est probablement pour avoir été très jeune confronté à ce visage terrifiant du nihilisme que fut le nazisme, qu’il fut ensuite aussi réceptif aux promesses spirituelles portées par les gnostiques iraniens.

Tout comme Durand rejetant le positivisme et toute forme de réductionnisme avec autant de clairvoyance qu’il avait combattu l’idéologie nazie, c’est avec un radicalisme cette fois-ci tout luthérien que Corbin dit refuser de subordonner sa destinée spirituelle à l’état actuel du monde, livré au nihilisme : « Le nihilisme advient lorsque l’homme perd conscience de sa responsabilité de ce lien et proclame, avec désespoir ou avec cynisme, que sont closes les portes qu’il a lui-même fermées³⁴. » Si c’est bien avec le refus que commence la lutte, rien pourtant dans le refus ne dit encore la forme que devra prendre le combat, surtout lorsqu’il s’agit d’un adversaire aussi insaisissable que le « nihilisme européen » (Nietzsche). C’est en tout cas un premier trait commun à Durand et à Corbin d’avoir refusé de voir dans le nihilisme une fatalité devant laquelle s’incliner au nom du déterminisme historique ou du réalisme sociologique, mais d’y reconnaître un adversaire, voire l’Adversaire contre qui

³¹ C. Jambet, « L’éthique du Chevalier spirituel dans la pensée d’Henry Corbin », *Cahiers de l’USJJ, op. cit.*, p. 51.

³² C. Jambet, *op. cit.*, p. 49.

³³ H. Massignon, « Le vœu et le destin » (1956), *Écrits mémorables I*, Paris, Robert Laffont (« Bouquins »), 2009, p. 18, 21. Textes établis, présentés et annotés sous la direction de Christian Jambet par François Angelier, François L’Yvonnet et Souàd Ayada.

³⁴ H. Corbin, « De la théologie apophasique comme antidote au nihilisme », in *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L’Herne / Le Livre de Poche, 1981, p. 180-181.

engager le combat ; l'un et l'autre prenant de ce fait le risque d'entrer en lutte frontale contre un ennemi omniprésent certes, mais par sa nature même aussi « glissant » que l'était le sophiste au regard de Platon (*Sophiste*, 231b).

C'est aussi pourquoi, parmi les options philosophiques susceptibles d'inverser le cours des choses, figure à leurs yeux en tout premier lieu celle de favoriser *l'accueil du sens* chaque fois que cela s'avère possible, et de ne pas attendre du savoir qu'il fasse forcément « sens » ; le savoir n'accédant au rang de « gnose » que s'il recèle une herméneutique dont la portée se révèle pour l'âme sotériologique : « L'épopée mystique surgit au moment où la doctrine, la gnose, devient événement personnel et ne peut plus être dite qu'en récit³⁵ », ajoute Corbin parlant alors de « récit ». Distinguant dans *L'imagination symbolique* (1964) les herméneutiques réductives et les herméneutiques instauratives, Durand engageait lui aussi le fer contre tout un pan de la culture postmoderne, et affichait un *désir de sens* qui allait le rapprocher de Corbin. Que le sens n'apparaisse qu'à celui qui en désire ardemment l'advenue – certitude très tôt commune aux deux compagnons d'arme – reste le grand paradoxe herméneutique dont se sont détournés les postmodernes, préférant ne voir là qu'une stérile tautologie ou l'illusion d'un sujet projetant sur la réalité ses désirs insatisfaits. Une telle certitude installe pourtant d'entrée les deux penseurs dans un univers spirituel proche de celui de la chevalerie médiévale où ce qui fait « événement » naît presque toujours incidemment de la fidélité d'un désir, spirituel autant qu'amoureux, et plus rarement de l'histoire racontée dont la trame se révèle souvent décousue, et finalement anecdotique au regard de l'aventure intérieure née de ce désir.

Aucune aventure n'est à cet égard plus chevaleresque que la quête du Graal, qui allait évidemment retenir l'attention des deux penseurs et illustre de manière particulièrement éclairante la manière dont les rôles se sont trouvés répartis entre eux, en vertu du synchronisme déjà évoqué semble-t-il plus que d'une décision délibérée ; Durand lestant d'une documentation anthropologique considérable les expériences visionnaires rapportées par Corbin qui, tout en s'intéressant au symbolisme du Graal, voit prioritairement dans sa quête le foyer commun autour duquel réunir les gnosés occidentales et orientales constituant à ses yeux « une lignée mystique de gardiens du trésor caché, ayant à son sommet celui qui est le *Pôle* mystique du monde³⁶ ». Or, c'est justement à ce symbolisme que Durand va accorder la priorité ; l'apport de Corbin se mesurant à la manière dont la description somme toute encore extérieure de l'objet sacré figurant dans *Les structures anthropologiques de*

³⁵ H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme – Herméneutique et soufisme*, Paris, Flammarion, 1983, p. 179.

³⁶ H. Corbin, *En Islam iranien, op. cit.*, t. II, p. 142.

l'imaginaire va peu à peu se creuser pour accueillir l'*interpellation* suscitée par le vase mystique : « Il ne faut surtout pas chercher à *expliquer* le Graal, mais se demander ce qu'*implique* le Graal dans la constellation toujours ouverte de ses apparitions³⁷. » Mais sans doute ce creusement sémantique n'aurait-il pas été possible si ce vase (vaisseau, nef, calice) n'avait d'entrée été perçu comme un *creux* propice à l'accueil dont Durand disait dès 1960 « qu'il cumule l'intimité du vaisseau et l'intériorité du temple³⁸ ». Non contente de préfigurer ce que Durand théoriserait plus tard sous le nom de « bassin sémantique », et de typifier l'un des aspects les plus méconnus de l'archétype dont Jung dit parfois qu'il est comparable au lit d'une rivière³⁹, cette vision du Graal allait s'épanouir dans les pages consacrées par Durand au *Parsifal* de Wagner, œuvre inclassable dont l'existence atteste à la fois d'une filiation chevaleresque héritée des temps les plus anciens, et de la permanence de cet « archétype même du religieux⁴⁰ » qu'est le Graal, d'autant plus précieux qu'il resurgit spontanément en des temps marqués par la sécularisation nihiliste.

Quelle stratégie face au nihilisme ?

Ni Durand ni Corbin n'adhèrent cependant à la thèse de Heidegger voyant dans le nihilisme un mouvement historial, une lame de fond venue du tréfonds de l'histoire de la métaphysique occidentale⁴¹. Ce qu'ils retiennent principalement, quant à son origine, corrobore plutôt la position de Nietzsche dans la deuxième *Considération inactuelle* (*De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, 1874). Si donc cet avatar du positivisme qu'est l'inflation historiciste est tenu pour partie responsable de cette *déflation de l'être* qu'est le nihilisme, sa liquidation ne prend pas tout à fait la même tournure chez les deux penseurs. Familiarisé de longue date avec cette question pour avoir pénétré la pensée éminemment « inactuelle » de Heidegger autant que celle des gnostiques iraniens, Corbin tend en effet à penser en termes de *subversion ontologique* un affrontement dans lequel Durand, plus directement exposé en tant qu'anthropologue aux impasses de l'historicisme, voit d'abord une *confrontation*, un enjeu éthique plus encore qu'ontologique : « Face aux

³⁷ G. Durand et C. Sun, « Le Graal dans tous ses états », in *Mythe, thèmes et variations*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 125.

³⁸ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 272.

³⁹ C. G. Jung, *Aspects du drame contemporain*, trad. R. Cahen, Genève, Georg et Cie S. A., 1971, p. 84 : « Les archétypes sont précisément comme des lits de rivières, que l'onde a délaissés, mais qu'elle peut irriguer à nouveau après des délais d'une durée indéterminée. »

⁴⁰ G. Durand, « Graal », in *Beaux-arts et archétypes*, op. cit., p. 262.

⁴¹ M. Heidegger, *Nietzsche II*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 80 : « Le terme nihilisme désigne un mouvement historial qui remonte à fort longtemps avant nous et qui va par-delà nous-mêmes s'étendre dans les lointains de l'avenir. »

déchaînement ultimes du Moloch historique, c'est bien d'un combat qu'il s'agit et de la reprise d'un héritage. D'un combat « chevaleresque » c'est-à-dire pour lequel la fin ne justifie pas les moyens mais est juge et principe des moyens⁴². » Et c'est avec la détermination d'un « Croisé » que Durand rendra en 1979 hommage à Corbin d'avoir réhabilité ces gnosés dans lesquelles « se configure un surhumain triomphant du nihilisme nietzschéen⁴³ ».

Ce que ne précise pas Durand par contre, c'est que le nihilisme est autant un fait objectif, réductible au constat nietzschéen – « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! »⁴⁴ - qu'une attitude psychique face au *nihil* selon qu'il est perçu comme un vide, un néant, un rien ; selon aussi qu'il est considéré comme un cul-de-sac où s'abîment l'âme et l'esprit, ou comme une *transition historique* pouvant être vécue comme un sas de décantation et de purification. De ce point de vue, ni Durand ni Corbin n'ont pris en compte l'auto-dépassement (*Selbstüberwindung*) du nihilisme envisagé par Nietzsche comme seule sortie de crise appropriée à la nature même du phénomène, et plus tard méditée par Heidegger (*Contribution à la question de l'être*, 1955) dans son dialogue avec Ernst Jünger en particulier (*Passage de la Ligne*, 1950). On peut donc s'étonner que Corbin, traducteur de Heidegger, n'ait pas davantage été sensible à cette forme inédite de « veille », et cela d'autant plus que les penseurs précités eurent eux aussi le sentiment d'être des veilleurs et des chevaliers, œuvrant dans l'ombre à la sauvegarde de l'Occident ; la gravure de Dürer ayant d'ailleurs souvent été le fil conducteur de leur méditation solitaire, et constitué un lien invisible entre des esprits réfractaires à toute autre forme de collectivité.

On en revient donc implicitement à la symbolique de la lutte contre le dragon, plus ambiguë qu'il n'y paraît : transpercé par la lance du chevalier comme on le voit dans les très nombreuses figurations de saint Georges, le monstre est-il déjà mort ou seulement « fixé », au sens alchimique du terme rendant possible la transmutation de son venin mortel en puissant remède ? Si Durand adhère comme Corbin à cette logique paradoxale trouvant dans le vers de Hölderlin repris par Wagner sa forme sublimée – « Mais aux lieux du péril croît aussi ce qui sauve »⁴⁵ -, la transmutation escomptée ne semble pas à leurs yeux devoir survenir à l'intérieur même du processus ayant permis l'avènement du nihilisme – c'est là la position de Nietzsche, comme celle de Heidegger – mais au prix d'un détour et d'un apport extérieur

⁴² G. Durand, « La reconquête de l'Imaginal », in *Cahier de l'Herne Henry Corbin*, op. cit., p. 272.

⁴³ G. Durand, op. cit., p. 268.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1954, p. 51 (Prologue) et *Le Gai Savoir, Œuvres philosophiques complètes*, t. V, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1982, p. 150 (§ 125).

⁴⁵ F. Hölderlin, « Patmos », in *Œuvres*, trad. Ph. Jaccottet, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1967, p. 867 : « *Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch* ».

venus ranimer la flamme d'une espérance toujours vive au milieu des cendres encore chaudes : « Nous allons montrer ici que c'est en Occident lui-même – dans la tradition occidentale – que l'Occident porte son propre recours », annonce Durand dans *Science de l'Homme et Tradition* (1975). Disant cela, Durand ne pense nullement à un « auto-dépassement » du nihilisme requérant de la part du penseur un accompagnement du déclin très risqué, mais à la ré-installation de ce qui depuis toujours perdure en chaque homme comme en chaque culture. Aucun modèle de substitution n'est de ce fait capable de réveiller ces puissances endormies qui ne peuvent l'être que par une réappropriation redonnant tout son sens à l'idée de transmission, et donc de « tradition ». C'est aussi pourquoi le chevalier se doit d'être *porteur*, au moins autant que lutteur.

Quand l'un et l'autre des compagnons d'arme parlent de « restauration », c'est cependant moins d'un retour pur et simple à la Tradition qu'il s'agit, comme on le voit par exemple chez René Guénon, que d'un *anachronisme* plus fondamental encore au regard duquel chaque homme est susceptible de se connaître plus authentiquement lui-même en se réappropriant un passé immémorial – celui de l'âme en son état originel – auquel il va de ce fait redonner un avenir. Pour être fondamentalement platonicien, ce thème « gnostique » a été comme on sait magistralement réorchestré en Islam iranien, et c'est une nouvelle vie qu'entend lui redonner Corbin distinguant à cet égard innovation et rénovation : « 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'⁴⁶. » En ce sens, rénovateur plus que conservateur, le chevalier ne peut se contenter de « garder » la Tradition sans empiéter sur les prérogatives du dragon, sommeillant sur le trésor dont il a pour mission de maintenir l'occultation.

Prendre conscience que « les choses spirituelles sont sous notre responsabilité⁴⁷ », et que toute démission de notre part fait le jeu du nihilisme, donne son vrai sens au combat contre le monstre dont la mort, ou au moins la mise hors d'état de nuire, libère l'accès à ce trésor caché qu'est la possibilité de *vivre au présent* ce qui semblait irrémédiablement passé : « Il faut que le passé soit 'mis au présent' pour être perçu comme 'faisant signe'. [...] L'authentique dépassement du passé ne peut être que sa 'mise au présent' comme signe », rappelle Corbin dans les pages inspirées qu'il a consacrées au « temps d'Eranos⁴⁸ ». C'est dans ce même esprit que Durand rédige au fil des années les textes réunis dans *Science de l'Homme et*

⁴⁶ H. Corbin, *En Islam iranien, op. cit.*, t. I, p. XVII.

⁴⁷ H. Corbin, *En Islam iranien, op. cit.*, t. I, p. 33.

⁴⁸ H. Corbin, « Le temps d'Eranos », in *Cahier de l'Herne Henry Corbin, op. cit.*, p. 258.

Tradition (1975), où l'accent est moins mis sur l'herméneutique spirituelle en tant que telle que sur la *récurrence*, moteur de toute pensée « traditionnelle », et sur les *homologies structurelles* permettant de confirmer l'appartenance à la même famille d'esprit de tous les « gnostiques » d'Orient et d'Occident : « Toute la Tradition résurge au cœur même de l'anthropologie⁴⁹. »

Parce qu'il plonge le monde moderne dans l'obscurité, le nihilisme semble en effet à première vue l'équivalent de l'*occultation* (du pôle salvateur) dont parlent les textes exhumés par Corbin ; aucun d'entre eux ne laissant toutefois entendre qu'il puisse s'agir pour le chevalier d'accompagner le déclin jusqu'au plus profond de la « nuit du monde » d'où resurgira peut-être un jour la lumière, comme l'a si puissamment suggéré Heidegger. Certains des écrits de Corbin autorisent plutôt à penser que l'obscurcissement du monde dont parlait déjà Nietzsche appelle la répétition du scénario guerrier inauguré par l'Iran mazdéen ; ce combat chevaleresque de la Lumière contre les Ténèbres trouvant son répondant chez saint Paul : « Revêtez l'armure de Dieu pour pouvoir résister aux manœuvres du Diable » (Eph. 6, 10). Mais le nihilisme n'appelle-t-il pas, de par sa nature même, d'autres formes de combat ? Ou bien n'est-il après tout qu'une de ces « blessures », un de ces « déficits » ontologiques que la chevalerie zoroastrienne avait justement pour mission de réparer⁵⁰, tout comme les alchimistes « réparent » eux-aussi la Création endommagée ; le vrai défi résidant dès lors moins dans la gravité de la blessure infligée à l'âme que dans la cécité du regard qui, incapable de la percevoir pour telle, l'assimile à une punition divine ou à un simple accident de l'Histoire.

Ni Durand ni Corbin ne se sont donc intéressés à l'essence même du nihilisme, perçu prioritairement par l'un comme un *iconoclasme* réducteur, par l'autre comme un *agnosticisme* séparateur. Comment l'auraient-ils pu d'ailleurs en continuant à se situer dans l'orbite de la métaphysique platonicienne – au sens large du terme évidemment, précise Corbin – jugée par Nietzsche et Heidegger responsable de l'effondrement nihiliste de l'Occident ? Comment cette différence majeure d'appréciation des causes profondes, et de la nature même du phénomène, n'aurait-elle pas entraîné des divergences de vues quant aux armes utiliser et aux stratégies à déployer ? Une espérance se révèle néanmoins commune à tous les penseurs européens pour qui le nihilisme n'est pas une option philosophique parmi d'autres mais un

⁴⁹ G. Durand, *Science de l'Homme et Tradition*, Paris, Sirac, 1975, p. 239.

⁵⁰ H. Corbin, *L'homme et son Ange – Initiation et chevalerie spirituelle*, op. cit., p. 245.

fait incontournable : qu'une « chevalerie plus haute qu'autrefois »⁵¹ tire l'Occident, et avec lui le monde, de ce mauvais pas. C'est donc très en aval de la bifurcation pointée par Heidegger – entre les présocratiques et Platon – que Corbin situe pour sa part le virage fatal ; et c'est au moment où l'Occident chrétien opte pour l'averroïsme contre Avicenne (XII^os.), et dans son sillage pour la pensée d'Aristote, que débute à ses yeux un déclin spirituel qui, permettant l'émergence du « monde moderne », allait assurer le triomphe de l'agnosticisme, et donc du nihilisme.

Une vision « gnostique » de l'Un et du multiple

Cette lecture de l'histoire de la pensée occidentale, Durand va sans réticence aucune la faire sienne tant elle lui paraît corroborer son propre diagnostic relatif à la montée en puissance de *l'iconoclasme*, responsable d'un appauvrissement en matière de symbolisme et de « l'unidimensionnalité mensongère » dans laquelle se complaît le monde moderne occidental, frappé de strabisme du fait du caractère unilatéral et réducteur du rationalisme et inconscient d'être lui-même l'expression d'une seule des trois structures de l'imaginaire, la structure « diurne » : « C'est l'imaginaire qui est premier, et la rationalité n'en est qu'une modalité⁵² ». Qu'il soit grand temps de rendre la parole aux autres structures, Nietzsche l'avait déjà pressenti en dénonçant dès ses premiers écrits l'hégémonie de « l'homme théorique » socratique au détriment du mythe (*La Naissance de la tragédie*, 1871). Durand en radicalise le message en entrant en guerre contre ce monopole idéologique, responsable à ses yeux du totalitarisme des institutions et de la déliquescence des esprits. Entrevoquant derrière tout réductionnisme le spectre du totalitarisme, Durand se montre particulièrement sensible au double visage du nihilisme – dissolvant et pétrifiant - dont on pourrait dire qu'il dissocie le noble équilibre de l'opération alchimique (*solve et coagula*), sous-jacent à la plupart des grande réalisations culturelles et spirituelles.

A priori plus sensible, en tant qu'anthropologue, à la faillite de l'imagination créatrice et donc à la dévaluation des images, Durand ne tardera pourtant pas à s'apercevoir que l'iconoclasme qu'il pourfend résulte lui-même d'un agnosticisme - d'une carence « gnostique » - que les textes arabes et iraniens traduits et commentés par Corbin dissuadent d'associer à un athéisme libérateur tant il s'agit d'une *mutilation ontologique* conduisant à une véritable atrophie de l'âme dont Jung constatait de son côté, à peu près au même moment,

⁵¹ F. Nietzsche, *Aurore, Œuvres philosophiques complètes*, t. IV, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, p. 154 (§ 201).

⁵² G. Durand, *L'imagination symbolique, op. cit.*, p. 84.

les effets dévastateurs : « L'univocité est unilatérale et conduit à la mort. Mais l'ambivalence est le chemin de la vie », écrit-il dans *Le Livre Rouge*⁵³. Si le nihilisme est pour tous deux l'adversaire, iconoclasme et agnosticisme en sont les figures majeures, responsables de *défigurations* rien moins que mineures puisque Durand, évoquant la triple mort de Dieu (Nietzsche), des civilisations (Valéry) et de l'homme (Foucault), va jusqu'à parler d'*anthropocide* et de « gigantesque suicide culturel⁵⁴. » S'élevant lui aussi contre la survalorisation du mythe prométhéen dans la pensée occidentale moderne, Henry Corbin ne manquera pas de rendre à ce propos hommage à la clairvoyance de Gilbert Durand⁵⁵, tout en insistant sur le fait que le rapt du feu constitue une rupture du pacte chevaleresque entre l'homme et Dieu : « Le croyant zoroastrien est un chevalier combattant aux côtés du seigneur de Lumière, lequel n'est pas le « Tout-Puissant » ; il ne peut être question pour lui de le trahir, de désertir le combat⁵⁶ ». Mais peut-être ces deux vaillants chevaliers ont-ils sous-estimé le fait que ce soit justement là l'effet pervers du nihilisme, qu'on ne saurait contrecarrer par la seule volonté puisque le poison qu'il distille revêt fréquemment tous les signes extérieurs du remède. Se suiciderait-on sans ce brouillage des repères rendant la vie moins désirable que la mort ?

Car le pacte chevaleresque entre membres d'une même « fratrie » spirituelle tient en Islam iranien sa force de ce qu'il a d'abord été conclu entre chaque âme et *son* Dieu ; le Dieu qu'elle a fait « sien » par un acte d'allégeance qui, loin d'être unilatéral, trouve en Dieu un répondant ignoré des monothéismes purement légalistes : « Le seigneur a besoin de son chevalier pour être manifesté ; celui-ci a besoin de son seigneur pour tout simplement être⁵⁷. » Aussi ce pacte de « solidarité réciproque » n'est-il lui-même envisageable qu'au sein d'une théologie négative, constituant de ce fait selon Corbin le seul antidote possible au nihilisme ; ce terme ne devant s'appliquer *stricto sensu* qu'au néant « dont rien ne procède et où tout tend à retomber et à s'abîmer, un néant inférieur donc à l'être et à la pensée », et non au néant divin d'où tout provient, advient⁵⁸. Tout porte donc à penser que le pacte chevaleresque conclu dans de telles conditions concerne les religions abrahamiques, et elles seules, quand bien même le bouddhisme Mahâyâna a lui aussi promu « chevalier » le

⁵³ C. G. Jung, *Le Livre Rouge*, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁴ G. Durand, « La reconquête de l'Imaginal », in *Cahier de l'Herne Henry Corbin*, *op. cit.*, p. 268.

⁵⁵ Cf. G. Durand, « Défiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident », *Eranos Jahrbuch XXXVIII*, 1969, p. 46-93. Texte repris dans *Science de l'Homme et Tradition*, *op. cit.*, p. 21-59.

⁵⁶ H. Corbin, *Temple et contemplation*, Paris, Flammarion, 1981, p. 62-63.

⁵⁷ H. Corbin, *Temple et contemplation*, *op. cit.*, p., 64.

⁵⁸ H. Corbin, « De la théologie apophatique comme antidote au nihilisme », in *Le paradoxe du monothéisme*, *op. cit.*, p. 195.

bodhisattva, héros pour l'Éveil au même titre que certains yogis intrépides célébrés par le Tantra⁵⁹. C'est là un parti pris philosophique et théologique en soi discutable, sous-jacent à la plupart des écrits de Durand et clairement assumé par Corbin : « L'*autre* que l'être, c'est le néant tout court ; l'alternative à l'unitude ou solitude divine, c'est le nihilisme⁶⁰. »

Je n'entrerai pas ici dans le détail des raisons pour lesquelles Corbin rejette avec virulence l'hypothèse, émise par Georges Vallin à la suite de Schopenhauer et de Nietzsche, selon laquelle l'hypertrophie du principe d'individuation, appliqué à Dieu autant qu'à l'homme, ait pu favoriser l'émergence d'un nihilisme délétère ignoré de l'Orient bouddhique acceptant par avance l'impermanence des phénomènes et l'absence de substantialité des êtres. Ce débat serait passionnant, mais nous écarterait de notre sujet. Ce que je retiens par contre, c'est cette étonnante confession de Corbin racontant quel violent refus a suscité de sa part l'enseignement bouddhique qui lui fut dispensé durant les années où il apprenait le sanscrit : « Je me rappelle quelle protestation il y avait au cœur du jeune philosophe que j'étais : *Non possum, non possum*. Je ne peux pas accepter cela⁶¹. » Cela, à savoir le renoncement au désir comme à l'espoir, qui ne fait pas pour autant du bouddhisme un nihilisme même si c'est là un vieux débat⁶². On retiendra surtout de ce refus viscéral qu'il confirme l'antériorité de l'« option philosophique », fondatrice du pacte chevaleresque, sur l'herméneutique qui en dévoile le sens caché. Car par son refus, Corbin scelle le pacte qui le lie aux religions abrahamiques, là où d'autres ont trouvé dans le renoncement l'incitation à faire le premier pas dans la voie de la bouddhité.

De ce débat théologique interne aux religions abrahamiques Gilbert Durand a très vite relevé le défi anthropologique et épistémologique. S'il est possible que l'Unité divine ne réduise pas à un quasi-néant ontologique la pluralité des êtres, l'Islam spirituel offre peut-être à l'Occident devenu hyper rationaliste, y compris dans ses positions théologiques, le moyen de penser l'alliance de l'Un et du multiple – serpent de mer de la philosophie depuis les Grecs ! - en des termes capables de mettre fin à nombre des dualismes suscitant eux-mêmes tant de combats supposés « chevaleresques » mais dont le nihilisme, qui en est l'émanation, a démontré la vanité et la dangerosité. Resurgit donc une fois encore le nécessaire dépassement de l'attitude héroïque, mais cette fois-ci à travers la transformation du modèle métaphysique

⁵⁹ F. Bonardel, *Bouddhisme tantrique et alchimie*, Paris, Éditions Dervy, 2012, p. 99-112.

⁶⁰ H. Corbin, *En Islam iranien*, t. III, p. 194.

⁶¹ H. Corbin, *L'homme et son ange*, *op. cit.*, p. 244.

⁶² F. Bonardel, « Giants Battle Anew : Nihilism's Self-Overcoming in Europe and Asia (Nietzsche, Heidegger, Nishitani) », in *Nietzsche and Phenomenology* (ed. by E. Boublil and Ch. Daigle), Indiana University Press, 2013, p. 80-100.

qui l'a le plus souvent suscitée, encouragée, glorifiée. Ce n'est pas à la bravoure que le « nouvel esprit anthropologique » demande au chevalier de renoncer, mais à la bravache, toujours plus ou moins donquichottesque, de qui n'a pas reconnu dans l'Unité ce qui, pour se rendre manifeste, appelle nécessairement la pluralité ; et dans les opposés une bipolarité, elle-même aimantée par un *pôle* diversement nommé selon les contextes : Imam, Graal, archétype, Pierre philosophale. Toute la belle et puissante méditation de Durand sur les « tigrures » de l'âme et les « pluriels de psyché » s'enracine dans cette certitude qu'il est une autre manière, à la fois plus rationnelle et plus sapientielle, de penser la multiplicité dans son rapport à une Unité qui, pour n'être pas totalitaire, doit demeurer cachée, mais dont chaque symbole épiphanise les significations plurielles.

Pensant d'emblée la structure en tant que *force polarisatrice*, Durand s'était il est vrai donné les moyens de combler le fossé entre Occident rationaliste et Islam « gnostique », sciences actuelles et arts traditionnels, psyché individuelle et collective. Autant dire entre tous ces pseudo-opposés entre lesquels la postmodernité continue à exiger que l'on choisisse, faute d'être parvenue à trouver le lieu et la formule d'un dépassement annulant ou mieux encore *transfigurant* leur prétendue rivalité. On comprend dès lors pourquoi l'hermétisme, dans sa dimension alchimique en particulier, a pu naturellement s'imposer à Durand comme ultime recours, étant le seul courant de pensée qui ait depuis toujours proposé un modèle de cohérence à la fois explicative et compréhensive - une *hermetica ratio* dit Durand – incluant d'entrée la polarité : « cette riche notion où l'homogénéité du pôle s'arrache sur l'hétérogénéité du champ⁶³ » précise-t-il, reprenant à la fois la terminologie de Stéphane Lupasco et celle de Corbin (« principe d'arrachement »). Ce ne serait cependant là qu'un modèle de pensée parmi d'autres si l'observation anthropologique n'avait permis de constater que toute dépolarisation est en soi pathogène : « Un nihilisme mental couronne toujours la monopolisation dépolarisante⁶⁴ ». Qu'en conclure, sinon que la geste chevaleresque consiste moins à combattre frontalement le nihilisme qu'à lui barrer la route en redonnant au *pluralisme* la dimension épistémologique, éthique et ontologique dont le positivisme l'avait dépossédé. C'est aussi pourquoi Durand n'a pas exclu que des « gnostiques » qui s'ignorent puissent aujourd'hui se trouver parmi les scientifiques dont il suivait attentivement les travaux

⁶³ G. Durand, « Polarité et psyché individuelle et collective », in *L'âme tigrée*, Paris, Denoël / Gonthier, 1980, p. 42.

⁶⁴ G. Durand, *L'âme tigrée*, *op. cit.*, p. 64.

(René Thom, Olivier Costa de Beauregard, Rupert Sheldrake)⁶⁵ ; plus proche en cela de Jung que de Corbin peu attentif à cette éventualité et au potentiel « gnostique » qu'elle pourrait recéler.

L'idée qu'une « communauté eschatologique » de *veilleurs* permette au monde, fragilisé par le nihilisme, de continuer à exister, est l'héritage spirituel que nous ont légué Gilbert Durand et Henry Corbin, militant par là même pour un réarmement spirituel de l'Occident mais en étroite connivence « chevaleresque » avec l'Orient des Lumières. C'est donc délibérément que je n'ai abordé ici que les fondements philosophiques de leur pacte chevaleresque, et laissé de côté l'histoire mouvementée de leur engagement commun dans un certain nombre d'institutions initiatiques. Je me demande en effet – et c'est sur cette hypothèse personnelle que je terminerai – si la dimension chevaleresque de l'existence humaine telle qu'ils l'ont si vaillamment défendue peut encore être pleinement assumée par l'une ou l'autre de ces institutions, ou si l'Occident postmoderne ne restera pas nihiliste tant qu'il n'aura pas retrouvé le sens des « grands récits »⁶⁶ capables d'acheminer l'âme vers son pôle, vers cet Orient imaginaire et imaginal dont l'un et l'autre ont montré qu'il était vain, pour nous autres Occidentaux, de le rechercher ailleurs que dans notre vieil Occident, fût-il présentement très décadent.

⁶⁵ Tel était le sens de son intervention lors du Colloque de Cordoue : « Orphée et Iris 80 : l'exploration de l'imaginaire », in *Science et conscience - Le deux lectures de l'univers*, Paris, Stock, 1980, p. 305-316.

⁶⁶ Saluons à ce propos le « récit », au sens corbinien du terme, offert par Thierry Hentsch dans ses deux beaux livres censés rafraîchir la mémoire occidentale, oublieuse de ses récits fondateurs : *Raconter et mourir – L'Occident et ses grands récits*, Montréal, Éditions Bréal, 2002 ; et *Le temps aboli*, Montréal, Éditions Bréal / Les Presses de l'Université de Montréal, 2005.

Droits réservés.

Copyright Françoise Bonardel