

## Chapitre I

# UNE COMMUNAUTÉ D'OPTIQUE SPIRITUELLE

### OU LES GRANDES STRUCTURES DE L'ESPRIT TRADITIONNEL

Les grandes civilisations traditionnelles qui restèrent à l'abri de la brèche fondamentale faite par l'Occident se situent, en dépit d'énormes différences, dans une même constellation, gravitant autour d'un centre invisible qui est en même temps le foyer fondateur de l'homme spirituel. Elles se caractérisent par une homogénéité structurelle de l'expérience métaphysique, que ce soient les modes de descente de l'Un au multiple, les correspondances magico-synchroniques qui s'instaurent entre les modalités de l'Être se symbolisant les unes les autres comme autant d'octaves ascendantes, le retour aux origines conçu, selon les traditions, tantôt comme une dissolution (Inde), tantôt comme une résurrection (Islam), tantôt comme une réintégration dans le Tao originel (Chine), le rôle intermédiaire de l'homme identifié au cosmos et envisagé comme médiateur entre le manifesté et le non-manifesté. Bref toutes les grandes structures de l'esprit, dérivant d'une même optique, manifestent des analogies de rapports : non pas des syncrétismes mais des *isomorphismes*<sup>1</sup>. Et, comme elles proviennent d'une même source d'expérience originelle, elles permettent aussi le passage

1. H. Corbin : *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion, Paris, 1976, p. 79.

d'une culture à l'autre. Ce passage est une trans-mutation par laquelle les archétypes d'une culture se transmutent dans la constellation d'une autre sans perdre pour autant leur charge numineuse ni s'aplanir dans le contenu pauvre d'une forme sécularisée. Si par exemple le Bouddhisme s'intégra si harmonieusement dans le Taoïsme, c'est que la vacuité (*'sūnya*) sous-tendant sa vision, présentait une expérience originelle très proche du *Tao* et qu'elle facilitait dès lors sa transmutation dans les catégories de la pensée chinoise.

L'idée d'une communauté d'optique nous vint lors de notre étude comparative de l'Hindouisme et du Soufisme. Dârâ Shokûh (prince mongol, xvii<sup>e</sup> siècle), auteur du traité de *Majma' al-Bahrayn* (Le Confluent des deux Océans), dont nous commentons l'œuvre, établissait des identités frappantes entre les concepts clés de la pensée indienne et islamique. Voici les conclusions auxquelles nous arrivions : « Les thèmes majeurs qui reviennent souvent dans le *Majma' al-Bahrayn* comme *mâyâ* (illusion cosmique)<sup>1</sup> = Amour, résurrection = *pralaya* (dissolution), les quatre mondes = les quatre conditions d'*âtman* (le Soi de l'être humain), les trois divinités = les trois anges, *hamsa* = *hû allah* (formes d'invocation en Inde et en Islam), l'âge de *Brahma* = l'âge de Gabriel, sont les prémisses sur lesquelles on peut poser les fondements d'une philosophie comparée. *Mâyâ* et Amour sont les deux artifices dont s'avise l'absolu pour passer de l'Un au multiple; les quatre mondes sont les degrés successifs de condensation progressive de l'absolu qui passe du plus subtil au plus grossier; les résurrections et les dissolutions sont les mouvements de retour des choses à l'origine, perspective eschatologique selon laquelle la fin dernière coïncide avec la cause première. Les disciplines spirituelles sont les méthodes qui nous permettent de réaliser notre condition d'homme libre et l'autonomie de l'âme; les cycles cosmiques indiens sont les éternels recommencements qui se perpétuent dans une durée intemporelle, idée que l'Islam dans son ensemble n'admet pas. Ces faits majeurs esquissent les traits fondamentaux d'une philosophie comparée et offrent dans le cas des deux

1. Nous ajoutons ces explications pour faciliter la compréhension de ces termes.

religions comme l'Hindouisme et l'Islam des rapports homologables et ceci d'autant plus que ces deux religions envisagent ces questions dans une vision synthétique et semblent dénoncer une homogénéité structurelle de l'expérience métaphysique<sup>1</sup>. » Ainsi nous voyons que – par exemple – l'illusion cosmique en Inde et l'Amour théophanique en Islam « n'eussent pu être identifiés si l'Islam et l'Inde n'envisageaient de la même façon le passage de l'Un au multiple et ne considéraient celui-ci comme irréductible à celui-là : pour que l'Un puisse passer au multiple, se dégrader de sa simplicité homogène, autonome, assumer les formes indéfinies des mondes multiples et franchir, comme dit M. Masson-Oursel, " le hiatus qui oppose entre eux l'absolu et le relatif ", il lui faut un moyen terme (*mâyâ*, Amour) qui permette les phases successives des descentes ontologiques sans affecter ou porter préjudice à l'immutabilité du principe indifférencié. C'est pour exprimer ce paradoxe d'un artifice divin participant tout à la fois à la nature des deux sans leur être identique, que l'Islam et le *Vedânta* admettent respectivement la nécessité de l'Amour théophanique et de la *mâyâ* sans lesquels le passage énigmatique de l'un au multiple n'eût pu être expliqué<sup>2</sup> ».

Comme notre étude se limite à montrer les formes comparables des civilisations prises dans une même constellation, nous nous bornerons dans ce chapitre à dégager les grandes structures de cette vision d'ensemble : voyons quels sont ces grands thèmes qui font en sorte qu'il existe quelque chose comme une *intelligentia spiritualis*.

## 1. Le centre invisible de l'Être

Il y a au centre de cette communauté d'optique spirituelle une théophanie numineuse du Néant qui fait en sorte que tout s'ordonne à partir de ce soleil invisible, centre créateur qui est d'ores et déjà une structure cohésive maintenant tous les

1. D. Shayegan : *Hindouisme et Soufisme*, Éditions de la Différence, Paris, 1979, p. 19.

2. *Ibid.*, p. 20.

étants dans leur orbite respective : c'est à partir de cette expérience fondamentale, dont le contact avec l'homme est assimilé toujours à une illumination gnostique transmutante, que vont s'organiser les plans ontologiques des niveaux de l'Être et les consciences qui leur correspondent, les hiérarchies cosmologiques et le panthéon mythologique, ainsi que les échelons de la descente et les degrés de la remontée, constituant à tous les niveaux du monde des analogies sympathiques permettant une vision synthétisante – voire une *topographie de l'Être*. Mais ce centre invisible qui est le fondement sans fondement de l'Être est aussi le mystère insondable du cœur humain et c'est l'identité foncière de ce Soi de l'homme identifié au centre invisible de l'Être lui-même que les grands textes sacrés des traditions vont essayer de traduire en langage paradoxal et sous forme de spéculations vertigineuses. Prenons quelques exemples tirés des *Upaniṣads* en Inde.

« Tout ce qui est, est *brahman*; il est aussi ce qui est au dedans de mon cœur<sup>1</sup> »... « cet *âtman* qui est au dedans de mon cœur est plus petit qu'un grain de riz, qu'un grain d'orge... plus grand que la terre, plus grand que l'espace... que le ciel, plus grand que tous les mondes<sup>2</sup> ». Cette réalité plénière, surabondante qui embrasse l'univers entier et qui se reflète en même temps dans mon cœur, c'est-à-dire dans le centre métaphysique de mon être comme fondement essentiel de mon existence contingente, est une seule et même essence, d'où l'équation métaphysique des *Upaniṣads* : « En vérité le *brahman* est cet *âtman*<sup>3</sup>. » Cette identité essentielle est la base inébranlable des spéculations métaphysiques des *Upaniṣads*. Comme *brahman* et *âtman* ne font qu'un et que cette identité qui les relie est en même temps non-dualité<sup>4</sup>, indépendante, affranchie de tous les phénomènes relatifs qu'elle transcende, se reflétant en toutes choses comme lumière qui se brise sur des miroirs indéfinis, cela explique que cette situation ineffable s'exprime en paradoxes vertigineux : « sans bouger, plus rapide que la

1. *Chândogyopaniṣad*, III, 14, 1.

2. *Ibid.*, III, 14, 3.

3. *Bryadâraṇyakopaniṣad*, IV, 4, 3.

4. *Ibid.*, IV, 5, 15.

pensée<sup>1</sup> », « il se meut, il ne se meut pas, il est loin et il est près, il est au-dedans de tout ce qui est et de tout ce qui est il est au-dehors<sup>2</sup> ».

Principe immanent et transcendant, Soi de toutes les essences, *brahman* et *âtman* deviennent, en tant que les deux pôles identiques d'une seule et même Vérité, la pure intériorité insondable des êtres en même temps que le fondement suprême du cosmos.

La connaissance de ce couple métaphysique : *âtman* = *brahman* équivaut à une gnose des plus profondes : « qui connaît le suprême *brahman*, devient lui-même *brahman*<sup>3</sup> ». « Celui par qui cela n'a pas été pensé, cela est pensé, celui par qui cela a été pensé, il ne le sait pas. Ce n'est pas compris de ceux qui comprennent, c'est compris de ceux qui ne comprennent pas<sup>4</sup>. » Ces paroles de l'*Upaniṣad* accentuent, soulignent les paradoxes de ce principe que ne peuvent saisir la raison discursive, ni les stériles recherches de l'entendement humain; elles expriment l'infirmité foncière de nos catégories de pensée pour comprendre cette réalité dont nous sommes investis, mais qui nous transcende comme mystère de notre être le plus intime. Celui qui ne le comprend pas le comprend dans la mesure où il réalise le dépouillement qui vient de la connaissance discriminante du non-soi d'avec le Soi. Celui qui s'engage dans la voie négative du dépouillement de *tout-autre-qu'âtman*, réalise par une expérience intime de tout l'être que le Soi n'est pas ceci... n'est pas ceci (*neti ... neti*<sup>5</sup>) et sait par là même que c'est le Soi qui se comprend Soi-même par le Soi et dans le Soi et que tout autre que le Soi n'est qu'inconscience, condition limitante, illusion fantasmagorique.

C'est donc cette expérience métaphysique originelle, source de toute théophanie du sacré, qu'atteste l'identité métaphysique du « Cela tu es » des *Upaniṣads* – de même que l'atteste également toute forme d'expérience mystique quelle qu'en soit par ailleurs la forme. Comme cette expérience est cen-

1. *Iṣopaniṣad*, 5-6.

2. *Ibid.*

3. *Muṇḍakopaniṣad*, III. 2. 9.

4. *Kenopaniṣad*, II, 3.

5. *Bṛhadâraṇyakopaniṣad*, IV, 5. 15.

trale, soleil invisible illuminant tout l'univers, astre autour duquel gravite toute la vision mythico-cosmogonique de l'homme, elle est, par conséquent, la matrice à partir de laquelle s'organisent, selon l'ordre hiérarchique des descentes, les étants à quelque niveau qu'ils puissent appartenir, inscrivant dans la vision totale de l'homme la topographie polyvalente de l'Être. Comme, d'autre part, tous les étants participent à l'effusion de ce centre invisible selon les capacités et les aptitudes qui leur sont propres, il s'établit ainsi à tous les niveaux, aussi bien sur le plan latitudinal que le plan longitudinal de l'Être, des *isomorphismes* et des homologies. La symétrie qui partage le *topos* de l'être et le traverse comme un axe, répond, du côté de la descente comme du côté de la remontée, à une « même harmonie préétablie » qui n'est en dernière analyse que la force dynamique et cohésive du centre invisible du monde.

## 2. La descente et la remontée

L'expérience originelle du sacré implique une descente et une remontée que nous rencontrons sous des formes variées dans toutes les traditions en Inde, en Islam, dans la tradition néo-platonicienne chrétienne de théologie négative qui trouve son origine chez Plotin et aboutit à Maître Eckhart et Nicolas de Cues en passant par Denys pseudo-Aréopagite et Jean Scot Érigène.

Ainsi l'école de *Sāṃkhya* en Inde envisage la dissolution des principes selon l'ordre inverse de leur production, de même que dans l'*Advaita* (l'école de Sankara) la dissolution universelle à la fin d'un cycle cosmique (*kalpa*) équivaut à une résorption totale des univers dans la *mâyâ* (l'illusion cosmique) indistincte. Le passage de l'Un au multiple n'est pas un développement dans l'histoire, mais une descente, c'est-à-dire une manifestation progressive qui peut revêtir, soit la forme d'une illusion cosmique ou celle d'une surimposition comme en Inde, soit la forme des émanations successives comme chez les néo-platoniciens, ou celle d'une théophanie (*tajalli*) comme dans la gnose de l'Islam.

Mais cette descente présuppose une hiérarchie des mondes

dont les rapports sont réglés par l'analogie : le plan supérieur se reflète dans le plan inférieur qui en est comme l'épiphane actée. Dans la gnose spéculative de l'Islam, par exemple, le monde des Intelligences s'épiphane dans le monde de l'Âme comme celui-ci dans le monde de l'Imagination et ce dernier dans le monde des phénomènes sensibles. Chaque degré inférieur est l'actualisation des réalités virtuelles du plan supérieur de même qu'il contient en puissance l'acte du degré qui le suit ontologiquement. De même, dans les *Upaniṣads*, les quatre niveaux d'*âtman* décrivent la condensation de la conscience du plus subtil au plus grossier : c'est-à-dire du niveau de l'*âtman* même qui est sans dualité jusqu'à l'état de veille qui est celui des connaissances sensorielles – en passant par l'état de sommeil profond qui a son siège dans le cœur et par l'état de rêve qui est propre au mental. Mais qui dit descente dit remontée. A ce mouvement de descente, s'oppose le mouvement de repli vers l'origine. Ces deux mouvements inversés de descente et d'ascension complètent le cycle de l'Être de sorte que le point final du retour rejoint le point initial de la descente. Cette façon de voir le monde suppose une vision verticale des choses : à partir du monde des Intelligences jusqu'au monde matériel, les degrés verticaux qui s'agencent sont envisagés comme autant de séries de miroirs superposés où chaque miroir a une face tournée vers celui qui lui est supérieur et qu'il reflète, de même qu'il illumine le degré qui lui est immédiatement inférieur. Le symbolisme des miroirs crée des « claviers de correspondances » entre les différentes modalités de l'Être et rend possible une trans-mutation des formes extérieures aux formes symbolisées intérieures, et de ces dernières au plan qui leur est immédiatement supérieur et ainsi de suite. Cette pénétration dans l'essence des choses est ce que la gnose islamique désigne comme *ta'wîl* : c'est-à-dire l'herméneutique spirituelle.

Cette vision exclut aussi toute réduction de l'Être au développement linéaire de l'histoire. Si histoire il y a, elle est l'histoire des événements premiers et avènement *in illo tempore* : tout progrès est une progression vers ce qui dès l'origine ne cessa jamais d'être. Ainsi c'est la *primordialité* du temps originel qui confère au monde son authenticité.