

Laval théologique et philosophique



## Le statut de l'ange dans l'économie de la manifestation

Franck Viellart

---

Volume 51, Number 3, octobre 1995

Phénoménologies de l'ange

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400947ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400947ar>

[See table of contents](#)

---

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

---

Cite this article

Viellart, F. (1995). Le statut de l'ange dans l'économie de la manifestation. *Laval théologique et philosophique*, 51(3), 647–665. <https://doi.org/10.7202/400947ar>

---

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1995

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

---

**Érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

# LE STATUT DE L'ANGE DANS L'ÉCONOMIE DE LA MANIFESTATION

Franck VIELLART

*RÉSUMÉ* : Évaluer phénoménologiquement la possibilité de l'ange, soit la possibilité pour nous d'un mode d'accès à son niveau de réalité, tel est le propos de cet article. Dans la hiérarchie des ordres de la manifestation quel est le degré de son apparition, de son retrait ? Ce degré peut-il se révéler incompatible avec le statut traditionnellement dévolu à son mode théophanique ? Plus encore : y a-t-il un choc en retour de la question ouvrant la possibilité d'une autre phénoménologie ? Mettant entre parenthèses l'enjeu proprement eschatologique de la place de l'ange dans l'économie de la Création, ce travail s'en tient à une approche presque exclusivement structurelle. Ainsi, cette question apparemment marginale pourrait bien, méthodologiquement parlant, se révéler paradigmatique.

---

à la mémoire de René Guénon  
*Quis ut Deus ?*

Ce thème et ce titre ambitieux ne requièrent-ils pas que nous nous engagions solennellement à parler la langue la plus diaphane, la plus claire, la plus précise dont nous soyons capable sans succomber aux tentations du style et aux prestiges de la figure ? Or, les pièges sont nombreux, et nous venons déjà de sacrifier à la rhétorique. Comment parler de l'ange ?

Envisager l'ange d'un point de vue résolument humain et profane, lui donner forme, le conceptualiser, n'est-ce pas en effet faire violence à son être propre, ignorer ce qu'il est et lui surimposer ce qu'il n'est pas ? Cependant, défions-nous de toute attitude qui, décriant les projections d'une conscience à l'état de veille, privilégierait expressément le flou, assorti des phantasmes d'une conscience poético-onirique. Dans un cas comme dans l'autre, nous aurions affaire à un ange décidément *trop humain*.

## ATTAQUE EN RÈGLE CONTRE LE NOUVEL « ANGÉLISME »

L'ange est au goût du jour. Si, comme le soutient — non sans raison ni quelque réussite — Eugenio d'Ors, « l'ange est la figure de ce qui est sans figure », force est de reconnaître que l'ange constitue bel et bien aujourd'hui la figure de proue d'une certaine pensée *baroque*. Ne pourrait-il en effet être pris pour l'emblème de la post-modernité ? Mobile et insaisissable, celle-ci esthétise élégamment la mystique, quand elle ne mystifie pas religieux et théologiens en laïcisant indûment des notions dont, faute même de saisir la lettre, elle ne retient que la pure forme calligraphiée. Comment, dans ces conditions, parler *rigoureusement* de l'ange ? Comment parler rigoureusement de l'ange *aujourd'hui* ?

Phénomène sans forme et sans image, l'ange est devenu l'une des figures obsédantes et protéiformes de l'extrême-contemporain. (Son spectre.) Si le visage est à la physionomie ce que l'icône est à l'idole, alors, entre défection du voir et trop-plein aveuglant, force est de reconnaître que l'ange sature de sa présence-absence tous les interstices. Entre éclaircie et éclipse, le risque est grand de voir se perdre jusqu'au lieu de la question. Dans le vide de la pensée, s'engouffre la mystique de l'ange...

Polémiquons. Ni Wim Wenders, ni Christian Bobin, ni Michel Serres ne sont, à proprement parler, les inventeurs de cette variété d'ange douceâtre, doucereux : non pas l'Ange exterminateur — l'Ange de la déconstruction. Parmi les philosophes, ceux qui passent pour « confessionnels » ne sont pas non plus en cause. Le visage, l'icône se font après tout les messagers de respectables traditions... Cependant, l'Idéalisme du sensible, tant décrié, a laissé place à une esthétisation, voire à une sentimentalisation de l'idéal, qui ne laissent pas d'être inquiétante. La vogue très « nouvel âge », le déferlement *new age* de l'ange est, entre autres choses, une retombée de recherches fondamentales détournées et perversies.

L'ange sans visage, l'ange aux cent visages, apparaît, disparaît à la lisière du monde, mais reste terrestre. Ce n'est certes plus la représentation éthérée et sulpicienne qui ravissait le dix-neuvième siècle décadent. S'en est, si l'on ose dire, l'exact revers. En cette fin de siècle qui voit le retour d'un « néo-spiritualisme » d'autant plus suspect que le matérialisme le plus consensuel hante insidieusement tous les esprits, innocence et perversité dessinent la silhouette d'un ange de chair, moins frigide et plus sensuel, qui est, pour l'humanité présente, comme l'index de nouvelles extases. Version souple du mutant et de l'humanoïde, archétype inversé du méchant martien ou du diable hermaphrodite, l'angélique androgyne représente, à n'en pas douter, l'avenir — alternatif — de l'homme ! *Le Meilleur des Mondes* d'Aldous Huxley ne pouvait-il pas se lire comme la préfiguration de ce monde *soft* et *comfortable* des anges, dont tout terrien civilisé de la fin du *millenium* attend plus ou moins consciemment la venue parousique à l'aube de l'Ère du Verseau ?

Si l'ange est la figure de ce qui est sans figure *parce qu'excédant toute figuration*, il est aussi et surtout, à l'heure présente, la figure anonyme et parodique de l'informe d'en bas. De l'informe d'en bas auquel, à l'aide de ce masque, il prête un prestige en tous points usurpé ! — Distinguons. L'inexprimable de la vraie connais-

sance est au delà des mots ; ineffable de la mystique, et *a fortiori* des pseudo-mystiques, reste en deçà. Alors que l'inexprimable d'en haut ne se laisse approcher qu'au prix d'une rigoureuse ascèse méditative dans une certaine qualité de silence, l'ineffable d'en bas s'accommode généralement fort bien de la métaphore. Quand il n'y a pas tout simplement erreur sur la « personne », l'ange n'est, le plus souvent, que du vide « grimé ».

Ainsi, de nos jours, l'ange est légion. L'ange est entré *en littérature*. Sans même chercher à jouer contre cet ange parodique — le « mauvais ange » — l'ange authentique des traditions religieuses les moins suspectes de dévoiement et d'hérésie, nous voudrions ici tenter de poser la question du statut de l'ange à un niveau plus aride encore, parce que plus fondamental. Régressant en deçà même de l'articulation religieuse de la question, nous allons tenter d'aborder le problème du statut de l'ange au niveau le plus strictement *métaphysique*. Ceci nous amènera à formuler les cadres d'une authentique *phénoménologie de l'ange*, entreprise *a priori* paradoxale, mais qui pourrait bien éclairer en retour jusqu'à la méthode phénoménologique elle-même. Qu'en est-il de la visée intentionnelle de l'ange ? Qu'en est-il de son remplissement intuitif ? Entre défection et saturation du visible, qu'en est-il de la possibilité de l'ange ? Que peut-on dire de son mode d'apparaître, dont le paradigme ne saurait plus être — sans malentendu — celui de la perception sensible et de la visibilité ?

#### REMARQUE LIMINAIRE SUR LE STATUT DE L'ANGÉOLOGIE

Dissipons d'abord deux malentendus. Certains historiens des religions prétendent que toute angéologie, où qu'elle se rencontre, tire invariablement son origine du mazdéisme. Leurs adversaires se placent sur le même terrain, qui abusent pareillement de la théorie des « emprunts ». N'ont-ils pas beau jeu d'expliquer que les Hébreux ne connurent pas l'angéologie avant la captivité de Babylone et qu'ils l'empruntèrent purement et simplement... aux Chaldéens ? Ce débat porte à faux. Les uns comme les autres ne débattent que sur le fond d'une totale indifférence à ce qu'est la réalité de l'ange. Des assertions de ce type supposent en effet implicitement qu'il ne s'agit là que de simples « idées », au sens moderne et psychologique de ce mot. Nous plaçant à un point de vue tout à la fois traditionnel et phénoménologique, nous n'entrerons pas dans des considérations historiques sans valeur ici, et nous ne nous paierons pas de mots. L'ange n'est pas pour nous un concept. L'ange renvoie à la connaissance d'un certain ordre de réalité qu'il nous importe essentiellement de décrire. Des connaissances équivalentes peuvent et doivent même se retrouver partout. Quand nous parlons ici de connaissances *équivalentes*, nous voulons dire par là qu'il s'agit fondamentalement *des mêmes connaissances*, mais présentées et exprimées de façons différentes pour s'adapter à la constitution particulière de telle ou telle forme traditionnelle. On peut dire en ce sens que l'angéologie ou son équivalent, quel que soit le nom par lequel on le désignera plus spécialement, existe dans toutes les traditions. Il n'est peut-être pas tout à fait inutile de faire remarquer à ce propos que les *Dévas*, dans la tradition hindoue, sont — *mutatis mutandis* — l'exact *équivalent* des anges

de la tradition abrahamique telle qu'elle trouve à s'exprimer dans sa composante juive, chrétienne ou islamique. Mais, à ce stade, une seconde remarque s'impose.

D'aucuns semblent vouloir suggérer que l'angélogologie ne représenterait qu'une « contamination » du polythéisme dans le monothéisme même. Sont-ils assurés que ce qu'il est convenu d'appeler « polythéisme » ne recouvre pas, au contraire, une forme déviée de ce qu'est authentiquement l'angélogologie<sup>1</sup> ? Que l'on compare l'identification que Philon fait des anges aux « Idées » entendues au sens platonicien, c'est-à-dire en somme aux « Raisons Éternelles » qui sont contenues dans l'entendement divin, ou, suivant le langage de la théologie chrétienne, dans le Verbe envisagé en tant que « lieu des possibles », que l'on compare cela avec les rêveries poétiques du Mont Parnasse dans la version édulcorée que nous donnons le plus souvent des mythes grecs, et l'on s'apercevra sans peine de l'occultation et de la déviation esthétisante et idolâtrique, au sein de notre culture dite « classique », d'authentiques réalités spirituelles.

Ce dévoiement n'est-il pas d'ailleurs homologue à celui qui voit se constituer la métaphysique en onto-théologie ? Si, du sein même du monothéisme, Dieu n'est plus pensé que comme le premier des étants, alors le statut de l'angélogologie s'autonomise au point de devenir le contre-pôle idolâtrique de la pensée d'une pseudo-unicité divine. Faut-il rappeler que les anges ont des doubles, les démons, et que les *Dévas* doivent affronter leur contrefaçon « asurique » ? Si au contraire est préservée authentiquement la pensée de l'Absolu, c'est-à-dire de l'Infini métaphysique et de l'Unicité « suressentielle » divine, alors le multiple ne saurait plus être opposé à l'Un, et l'angélogologie redevient pleinement légitime sans plus de risque de confusion ou de substitution démoniaque. Qu'est le relatif par rapport à l'Absolu ? Rien. Il n'y a même, à strictement parler, aucun rapport ni aucune commune mesure. C'est l'homme qui a écrit *Les Noms divins* et décrit la *Hiérarchie céleste* qui précise : « La poursuite de la couronne signifie qu'on se détourne du créé et qu'on devient un avec le non-créé. Quand l'âme y arrive, elle perd son nom : Dieu la tire si complètement en lui qu'elle en est elle-même anéantie, comme le soleil tire à soi l'aube matinale pour qu'elle s'anéantisse<sup>2</sup>. » La double dialectique des néo-platoniciens *d'une part* affirme, dans le sens de la procession, la pluralité, voire l'indéfinie multiplicité des noms, et, *d'autre part* nie, dans le sens de la conversion, tout attribut et toute appellation.

Point n'est besoin de nous référer à ce que certains commentateurs appellent le « théo-monisme » d'Ibn'Arabî, pour affirmer que tout monothéisme authentique recouvre l'intuition intellectuelle que les anges ne sont rien à côté de Dieu. En tant que créatures, les anges sont des aspects particularisés de l'Un et même, comme le dit

1. Le sens du monothéisme abrahamique n'étant évidemment pas réductible à une forme d'énothéisme tribal, comme on a pu le prétendre au siècle dernier, il n'est nullement contradictoire que la croyance en l'unicité et la souveraineté transcendante de Dieu s'accompagne originellement en Israël de la reconnaissance de ces « puissances » sacrées que sont les anges. L'angélogologie n'est aucunement un polythéisme. Mais allons plus loin. Qu'en est-il du sens du polythéisme ? Ne pourrait-on pas prendre à revers le préjugé historique à l'encontre de l'angélogologie biblique et soutenir que ce que nous appelons assez grossièrement le « polythéisme » n'est, en Grèce comme en Inde, qu'une innovation, somme toute récente, — une invention contemporaine de l'oubli du sens de l'angélogologie ?

2. Denys cité par MAÎTRE ECKHART dans le traité *Du Détachement*, Paris, Gallimard (« Tel »), p. 26.

Denys, de l'au-delà de l'Un. Jacob Boehme écrit dans le *Mysterium Magnum* (VIII, 1) : « La création des anges a un début, mais les forces desquelles ils ont été créés n'ont jamais connu de début, mais assistaient à la naissance de l'éternel commencement... Ils sont issus du Verbe révélé, de la nature éternelle, ténébreuse, ignée et lumineuse, du désir de la divine révélation, et ont été transformés en images "créatures" (c'est-à-dire fragmentées en créatures isolées). » Dans *De Signatura Rerum* (XVI, 5), on trouve même cette remarquable précision : « Chaque prince angélique est une propriété sortie de la voix de Dieu, et porte le grand nom de Dieu. »

Que nous enseigne en effet la grande tradition du Dieu à la fois caché et révélé ? « *Berécht bara Elohim* » : les premiers mots de la Genèse forment une énigmatique phrase sans sujet où *Elohim* (pluriel d'*Eloha*, Dieu) a, en réalité, la valeur d'un complément d'objet direct (le verbe est au singulier). Au commencement, Il (le Caché, le Mystérieux) créa *Elohim*, soit la notion même de pluralité. Cette notion intervient au moment précis où Dieu, par l'acte même de la création, entre en relation avec Ses créatures, instaurant une première relation, mais aussi une première dualité. Aussi les anges sont-ils, malgré leur pluralité, la première manifestation de la gloire de l'Unique. Michaël, Gabriel, Raphaël, Uriel, Jehudiel, Sealtiel, Barachiel : les plus hauts des Archanges portent tous le nom du Très-Haut : *El-Héliou*. Le premier d'entre eux, *Mi-cha-ël*, formule même la plus haute interrogation qui soit sur le mystère de l'Unité divine : *Quis ut Deus ?* Qui est comme Dieu ?

Autant dire la pleine légitimité et la parfaite orthodoxie de l'angéologie au sein du monothéisme. Quoi qu'on en dise, et quoiqu'on n'ait pas manqué d'en fabriquer, il n'y a là aucun paradoxe. L'Unité divine n'exclut nullement la multiplicité des modes de manifestation. Bien évidemment, puisque l'Infini métaphysique est véritablement « sans parties », il ne saurait, en toute rigueur, être question d'une multiplicité d'aspects existant réellement et « distinctivement ». La révélation de l'ange ne vaut jamais pour elle-même : elle est toujours une *théophanie* — il n'est pas d'angéologie sans théologie.

... Mais aussi, il n'est point d'angéologie sans anthropologie. C'est nous qui, à vrai dire, concevons l'Infini sous tel ou tel aspect, parce qu'il ne nous est pas possible de faire autrement. C'est à nous que la vision ou que le discours de l'ange s'adresse. Précisons que même si notre conception n'était pas essentiellement limitée, comme elle l'est tant que nous sommes dans un état individuel, elle devrait forcément se limiter pour devenir exprimable. L'ange vient dire à sa façon ce qui, autrement, ne pourrait trouver à se dire. Sans son intercession, les réalités spirituelles risqueraient fort de devenir incompréhensibles, pour ne pas dire tout à fait inconnaissables, quand bien même elles ne sont qu'inexprimables. L'ange nous garde de tout agnosticisme. Quelque chose en nous atteint l'ange — a intelligence de l'ange — alors même que l'humanité trop humaine et son langage de raison ne peut en rendre compte. Ainsi le statut de l'ange est-il essentiellement intermédiaire. C'est ce point délicat qu'il nous faut examiner à présent.

## L'IMAGINAL ET LES LEURRES DU MONDE INTERMÉDIAIRE

Les données traditionnelles remises à l'honneur par Henry Corbin nous semblent constituer la structure nécessaire à la situation de la question de l'ange, question devenue foncièrement *inarticulable* dans le cadre de la pensée moderne<sup>3</sup>.

Retrouvant par delà le dualisme cartésien l'antique ternaire du sensible, de l'intelligible et du monde intermédiaire, le grand orientaliste met à notre disposition les outils méthodologiques sans lesquels il nous serait bien difficile de concevoir seulement le lieu de la méditation.

Le grec *angelos*, traduction de l'hébreu *mal'ak*, dit assez la fonction de communication de l'ange en tant que « créature spirituelle ». Il est avant tout un « messager » chargé d'établir un lien entre la sphère divine et la sphère humaine. Cependant Henry Corbin va plus loin. Dans cette « charte de l'Imaginal » que constitue le pré-lude à la deuxième édition de *Corps spirituel et Terre céleste*, il écrit :

Quant à la fonction du *mundus imaginalis* et des Formes *imaginables*, elle est définie par leur situation médiane et médiatrice entre le monde intelligible et le monde sensible. D'une part, elle immatériatise les Formes sensibles, d'autre part elle « imaginalise » les Formes intelligibles auxquelles elle donne figure et dimension. Le monde imaginal symbolise d'une part avec les Formes sensibles, d'autre part avec les Formes intelligibles. C'est cette situation médiane qui d'emblée impose à la puissance imaginative une discipline impensable là où elle est dégradée en « fantaisie », ne sécrétant que de l'imaginaire, de l'irréel, et capable de tous les dévergondages. C'est toute la différence que connaissait et marquait déjà fort bien Paracelse entre l'*Imaginatio vera* (la vraie Imagination, l'Imagination au sens vrai) et la *Phantasey*<sup>4</sup>.

Comment ne pas entériner la terminologie de Corbin ? Selon son étymologie allemande, l'imagination (*Ein-bildungs-kraft*) n'est-elle pas précisément la faculté de donner une forme ? Il ne s'agit d'ailleurs nullement ici de donner une forme à ce qui, *a priori*, n'en aurait pas. Il s'agit de faire se correspondre analogiquement deux domaines de formes par l'intermédiaire d'un troisième domaine le plus souvent méconnu. Le Sensible est à l'Imaginal ce que l'Imaginal est à l'Intelligible.

Cependant arrêtons-nous un instant sur une bien curieuse tournure syntaxique : « Le monde imaginal symbolise d'une part avec les Formes sensibles, d'autre part avec les Formes intelligibles » — *symbolise avec*. Ce n'est pas un néologisme. Le verbe *symboliser*, dans son emploi absolu signifiant « avoir du rapport, de la conformité avec », fait partie du vocabulaire technique de l'alchimie ; il se rencontre encore chez Leibniz (§ 61 de la *Monadologie*). « Les éléments, dit le chirurgien Ambroise Paré à propos de la doctrine des alchimistes, symbolisent tellement les uns avec les autres, qu'ils se transmutent l'un en l'autre. » Nous nous trouvons devant un double rapport de ressemblance qui tend, sinon à transmuter, du moins à faire s'évanouir les oppositions les plus incontestablement duelles entre des ordres de réalité différents.

3. Nous ne pouvons ici songer à développer ce point comme il le mériterait. Que l'on s'interroge seulement sur ceci. En dépit de leurs divergences, Luther, Descartes, Pascal ne font-ils pas front contre l'ange ?

4. *Corps spirituel et Terre céleste (De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite)*, Buchet/Chastel, 1979, p. 10.

Sans même aller chercher si loin, notons que Corbin réactive ici l'image du tessou de poterie (*symbolon*) servant de signe aux partenaires d'un pacte. L'ange est cet intermédiaire. L'imaginal est ce lieu où un monde naît comme monde commun. Cependant, insistons-y, qu'y a-t-il ici de commun ? N'y a-t-il pas un mauvais « jeu de mots » à parler conjointement de *Formes* sensibles et intelligibles ? Que peut-il, que pourrait-il y avoir ici de commun entre ces deux types de Formes ? Ne faudrait-il pas que l'ange soit une *chimère* et, à la vérité, un bien curieux composé, pour qu'il puisse *symboliser* à la fois avec l'Intelligible et avec le Sensible ? S'il n'y a pas là une pure impossibilité due à une radicale discontinuité, il y a du moins une *interpolation*. Interpoler, c'est prendre pour acquis que certaines valeurs intermédiaires non mesurées, et situées entre deux valeurs extrêmes connues, constituent une série continue et régulière entre ces deux valeurs extrêmes. Tel semble bien être le pari d'Henry Corbin lorsqu'il considère le monde imaginal comme un monde régulier à part entière, ayant ses structures et ses lois. La réalité ontologique des objets de la connaissance visionnaire suppose la transformation de la ligne de démarcation du Sensible et de l'Intelligible — ligne en pointillés, ligne brisée — en une courbe régulière.

Mais y a-t-il un tel « pont » entre le Sensible et l'Intelligible ? Si le premier néo-platonisme propose une version dynamique du rapport (si tant est qu'il soit légitime de parler ici de rapport), le second néo-platonisme, lui, insiste plutôt sur la complexe stratification et la hiérarchie des hypostases. Chez Plotin la participation du sensible à l'Intelligible vise moins à expliquer le premier par le second qu'à permettre de remonter, à partir du monde sensible, vers un niveau de réalité qui est *en soi* sans rapport avec lui. Dans cette remontée, la réalité relative du sensible semble s'évanouir peu à peu. Chez Proclus, au contraire, l'accent est mis sur la compartimentation des niveaux de réalité, de sorte que l'âme ne peut qu'entrevoir dans un miroir le mode de réalité propre au niveau supérieur. Jamais rien ne passe sur le pont : il n'y a pas de pont ! Sous une autre forme est ici rappelée l'incommensurabilité du rapport entre le relatif et l'Absolu, ou, plus exactement encore, l'impossibilité de ce rapport. Le fini n'est rien que l'on puisse mettre « en rapport » avec l'Infini.

Le cadre apparemment « finitiste » de la pensée grecque ne doit pas nous tromper. Une cosmologie du monde fini n'exclut évidemment pas la possibilité d'une authentique *méta*-physique. Lorsque Corbin néologise pour expliquer que la fonction du *mundus imaginalis* est d'« imaginaliser » les Formes intelligibles auxquelles les Formes imaginables donnent *figure* et *dimension*, il présuppose que l'Intelligible est figurable et « dimensionnable », ce qui est loin d'aller de soi. S'il en était ainsi, ne faudrait-il pas d'ailleurs en tirer la conclusion que l'Intelligible dont parle Corbin n'a qu'un statut tout relatif sans commune mesure avec le degré de réalité de *l'Un sans second* que doivent pourtant bien connaître les auteurs musulmans, arabes ou iraniens, auxquels Corbin se réfère. Ne conviendrait-il pas, dès lors, de remettre les choses à leur place et considérer que les anges occupent très logiquement dans l'économie de la manifestation le niveau de réalité correspondant aux Formes intelligibles, comme c'était déjà, nous l'avons rappelé, l'avis de ce grand précurseur du néo-platonisme que fut Philon d'Alexandrie ?



Dans le cas contraire, si l'Intelligible n'est ni figurable ni « dimensionnable », alors il doit être appréhendé autrement et le monde imaginal n'y donne pas accès. Gardons-nous donc de survaloriser celui-ci dont la plupart des traditions nous invitent à nous méfier<sup>5</sup>. L'intermonde est souvent interlope. Les maîtres spirituels s'accordent à penser que le monde intermédiaire, en raison même de son caractère hybride et flottant, présente maints dangers pour l'homme qui s'y aventure. Dans la tradition grecque, si les dieux olympiens correspondent aux anges de la tradition abrahamique, ce sont en revanche Cyclopes, Sirènes et autres monstres qui peuplent le monde intermédiaire régi par Poséidon. C'est ce monde et ses dangers que doit affronter Ulysse dans *L'Odyssee*, avant, au terme de son périple initiatique, de pouvoir enfin rentrer chez lui...

Nous déplacerons donc délibérément le propos d'Henry Corbin sous peine d'entretenir une confusion des plus pernicieuses. En rapport analogique avec celui de l'âme entre le corps et l'Esprit, le statut intermédiaire de l'Ange entre l'homme et Dieu constitue un problème qui ne pourra être entrevu correctement qu'à la condition de distinguer le plus rigoureusement possible les différents degrés de la manifestation.

### LA POSSIBILITÉ DE L'ANGE

Cependant, avant d'en venir à une description précise des multiples degrés de la manifestation, il nous faut encore examiner une question de principe.

En dépit de son indéniable intérêt méthodologique, la tripartition traditionnelle réactivée par Corbin risque fort de dégénérer à tout moment en un système par trop schématique. Dès lors qu'elle est prise pour elle-même, et, en quelque sorte, réifiée, elle constitue un écran plutôt qu'un révélateur. Le monde somatique, le monde psychique et le monde pneumatique composent certes une tripartition plus subtile que tous les dualismes de l'âge moderne. Elle n'en risque pas moins de voiler l'essentiel si nous laissons s'obscurcir l'intuition principielle qui vient l'organiser. Nous n'avons que trop tendance à rabattre le psychique sur le somatique ou le pneumatique sur le psychique pour retrouver les marques d'un dualisme qui, au fond, nous rassure, ou, plus exactement, rassure notre raison. — Raison qui, comme l'a involontairement

---

5. L'intérêt tout particulier qu'Henry Corbin porte au schî'isme nous semble à lui seul susceptible de rendre compte de certaines particularités de son approche du domaine traditionnel. L'obnubilation dont fait preuve cette tradition à l'égard de la question « intermédiaire » de l'ange n'a d'égal que le discrédit qui touche tout ce qui peut détourner de ce but spirituel exclusif qu'est l'Absolu et la Délivrance dans l'orthodoxie brahmanique. Notons, à propos de cette singularité d'approche, qu'Henry Corbin va souvent jusqu'à soutenir le caractère purement ésotérique du schî'isme cependant que le sunnisme (malgré Ibn'Arabi) est tout entier rejeté par lui du côté de l'exotérique et de la loi contraignante ! Si le sunnisme et le schî'isme sont deux expressions légitimes et complètes de l'islam — ce dont on doit, ne serait-ce que déontologiquement, leur faire crédit — n'y a-t-il pas là une très grave confusion entre deux ordres de réalité (l'exotérique et l'ésotérique) qui, loin de s'exclure, doivent normalement se compléter au sein de toute forme religieuse régulièrement constituée ?

montré Kant, est réfractaire à toute intuition intellectuelle<sup>6</sup>. Il nous faut nous réveiller et réinnover l'apodicticité de cette intuition.

Mais de quelle intuition voulons-nous parler ? Que voulons-nous exprimer lorsque nous employons ce terme d'intuition intellectuelle, devenu à peu près inintelligible depuis Fichte ? D'après ce que nous venons de dire du lien étroit existant entre l'ange et le monde intelligible, il pourrait sembler tentant de nous tourner du côté de ce que Husserl nomme l'intuition eidétique. Mais n'est-ce pas précisément ce à quoi implicitement se réfère Henry Corbin ? Dans cette intuition, l'essence est donnée « en propre », dans son « ipsité corporelle » (*Idées directrices pour une phénoménologie*, I, § 3). N'est-ce pas l'idée d'une saisie intuitive possible de cet ordre de réalité qui vient justifier tout le projet d'enquête et l'entreprise de description phénoménologique du monde imaginal ? L'importance du paradigme de la perception sensible chez Corbin nous semble tout à fait nette. Précisément, et bien qu'elle en diffère fondamentalement par son objet, l'intuition eidétique est pensée sur le modèle de l'intuition sensible. Cependant la question se pose : peut-on opérer une variation sur l'ange ? Peut-on opérer une variation sur autre chose que sa représentation ?

Ne voyant pas, quant à nous, comment il est possible de répondre à la question précédente par l'affirmative, nous nous réclamerons d'un tout autre type d'approche.

Avant d'écrire les *Idées directrices*, Husserl élabore son approche du problème de l'intuition dans la VI<sup>e</sup> des *Recherches logiques*. Or, au delà de l'intuition sensible, la VI<sup>e</sup> Recherche définit une intuition catégoriale permettant de donner un corrélat objectif aux catégories qui ne correspondent à aucun objet « réel », objet de perception sensible possible (§ 43). Sans nous perdre dans l'analyse détaillée du chapitre VI (§ 40-52), d'une très grande complexité, disons résolument qu'il ressort que c'est du côté de l'intuition catégoriale plutôt que du côté de l'intuition eidétique qu'il nous faut chercher la possibilité d'une *intuition intellectuelle* de l'ange, ou, plus exactement, une intuition intellectuelle de *la possibilité de l'ange* — qui définit à elle seule son ordre de réalité<sup>7</sup>.

Loin que les éventuels objets qui nécessiteraient une intuition intellectuelle se trouvent exclus de la possibilité d'apparaître — que l'ange souffre d'une pénurie de donation — il nous semble au contraire que le mode propre de l'apparaître de l'ange peut à présent être dégagé. Prendre ses distances par rapport au paradigme de l'intuition sensible, c'est ouvrir une brèche, c'est des-obstruer l'ange ! Phénomène qui ordinairement n'apparaît pas, l'ange se tient dans le retrait, invitant nécessairement,

6. Chez Kant, des objets s'appellent intelligibles « quand ils ne peuvent être représentés que par l'entendement et qu'aucune de nos intuitions sensibles ne peut s'y rapporter » (*Prolégomènes*, § 34, note). Des êtres intelligibles ne pourraient être conçus que par un entendement qui aurait une intuition immédiate des choses (sans passer par la sensibilité). Et Kant de conclure péremptoirement : « Nous n'avons pas la moindre idée d'un tel entendement, ni par suite des êtres intelligibles auxquels il s'appliquerait ».

7. Notons au passage que, pour certains philosophes (dont Avicenne), Dieu ne relève d'aucune catégorie. Ce qui est dans une catégorie doit forcément avoir une essence ou quiddité en plus de son être propre. Or Dieu n'a pas d'essence, car son essence n'est pas autre que son être. En revanche, chez les substances intellectives créées, autre est l'être et autre est l'essence, bien que celle-ci ne comprenne aucune matière. Leur être n'est pas l'être absolu, mais un être qui, reçu et donc limité, est défini à l'aune de cette réceptivité propre à chaque *catégorie* de créature.

pour reprendre une expression de Heidegger, à une « phénoménologie de l'inapparent ». L'ange est l'indice de possibilités paradoxales de manifestation ou de non-manifestation déréalisant le cadre étroit des possibles généralement admis. L'état humain dans les limites inhérentes à son individualité ne cesse d'exclure des possibles. Quand la raison humaine ne les exclut pas, elle leur dénie (par un tour de passe-passe) toute réalité. Toute perception est un possible d'ordre (quasi) contingent. Par le travail de l'imagination, la variation eidétique fait intervenir tous les possibles d'un même ordre de compossibilité. Mais qu'en est-il de la possibilité pure ? *Quid*, non pas de la somme, mais de l'intégrale des possibilités ? L'intuition catégoriale, qui n'entretient qu'un rapport analogique avec l'intuition sensible, est susceptible de nous donner cela même qui se refuse. Il convient donc d'opérer la décloison de l'ange, de penser l'ange en lui-même et dans la possibilité universelle avec la force de l'intuition par excellence, cette intuition intellectuelle dont l'apodicticité est absolue. Montrer la possibilité de l'ange, c'est aller bien au delà de la question de son existence présomptive. La possibilité n'est pas une hypothèse. Au sens strict, possible ne s'oppose qu'à impossible, tant il est vrai que ce qui est nécessaire est également possible. Au niveau transcendantal, possible est synonyme de réel.

Sans pour autant nous engager sur la question éthico-religieuse du « meilleur des mondes possibles » (avec ou sans anges ?), nous suivrons donc Leibniz lorsqu'il affirme fortement la réalité ontologique du possible. Une chose peut être vraie sans que son contenu soit jamais donné dans la réalité extérieure : il *suffit* qu'elle soit possible. Dans la mesure où nous possédons la certitude qu'elle est sans contradiction interne, cette chose peut servir de point de départ et de source à des jugements valables. Or l'idée d'ange ne renferme aucune contradiction interne, et n'en renfermera jamais. Avec quels outils intellectuels l'homme pourrait-il en effet songer un seul instant à remettre en question la possibilité de l'ange ? Cette possibilité n'est pas en cause. Reste à définir l'ordre de cette possibilité<sup>8</sup>.

Nous nous y employons et nous sommes sur la voie. Sur l'échelle de Jacob les anges montent et descendent. Sans jamais déroger à ce que Proclus nomme la *taxis*, c'est-à-dire sans jamais remettre en question la structure immuable qui existe entre les différents ordres de l'univers, ils descendent, ils montent. Reste à estimer le nombre de barreaux et à connaître un peu mieux la nature de chacun des degrés de l'échelle...

## LES DEGRÉS MULTIPLES DE LA MANIFESTATION

Henry Corbin semble souvent envisager les trois mondes sans considérer leur principe commun. Plus grave, il laisse même parfois penser qu'il identifie le principe avec le niveau du monde spirituel ou pneumatique, ce qui est absolument insuffisant.

8. En termes thomistes, l'essence est dans un être ce par quoi il est ce qu'il est et pas autre chose. Si l'essence ne comporte pas de contradiction intrinsèque, elle est possible. Il est vrai que cette possibilité logique ne se transforme en « possibilité réelle » que s'il existe une cause capable de réaliser l'essence. Or, pour tous les êtres contingents, l'existence effective ne dépend en fin de compte que du seul être nécessaire : Dieu. L'existence de l'ange est donc suspendue, comme la nôtre, au bon vouloir de Dieu !

Dans la mesure où ce monde s'oppose précisément aux deux autres, il ne saurait en aucune façon être identifié au principe par rapport auquel s'ordonnent les trois mondes, ou si l'on préfère les trois niveaux de manifestation. La racine commune des trois mondes — le principe en tant que tel — n'est pas manifestée.

Ne retrouvons-nous pas là le sens de la *Tetraktys* pythagoricienne ? Corbin s'entend à la présentation d'un schéma ternaire quand bien même la tradition invite à penser l'unité transcendant ces distinctions.  $1+2+3+4=10$  : la triangulation des quatre premiers nombres reconduit à l'unité. La haute Antiquité grecque est d'ailleurs bien loin d'être la seule à penser ce principe. La tradition chinoise, au-dessus du Ciel (*Tien*), de la Terre (*Ti*) et de l'Homme (*Jen*) qui les relie, connaît encore ce qu'elle appelle le « Grand Extrême » (*Tai-ki*), en lequel ils sont indissolublement unis. Au delà même des trois états de veille (*jâgarita-sthâna*), de sommeil avec rêve (*swapna-sthâna*) et de sommeil profond (*sushupta-sthâna*), l'orthodoxie brahmanique considère encore la racine des trois (*Turîya*) ou état inconditionné<sup>9</sup>.

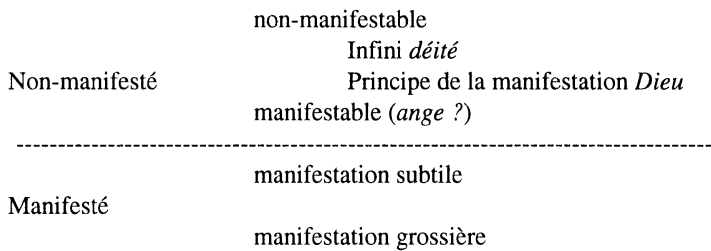
Ainsi les différents degrés de la manifestation ne peuvent s'entendre que par rapport à la non-manifestation. Ce qui n'est manifesté par aucun de ces trois modes de manifestation constitue ce sans quoi rien ne pourrait être manifesté. La non-manifestation est proprement la racine commune des trois mondes spirituel, animique et corporel. L'expression de « non-manifestation » peut assurément ici surprendre, cependant on remarquera que ce qui concerne cet ordre de réalité absolument inconditionné ne peut être énoncé que sous une forme négative. Toute affirmation directe est nécessairement une affirmation particulière et déterminée, l'affirmation de quelque chose qui exclut autre chose (comme le dit fort bien Spinoza : « *Omnis determinatio negatio est* »). Par conséquent, c'est la négation d'une détermination qui constitue une véritable affirmation. Le mot « in-fini », dont la forme est semblable, exprime la négation de toute limite, de sorte qu'il équivaut à l'affirmation totale et absolue qui comprend et enveloppe toutes les affirmations particulières, de même que la non-manifestation comprend ici la manifestation et ses différents ordres sans pouvoir aucunement lui être « opposée »<sup>10</sup>.

Mais revenons et concentrons-nous sur le statut de l'ange. Le problème n'est plus, on l'aura compris, de situer l'Imaginal entre les Formes sensibles et les Formes intelligible : le problème est de situer l'Ange entre le manifesté et le non-manifesté. Qu'est-ce à dire ? Il convient ici d'être particulièrement précis et vigilant. Le domaine du manifesté peut lui-même se subdiviser en deux : le domaine de la manifestation grossière (le somatique), le domaine de la manifestation subtile (le psychique). Cependant, l'Ange ne se laisse pas réduire à cette dernière catégorie de réalité. Au

9. « Veille, rêve, sommeil profond, et ce qui est au delà, tels sont les quatre états d'*Atmâ* ; le plus grand est le Quatrième (*Turîya*). Dans les trois premiers, *Brahma* réside avec un de ses pieds ; il a trois pieds dans le dernier. » (*Maitri Upanishad*, 7<sup>e</sup> Prapâthaka, shruti 11). — Aussi appelé *Chaturtha*, cet état est ici désigné simplement comme le « Quatrième » parce qu'il ne peut être caractérisé d'une façon quelconque : il est, répétons-le, absolument inconditionné.

10. Dans la tradition chinoise, *Tai-ki*, l'Être pur, présuppose lui-même un « autre » principe, *Wou-ki*, le Non-Être ou le Zéro métaphysique. *Wou-ki* (*Wou* = négation) ne peut entrer en relation avec quoi que ce soit. Une relation avec le relatif ou le multiple n'est possible qu'à partir de l'Être ou de l'Unité.

delà du manifesté, il convient de distinguer le non-manifesté manifestable (l'Ange des théophanies) et le non-manifesté tout court (le divin en tant que tel). Plus exactement encore, il nous faut distinguer ce qui n'est qu'occasionnellement dans un état de non-manifestation de ce qui relève nécessairement d'un état de non-manifestation, cette dernière catégorie se subdivisant elle-même en deux : d'une part, le principe de la manifestation en tant qu'il n'est jamais en lui-même manifesté (le Dieu révélé en tant que Créateur transcendant<sup>11</sup>) ; d'autre part, ce qui n'entretient plus de rapport d'aucune sorte avec la manifestation (le Dieu caché, dont Maître Eckhart a pu dire qu'il ne se savait pas *Dieu* (sous-entendu : *des créatures*) ; ce qu'Eckhart appelle encore excellemment la *déité de Dieu*<sup>12</sup>).



Il nous faut cependant encore affiner notre approche de ces catégories. N'avons-nous pas en effet énoncé une approximation qui, en toute rigueur, équivaut à une contre-vérité ? En tant que créature, l'ange relève de la manifestation : son niveau de réalité ne peut par conséquent pas être celui du « non-manifesté manifestable ». La présence de l'ange a beau ne pas toujours être manifeste pour nous, son ordre d'existence ne saurait être du domaine non créaturel de la non-manifestation. Dès lors, il nous faut mettre en évidence une autre différenciation, une autre ligne de partage significative *au sein même de la manifestation*.

La question pour le moins inattendue que nous trouvons présentement sur le chemin est en effet celle-ci : Comment la réalité d'une créature telle que l'ange peut-elle échapper à ce point à une autre créature ? Y aurait-il deux créations ? Point n'est heureusement ici besoin de compliquer l'exposé de considérations cosmogoniques : la réponse à notre question passe par la mise en évidence de ce qui en nous n'appartient pas à l'ordre de réalité de l'ange et conjointement par la mise au jour des possibilités généralement insoupçonnées qui sont susceptibles en nous d'en accomplir la visée.

Pour définir la différence spécifique entre deux ordres de possibilités que l'attitude naturelle confond faute de pouvoir les connaître, nous aurons recours à l'intuition catégoriale (intellectuelle). Celle-ci nous donne clairement et distinctement à pen-

11. Le Dieu Créateur transcendant de nos traditions religieuses ne correspond qu'au degré de ce que la tradition hindoue nomme *Ishwara* ou encore le *Brahma* « non suprême » (*Apara-Brahma*). En effet, en tant qu'il est le Créateur des créatures, Dieu entretient encore un rapport avec le relatif et ne peut, à proprement parler, être identifié à l'Absolu — niveau ultime du *Brahma* neutre et suprême (*Para-Brahma*).

12. Ce qui dans la terminologie du *De Divisione Naturae* de Scot ERIGÈNE correspond à la quatrième espèce : « ce qui n'est pas créé et ne crée pas non plus », soit la Nature Divine en ce qu'elle ne peut être dite ultimement incréée et créatrice puisque, aussi bien, étant infinie, elle ne peut rien produire qui soit hors d'elle-même.

ser ce en quoi l'universel échappe nécessairement à la saisie de l'individuel, comme elle nous donne à voir ce en quoi elle se distingue radicalement de l'intuition sensible (sensitive et vitale).

Sous l'influence des sciences dites « positives », les philosophes occidentaux modernes n'ont que trop tendance à considérer l'homme, dans son individualité plus ou moins étendue, comme constituant un tout complet en lui-même. Certes, tout être, pour être véritablement tel, doit avoir une certaine unité dont il porte le principe en lui-même. En ce sens, Leibniz a eu raison de dire : « Ce qui n'est pas vraiment *un* être n'est pas non plus vraiment un *être* » ; cependant cette adaptation de la formule scolastique « *ens et unum convertuntur* » perd chez lui sa portée métaphysique par l'attribution de l'unité absolue et complète aux « substances individuelles ». Qu'est-ce qui en nous vise l'ange ? La « substance individuelle » peut-elle opérer cette visée ? L'intuition intellectuelle ne nous a-t-elle pas conduits à reconnaître l'existence de réalités non individuées susceptibles de participer à plusieurs individus, comme les Idées platoniciennes ? La solution du problème est imminente : s'il est vrai que le semblable est connu par le semblable, seule une faculté non individuelle peut appréhender et connaître l'ordre de l'universel<sup>13</sup>.

Ainsi se définit dans une première approche la différence entre l'ordre individuel et l'ordre supra-individuel (ou universel) au sein même de la manifestation. Cependant il nous reste à désocculter ce qui n'a peut-être jamais été vu qu'à la lumière de l'intuition intellectuelle. *L'individuel renvoie nécessairement à la forme ; l'universel renvoie nécessairement à la non-forme*. L'ordre tout relatif de la manifestation doit lui-même s'appréhender comme comportant des possibilités de manifestations informelles tout autant que des possibilités de manifestations formelles, et cela sans même préjuger des possibilités de non-manifestation qui appartiennent encore à un autre ordre de l'universel (distinction de l'universel manifesté et de l'universel non-manifesté).

Le schéma suivant permet de mettre en évidence ce nouveau facteur de complexité :

	niveau strictement métaphysique	
Non-Manifestation	Non-être    0 = Infini <i>déité « non-dualité »</i>	
	-----	
	première détermination onto-théologique	
	Être            1 = Principe de la manifestation <i>Dieu</i>	
	-----	
<b>universel</b>	non formelle = supra-individuelle	<i>anges</i>
	-----	
<b>individuel</b>		
Manifestation		
		subtile
	formelle = individuelle	
		grossière

13. Nous suivrons ici Eugen Fink et non Husserl, qui semble inconditionnellement attaché à la notion d'individu. Dans la *VI<sup>e</sup> Méditation*, Fink dégage très nettement le niveau (universel) du spectateur phénoménologisant du niveau (individuel) du moi constituant.

En dépit de leur caractère quelque peu inhabituel, ces considérations ne sauraient à bon droit être interprétées comme une construction ou une élucubration toute personnelle. Loin d'être « une nuit où toutes les vaches sont noires », la pensée védân-tine distingue très explicitement, avec une rigueur que devrait en l'occurrence lui envier la philosophie occidentale moderne, *manas*, le sens interne ou faculté mentale, qui correspond à la pensée individuelle d'ordre formel (comprenant raison, mémoire et imagination), et *Buddhi* (l'intelligence), dont les attributions sont essentiellement d'ordre informel. Pour ce qui est de la visée de l'ange, seule *Buddhi* peut accéder à cet ordre de réalité qui échappera toujours à *manas*, impuissant à viser ce dont il s'agit, à savoir le degré de la manifestation non formelle. Ce à quoi permet d'accéder l'intellect est ici sans commune mesure avec les limites inhérentes à l'exercice de la raison<sup>14</sup>.

Il nous faut véritablement insister sur cette distinction fondamentale de la forme et de la non-forme, de l'ordre individuel et de l'ordre supra-individuel, au sein même de la manifestation. Les objets du monde sensible se découpent sur un horizon de non-forme ; leur forme individuelle s'enlève sur un fond relatif d'absence de perception. Nous sommes ici dans un autre ordre de phénomènes. L'ange ne se découpe pas sur ce qui, d'un moment à l'autre, peut être pris à son tour comme objet de perception sensible. Manifestation informelle, l'ange se découpe sur l'horizon du *non-manifesté*. Savoir si le Non-Être peut être pris pour horizon de l'éclaircie de l'Être est une autre question. (On comprendra qu'elle peut néanmoins être d'ores et déjà posée...)

Nous ne pouvons en effet ici songer à tirer toutes les conséquences qui dérivent de la mise au jour de ces principes. Disons simplement, et pour nous en tenir au sujet qui nous occupe, que les conditions spécifiques des états non individuels sont enfin connues pour ce qu'elles sont, ou, plus exactement, peuvent enfin cesser d'être prises pour ce qu'elles ne sont pas. Si l'ange a bien été remis par nous à la place *créaturelle* qui lui échoit, force est de reconnaître, dans un second temps, que les états dont il s'agit se révèlent incomparablement plus éloignés de l'état individuel humain qu'aucun philosophe de l'Occident moderne n'a jamais pu le concevoir. En effet, les états « angéliques » correspondant aux états supra-individuels qui constituent la manifestation informelle, on ne peut leur attribuer aucune des facultés qui sont d'ordre proprement individuel. De même qu'on ne saurait approcher l'ordre de réalité de l'ange par la raison, on ne peut donc supposer les anges doués de raison, celle-ci étant la caractéristique exclusive de l'individualité humaine. Les anges ne peuvent avoir qu'un mode d'intelligence purement intuitif. Ce n'est pas à dire, on l'aura compris, que les anges, dépourvus de raison, soient pour autant des êtres irrationnels ! Quand bien même il dépasse ce qui est compréhensible pour les facultés limitées et relatives de l'individualité humaine, le « supra-rationnel » ne cesse pas pour autant d'être pleinement intelligible en soi. Rappelons à cet égard le sens exact de la définition aristotélicienne et scolastique de l'homme comme « animal raisonnable ». Si on le définit ainsi, et si l'on regarde en même temps la raison, ou mieux la « rationalité », comme

14. Aristote lui-même, qui déclare expressément que « l'homme (en tant qu'individu) ne pense jamais sans images », c'est-à-dire sans formes, ne méconnaît point que l'intellect pur est d'ordre transcendant et a pour objet propre la connaissance des principes universels.

étant proprement ce que les logiciens du Moyen Âge appelaient une *differentia animalis*, il apparaît clairement que la présence de celle-ci ne peut constituer qu'un simple caractère distinctif de l'espèce humaine par rapport aux espèces animales. Cette différence entre le rationnel et l'irrationnel ne s'applique donc que dans le seul genre animal pour caractériser l'homme, étant bien entendu que la définition que nous venons de rappeler ne s'applique à l'homme qu'en tant qu'être individuel, c'est-à-dire en tant précisément qu'il peut être regardé comme appartenant au genre animal. De tous les êtres appartenant au domaine de la manifestation individuelle, l'homme est le seul à posséder un « mental » (*manas*), soit encore ce qui est désigné en sanscrit sous le nom *ahankâra* (« conscience du moi »).

La tendance anthropomorphique qui a souvent porté l'homme en tant qu'individu à s'exagérer sa communauté de nature avec l'ange est la source de bien des incompréhensions, de bien des ridicules. « Qui veut faire l'ange, fait la bête. » *Faire*, encore, passerait. *Vouloir faire* est rédhibitoire. Ainsi — proposition contraposée — *qui veut faire (la bête) ne risque pas de réaliser l'ange !*

Que l'ange n'appartienne pas au domaine de la manifestation individuelle, c'est un fait dont on retrouve la consignation jusque dans la tradition thomiste<sup>15</sup>. Il n'existe pas deux anges de la même espèce ; chaque ange est spécifiquement distinct de tous les autres : *chaque ange constitue à lui seul une espèce*. Cependant, l'être humain ne se limite pas à son état individuel de manifestation. L'homme contemporain a-t-il encore le souvenir de la faculté, en lui, de réalisation des états angéliques ? Se rappelle-t-il un autre état que celui qu'il revêt dans le monde sub-lunaire de la génération et de la corruption ? Prêtant à l'ange des facultés non pas simplement analogues, mais similaires ou même identiques aux siennes, l'homme a vu s'occulter l'intelligence des possibilités de réalisation d'états supra-individuels dont il est pourtant lui-même susceptible. Tout ce qui est dit théologiquement des neuf chœurs des anges peut être dit, métaphysiquement, des états supérieurs de l'être, et de l'être humain en particulier dans ses modalités supra-individuelles. Rappelons que chez Dante, comme chez les soufis, les différentes sphères planétaires et stellaires représentent symboliquement ces états supérieurs de l'être ainsi que les degrés initiatiques auxquels correspond leur réalisation<sup>16</sup>.

15. Notons que l'école thomiste s'oppose à l'école franciscaine en ce qu'elle admet la pure spiritualité de tous les esprits créés que l'on s'accorde, de part et d'autre, à qualifier d'*incorporels* (*Somme théologique*, Ia q.50 a. 1 et 2). Les franciscains, qui, à la suite de saint Bonaventure, identifient purement et simplement la matière à la puissance en tant qu'opposée à l'acte, voient, quant à eux, dans tous les esprits créés une composition de matière et d'esprit (*In II Sent.*, 3, 1, 1, 1, fund. 4um).

16. L'exacte description des neuf chœurs des anges que saint Thomas a reprise telle quelle à Denys (à qui il attribuait une autorité quasi-apostolique) est la figuration expressive de certains principes qui peuvent aider à concevoir l'étagement des ordres et la hiérarchie d'ensemble des existences créées. Nous ne pouvons entrer ici dans tous les détails d'un exposé qui concernerait le symbolisme traditionnel et l'application théorique et pratique des lois de l'analogie. Remarquons simplement que s'il est parfois possible d'*inférer* et d'*induire* un certain nombre de vérités d'ordre angéologique, et même métaphysique, à partir du domaine de la cosmologie, les structures cosmologiques ou anthropologiques ne sont précisément que l'image (réfléchie sur un certain plan) de l'Ordre métaphysique principal. La partie dépendant du tout, la structure relative au monde manifesté doit être à proprement parler *déduite* des principes universels.



## L'ANTHROPOS SPIRITUEL

Dans l'ésotérisme islamique les anges représentent certaines facultés de l'Adam originel (*Adam El Aslî*), de sorte que les anges sont à celui-ci, véritable Esprit universel (*Rûh El Wujûd*), ce que les facultés psychiques et spirituelles sont à l'organisme de l'individu humain. Reprenant certains enseignements de la Kabbale hébraïque, les soufis distinguent avec une parfaite rigueur l'Adam universel, prototype de l'Univers, et l'Adam individuel, prototype de l'espèce humaine. Entre le « grand » et le « petit » Adam, il n'en existe pas moins un rapport d'analogie. Un adage soufi déclare : « L'homme est un petit cosmos et le cosmos est comme un grand homme ».

Les références coraniques des conceptions soufies se trouvent dans les récits de la création d'Adam. De ces récits il ressort clairement que la connaissance des noms, qui est l'apanage d'Adam, revêt celui-ci d'une dignité particulière, qui l'élève au-dessus du rang des anges eux-mêmes.

Lorsque ton Seigneur dit aux anges : « Je vais établir un lieutenant sur la terre », ils dirent : « Vas-tu établir quelqu'un qui fera le mal et qui répandra le sang, tandis que nous célébrons Tes louanges en Te glorifiant et que nous proclamons Ta sainteté ? » Le Seigneur dit : « Je sais ce que vous ne savez pas. » Il apprit à Adam le nom de tous les êtres, puis Il les présenta aux anges en disant : « Faites-Moi connaître leurs noms, si vous êtes véridiques. » Ils dirent : « Gloire à Toi ! Nous ne savons rien en dehors de ce que Tu nous as enseigné ; Tu es, en vérité, Celui qui sait tout, le Sage. » Il dit : « O Adam ! Fais-leur connaître les noms de ces êtres ! » Quand Adam en eut instruit les anges, le Seigneur dit : « Ne vous ai-je pas avertis ? Je connais le mystère des cieux et de la terre, Je connais ce que vous montrez et ce que vous tenez secret. » Lorsque Nous avons dit aux anges : « Prosternez-vous devant Adam ! », ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblis qui refusa et qui s'enorgueillit : il était au nombre des incrédules (*Coran*, II, 30 et suiv.).

Les anges n'ont vu tout d'abord en Adam que sa nature extérieure et individuelle : sa tendance inhérente à commettre le mal (qui, métaphysiquement, est de l'ordre de la limitation). Mais cette nature a également une prédisposition à recevoir une connaissance, et une connaissance distinctive des formes, d'où l'enseignement des noms. De plus, le nom désigne la nature essentielle d'une chose ou d'un être, son archétype divin. Lorsque furent montrées aux anges les expressions extérieures de ces noms, à savoir les êtres manifestés, ils ne purent accéder à la connaissance de leur réalité intérieure et archétypale que par l'intermédiaire d'Adam. Par cette épreuve fut révélée aux anges la nature intérieure et spirituelle de l'Adam originel devant laquelle ils se prosternèrent, ... à l'exception d'Iblis. Le diable a pour caractéristique de nier la réalité spirituelle d'Adam ; il ne veut voir en lui que sa réalité extérieure : il méconnaît l'Homme universel et s'en tient à l'apparence argileuse de l'homme individuel.

L'homme ne saurait donc, en toute rigueur, être limité au domaine de la forme. L'être intérieur de l'homme appartient au domaine universel de la non-forme, et même, pour ce qui est du grand Adam (identifiable, on l'aura peut-être déjà compris

à ce que la théologie chrétienne désigne sous le nom de « Verbe de Dieu », il ne saurait, à proprement parler être limité au domaine de la manifestation<sup>17</sup>.

La tradition, une fois de plus unanime, illustre cette idée par un symbolisme des plus parlants. L'ensemble des possibilités formelles et celui des possibilités informelles sont ce que les différentes doctrines traditionnelles représentent analogiquement comme étant respectivement les « Eaux inférieures » et les « Eaux supérieures ». Les Eaux, d'une façon générale et au sens le plus étendu, figurent ce que nous pourrions nommer la « perfection passive », c'est-à-dire le principe universel qui, dans l'Être, se détermine comme « substance » par rapport à l'« essence » (aspect potentiel de l'Être par rapport à l'Être en tant qu'acte). La « surface des Eaux » — soit le plan de séparation des possibilités de manifestation formelle et des possibilités de manifestation informelle — marquant donc le passage de l'individuel à l'universel, il convient de considérer que le symbole bien connu de la « marche sur les Eaux » symbolise l'affranchissement par rapport au domaine de la forme, soit la libération de la condition individuelle<sup>18</sup>.

D'après de nombreux témoignages et documents issus de rituels d'initiation, l'homme qui est parvenu à l'état correspondant pour lui à la « surface des Eaux », mais qui ne s'élève pas encore au-dessus de celle-ci, se trouve comme suspendu entre deux chaos. Tout n'est alors que confusion et obscurité. C'est à ce moment que se produit l'illumination qui détermine l'organisation harmonique de ce que la tradition juive appelle *tohu et bohu*. En passant du formel à l'informel, de l'individuel à l'universel, l'être passe de la puissance à l'acte. S'opère alors, comme par le *Fiat Lux* cosmogonique, la hiérarchisation des multiples degrés de l'Être qui fera sortir, comme le dit une célèbre devise maçonnique, l'« ordre du chaos » (*Ordo ab chaos*).

## LA CHUTE DES ANGES

Mais revenons à Iblis et au sens de la révolte des mauvais anges qu'il parviendra à entraîner avec lui. L'épisode coranique que nous avons précédemment rapporté constitue une sorte de « Prologue dans le Ciel » à ce qui sera sur Terre, dans le jardin d'Éden, non plus la révolte du diable, mais la prévarication d'Adam. La chute de cet Archange suréminent qu'est Lucifer (« porteur de lumière ») est en quelque sorte l'archétype de la chute du premier homme, et avec lui du genre humain. Comprendre le sens de celle-ci suppose que soit dégagé le sens de celle-là, dont les conséquences sont déjà à l'œuvre alors que nous abordons, naïvement, le récit de la *Genèse*<sup>19</sup>...

17. Remarquons qu'après un assez long détour, et sans pouvoir malheureusement nous y attarder, nous croisons ici le thème du *Christos Angelos*, cher à Henry Corbin...

18. *Nârâyana*, qui est un des noms de *Vishnu* dans la tradition hindoue, signifie littéralement « Celui qui marche sur les Eaux ». Quant au rapprochement qui s'impose avec le récit évangélique, empressons-nous de dire que sa signification symbolique n'exclut nullement le caractère historique du fait considéré.

19. À la question de savoir si l'homme eût été placé dans le Jardin d'Éden si des anges n'avaient pas péché, Rupert de Deutz semble être le premier (au XII<sup>e</sup> siècle) à répondre par l'affirmative. Les Pères de l'Église sont au contraire unanimes pour voir dans l'homme un substitut des anges défailants.

Ayant reçu l'ordre de se prosterner devant la réalité spirituelle d'Adam, Iblis s'enorgueillit, semant ainsi le premier germe de la désobéissance et de la révolte. « Je suis meilleur que lui, dit Satan. Tu m'as créé de feu, et Tu l'as créé d'argile » (*Coran*, XXXVIII, 76). Par cet acte d'affirmation individuelle, Satan est déchu du degré spirituel qui lui était dévolu en tant qu'ange pour devenir une force psychique, animique, tendant vers une affirmation continue d'elle-même. Schématiquement, il rétrograde de l'ordre de la manifestation informelle au degré de la manifestation formelle, ou, si l'on souhaite une interprétation plus imagée, il passe de l'universel d'en haut à l'informe d'en bas, ce dernier état étant symbolisé par le serpent rampant de la *Genèse*.

Iblis ne perçoit que l'extérieur d'Adam, il ne voit que le « petit » Adam, il ne considère que l'ordre de la réalité sensible. Sa chute dans la « matière » est corollaire de l'affirmation de son *ego*, qui s'accompagne nécessairement d'une restriction du champ de sa conscience à la seule modalité de la manifestation individuelle. L'aveuglement d'Iblis ressortit de son obnubilation par rapport au pôle inférieur de la substance. Il ne voit pas l'essence d'Adam. Il oublie son Créateur. La substance ignée de l'ange lui apparaît plus noble que la substance terreuse de l'homme. Citons tout le passage coranique :

Ton Seigneur dit aux anges : « Oui, Je vais créer d'argile un être humain. Lorsque Je l'aurai harmonieusement formé, et que J'aurai insufflé en lui de Mon Esprit : tombez prosternés devant lui. » Tous les anges se prosternèrent, à l'exception d'Iblis qui s'enorgueillit et qui fut au nombre des incrédules. Dieu dit : « O Iblis ! Qui t'a empêché de te prosterner devant celui que J'ai créé de Mes deux Mains ? Est-ce de l'orgueil ? Ou bien fais-tu partie des êtres les plus élevés ? » Il dit : « Je suis meilleur que lui : Tu m'as créé de feu et Tu l'as créé d'argile » (*Coran*, XXXVIII, 71-76).

Commentant ce passage dans ses *Fusûs El Hikâm*<sup>20</sup>, Ibn'Arabî écrit : « Le fait que Dieu créa Adam avec Ses deux mains est une marque d'honneur pour celui-ci. [...] Il s'agit là de l'union en Adam des deux formes, à savoir la forme du monde et la "forme" divine, qui sont les deux Mains de Dieu. » Le littéralisme ne doit pas ici nous tromper. De même que Dieu n'a pas, à proprement parler, de « Mains », Il n'a pas, à proprement parler, de « forme » : si Adam est créé selon la formule biblique, « à l'image et à la ressemblance » du Créateur, c'est précisément parce qu'il a hérité de Celui-ci la quintessence et la synthèse de tous les attributs divins, don d'ailleurs clairement symbolisé, dans ce passage du *Coran*, par l'insufflation de l'Esprit. Embrassant la manifestation et la non-manifestation, Adam mesure en quelque sorte l'espace spirituel qui va du pôle substantiel (*El Habâ*, Hylé) au pôle essentiel (*El 'Aql El Awwâl*, l'Intellect premier). Tandis que l'ange se voit assigné une réalité éminente mais spécifique au sein de la manifestation, le « grand homme » (*El Insân El Kabîr*), directement issu des Mains de Dieu, voit sa moindre valeur substantielle largement compensée par un surcroît d'essentialité. Sa condition terreuse, garante de son « humilité », en fait le réceptacle privilégié de la Grâce de son Créateur. Que pourrait-il bien revendiquer pour lui-même celui dont la substance est la plus vile de toutes ? Cependant, comme nous l'avons vu, Adam possède une science que les anges

20. Traduction partielle par T. BURCKHARDT, *La Sagesse des prophètes*, Paris, Albin Michel, 1974<sup>2</sup>, p. 66.

eux-mêmes ne possèdent pas : la science des noms. Il la tient directement de Son Seigneur.

Ainsi nous faut-il conclure sur cet apparent paradoxe de la soumission des anges à Adam et sur leur place finalement toute relative au sein de la manifestation<sup>21</sup>. Situés à un degré incomparablement plus élevé que l'homme déchu<sup>22</sup>, ils n'en restent pas moins circonscrits à un ordre subalterne de réalité par rapport au Principe de la manifestation et, *a fortiori*, par rapport à ce qui n'entretient plus aucun lien avec le relatif : l'Absolu.

Dans le Non-Être, il n'y a plus de multiplicité, et, en toute rigueur, il n'y a pas non plus d'unité. C'est pourquoi la doctrine hindoue, pour parler de l'Infini ou du Zéro métaphysique, parle seulement, par delà dualisme et monisme, de « non-dualité » (*adwaita*). En raison de la nature toujours déjà immanente de la Transcendance, ni l'unité de l'Être, ni l'unicité de l'Existence n'excluent la multiplicité des modes de la manifestation — d'où l'indéfinité des degrés, dont nous n'avons fait, pour ainsi dire, qu'une description *structurelle*.

Encore faut-il insister sur le caractère *non rigide* de cette structure. Dans une perspective théologique, les chœurs angéliques ont précisément pour caractéristique de faire participer, selon leurs possibilités et leur réponse singulière, les êtres les plus humbles aux dons mêmes qui sont accordés aux plus élevés. S'aidant les uns les autres, tous accèdent, pour ainsi dire, ensemble, au contact avec le centre. De la sorte, la hiérarchie de la création n'est plus que l'occasion donnée à une générosité essentielle, une dynamique conférée à la charité, à l'*agapè* communiquée par Dieu à ses créatures. Les plus élevées ne peuvent rester à leur rang sans s'associer aux plus infimes, et celles-ci, à la mesure de leur fidélité aux grâces reçues, peuvent s'égaliser aux plus douées dès l'origine.

Dans le langage de la théologie abrahamique, les innombrables chœurs des anges chantent Ses louanges *pour la plus grande gloire de Dieu*.

Phénoménologiquement parlant, la constatation de la multiplicité indéfinie des ordres de réalité, loin de contredire l'affirmation de l'unité ou de s'y opposer en quelque façon, vient d'une certaine manière — mystérieuse et, nous l'espérons, non moins lumineuse — la corroborer !

21. Ajoutons, avec saint Thomas et Denys, que l'angéologie n'implique donc aucun cloisonnement qui séparerait à tout jamais les êtres inférieurs que nous sommes de la divinité. À la hiérarchie métaphysique qui distingue de multiples degrés de perfection d'essence, se superpose une hiérarchie de sainteté, selon laquelle les esprits les plus humbles par leur origine (ceux des hommes) sont susceptibles, par leur fidélité à la grâce, de combler les déficiences des rangs les plus élevés des cohortes angéliques, et même — comme c'est mystérieusement le cas de la Vierge Marie — de s'élever plus haut que ceux-ci !

22. Nous ne pouvons ici songer à traiter la question, pourtant primordiale, du changement de mission et d'opérations des cohortes angéliques après la chute d'Adam. Pour ce problème très délicat, nous n'hésitons pas à renvoyer à Martinès DE PASQUALLY, *Traité de la réintégration des êtres*, Paris, Bibliothèque Chacornac, 1899, réédité aux Éditions traditionnelles en 1974.