ANALYSES

HENRY CORBIN

Face de Dieu, face de l'homme, herméneutique et soufisme. Paris : Flammarion, coll. « Idées et recherches », 1983.

L'Homme et son Ange, Initiation et chevalerie spirituelle, avant-propos de R. Munier. Paris : Fayard, coll. « L'espace intérieur », 1983.

L'œuvre d'Henry Corbin, selon une image qui lui fut chère, est comme une harmonie pour claviers multiples.

Les ouvrages monumentaux viennent, de loin en loin, scander la recherche, en livrer les résultats synthétiques. En contrepoint, les cours à l'Ecole pratique des hautes études, soigneusement rédigés en vue d'une publication future, permettent de suivre le mouvement analytique de la pensée. Enfin viennent les traductions et les conférences.

H. Corbin excellait dans ce genre, scientifique et musical, et développait son propos au point de bâtir, en chaque conférence, un petit univers où toutes ses préoccupations se réfléchissaient.

Près de trente années de collaboration au Cercle Eranos, à Ascona (Tessin) ont ainsi permis la multiplication des perspectives, en une œuvre aussi variée que les thèmes proposés chaque année : une œuvre d'allure leibnizienne rend accessible, comme autant de singularités, l'unité de « l'Esprit angélique », de « l'ésotérique des religions du Livre » (1).

Chaque conférence doit être lue, non comme une étude particulière et sans lien avec les autres, mais comme un miroir, où se réfléchit l'une des structures isomorphes des gnoses des religions monothéistes.

Ces conférences d'Eranos furent souvent l'esquisse des livres futurs. Mais bon nombre d'entre elles ne furent pas utilisées.

Après la disparition d'H. Corbin, en octobre 1978, une tâche s'imposa : révéler progressivement au public la masse considérable des écrits dont la substance n'était pas encore passée dans les ouvrages publiés. Ainsi doivent paraître le corpus des traductions et des commentaires, ainsi que les conférences dont l'écho n'avait pas été accueilli hors de la belle collection de l'*Eranos-Jahrbuch*.

Mme Stella Corbin a déjà préparé l'édition des ouvrages suivants : *la Philosophie iranienne islamique aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles* (Paris, Buchet-

Chastel, 1981), *Temps cyclique et gnose ismaélienne* (Paris, Berg International, 1982), *le Paradoxe du monothéisme* (Paris, l'Herne, 1981), *Temple et contemplation* (Paris, Flammarion, 1980).

*
* *

Deux livres récents viennent s'ajouter à l'œuvre, deux recueils de conférences dites à Eranos, de 1949 à 1976.

Les titres indiquent un voisinage : *Face de Dieu* et *face de l'homme* se répondent comme *l'homme* et son *Ange*. La face révélée de la divinité est figure théophanique ; elle rencontre le regard de l'âme dans le monde imaginal, de sorte que la théophanie revêt un corps spirituel, qui n'est autre que le corps angélique.

Les thèmes des conférences vont, par conséquent, s'ordonner à cette idée directrice qui n'a cessé de hanter Henry Corbin depuis ses premières études sur la théologie de la Croix chez Luther (2) : la confusion entre le *Deus absconditus* et le *Deus revelatus* conduit à un drame, qui est la déchirure la plus intime des religions monothéistes, l'origine de leurs destins et de leurs conflits. Il faut d'entrée, préciser la portée de cette intention, constamment maintenue, qui donne leur sens à ces deux livres :

Il est clair que, selon H. Corbin, le fait religieux monothéiste doit s'interpréter en fonction de ce que nous nommerons une « phénoménologie de l'Un ». C'est, en effet, en rapport avec la phénoménologie de l'Esprit, dont Hegel nous a livré le parcours, que nous assistons au déploiement des moments de l'Un. La phénoménologie hégélienne met en scène le drame de l'Absolu qui doit se diviser pour se réconcilier avec lui-même ; la phénoménologie d'Henry Corbin met en scène la dramaturgie de l'Un. Il faut absolument récuser toute interprétation édifiante d'Henry Corbin, qui méconnaîtrait la signification phénoménologique du thème de l'Ange.

L'Ange est, proprement, la manifestation de l'Un hors de soi. Dans l'élément des gnoses des religions du livre, le problème essentiel est celui-ci : comment l'unité divine peut-elle être, tout à la fois, transcendante, inconnaissable, — et source des émanations, manifestée dans une multiplicité de Noms ? Il se confirme que les spiritualités, tout comme la philosophie, vivent cette contradiction, qu'elles traduisent, selon le cas, en vision ou en concept. Hegel place au cœur de son système cette contradiction entre la transcendance de l'Absolu et sa propre manifestation dans les moments de la conscience et de l'histoire. La gnose islamique tentera de dépasser cette même contradiction, mais non dans l'histoire des peuples, ou dans les figures de la conscience de soi. L'Ange, et la métahistoire où se situent les événements prophétiques, configurent le lieu spécifique où vit la contradiction entre l'Un caché et les *unités* émanées de lui (3).

Il était nécessaire à la gnose islamique de projeter la thématique de

l'Ange sur le schème néo-platonicien de l'émanation. L'Ange n'est donc pas ici la pieuse figure dont rêve l'âme désenchantée, mais il y a bien plutôt un statut *métaphysique* précis, à la manière de l'Ame du monde dans les hypostases plotiniennes. Autrement dit, l'Ange n'est une figure de salut personnel qu'à la condition impérative d'être l'un des degrés de l'émanation de la divinité hors de soi. Si le fidèle, le gnostique, se sauve lui-même dans la contemplation de l'Ange, c'est que sa contemplation est la manifestation de Dieu et le retour en soi de cette divinité émanée, en un double mouvement immédiat, où c'est Dieu qui *Se* sauve (4).

Les deux livres d'Henry Corbin éclairent ce déplacement de la question du salut. Contrairement à la tradition exotérique, où le Dieu transcendant révèle, dans la prophétie, sa Loi, où, par conséquent, Son unité n'entre point en crise, — où enfin le seul problème sérieux est celui du salut de la communauté, la tradition ésotérique de la gnose considère que le problème le plus sérieux est celui de la crise qui s'ouvre entre Dieu et Dieu, et le salut de la divinité. Pour le religieux, qui fait de la Loi, de la lettre du Livre, la médiation vers Dieu, il est impossible que ce drame entre la transcendance et la révélation prenne un sens. Dieu s'est rendu accessible à tous, il convient désormais à tous de lui obéir au mieux. La théologie s'achève, alors, en morale, ou en politique. Si par contre Dieu s'est aliéné pourrait-on dire hors de Soi dans cette part de Lui-même qui est Sa Création, il est impensable que le salut des hommes soit indépendant de la réconciliation de Dieu avec Lui-même. Dans son grand livre sur Sabbatai Tsevi, G. Scholem a bien montré que la kabbale d'Isaac Louria réussit à transférer l'exil que subit Israël au plan de la divinité elle-même (5). Le kabbaliste interprète l'exil du peuple juif comme la traduction historique de l'exil du Dieu révélé, de l'Adam primordial. Le salut d'Israël, l'événement messianique, n'est donc possible qu'à la condition d'un salut des étincelles divines tombées dans la matière, d'une remontée de ces étincelles jusque dans l'Absolu. Le gnostique ne travaille pas tant à l'accomplissement de son propre salut qu'à celui de Dieu qui en est la condition primordiale. L'exil cosmique précède l'exil terrestre. Ce n'est donc pas la Loi qui est au centre de la méditation, mais son sens caché, où se dévoile pour le gnostique le sens du drame intra-divin.

Ce n'est point hasard si nous faisons référence ici à Isaac Louria. Henry Corbin montre qu'une situation semblable se trouve dans la gnose ismaélienne, et même dans la gnose shîcite duodécimaine (6). Le thème de l'Ange permet aux Ismaéliens de transformer le monde intermédiaire de l'Ame, que les néo-platoniciens avaient introduit entre la Nature et l'Intellect. L'âme n'est plus seulement l'hypostase où les intelligibles se donnent une corporéité spirituelle. Elle n'est plus seulement cette hypostase tournée d'une part vers l'éternité, tournée vers le monde sensible d'autre part. Elle n'a plus seulement la fonction démiurgique que le *Timée* lui offrait. Le monde de l'Ame se redouble du monde imaginal, où les figures

angéliques, émanées des Intelligences, qui sont elles-mêmes la manifestation du Dieu révélé, témoignent aux yeux des hommes de l'exil de la divinité. Dans le couple, la dualitude dira Corbin, de l'homme et de l'Ange (7), le retour de ces figures vers leur principe est en jeu. Comme dans le cas d'Isaac Louria, le couple Homme-Ange est le lieu de la déchirure entre Dieu et lui-même. Il serait faux, sans doute, de parler d'une divinisation de l'homme, quoique nous trouvions cette expression significative chez un néo-platonicien chrétien comme Jean Scot Erigène (8). Mais il est certain que cette démarche apophatique de la gnose ismaélienne permet de réconcilier ces deux propositions, où s'inscrit la contradiction intra-divine : *il n'y a de divinité que Dieu* et *rien n'existe si ce n'est Dieu*.

La première de ces propositions, la profession de foi de l'Islam, exprime la transcendance du Dieu caché. La seconde signifie que hors de Dieu rien ne peut être. Or la Création, depuis les Intelligences jusqu'aux êtres naturels, est bien hors de Dieu, du moins hors du Dieu caché. Selon la lettre exotérique il faut donc que cette Création ne soit rien par elle-même, qu'elle soit un *nihil*. Pour sauver la phénoménalité des manifestations divines, il convient de sauver *ce rien*, de l'absoudre, dira H. Corbin (9). La gnose ismaélienne déploie une dramaturgie où ces *riens* que *sont* les créatures s'élèvent à l'être, que symbolise leur Ange. L'Ange, à son tour, peut ainsi amorcer sa propre remontée, et l'ensemble des théophanies fait retour. Ce retour est mouvement symétrique à la descente, qui, de l'Un caché fit émaner, vers toujours plus d'obscurité, la Lumière divine.

Cette grandiose dramaturgie permet de comprendre le sens du conflit entre les traditions littéralistes et les traditions herméneutiques et spirituelles. Selon H. Corbin, l'enjeu n'est autre que la compréhension, par la religion monothéiste, de son propre statut. Si triomphe la voie exotérique, le sens caché du Livre sera perdu, et, comme la gnose ismaélienne l'affirme, le salut du Dieu révélé sera retardé (10). Si par contre se révèlent ces dualitudes de l'Ange et de l'Homme, la remontée des étincelles divines sera accélérée, l'Ange de l'humanité retrouvera son rang et l'ordre de la Création sera rétabli. Si l'on comprend bien Henry Corbin, l'enjeu n'est autre que le sens même du fait religieux. Ce n'est pas pousser trop loin, croyons-nous, l'interprétation de ses livres, que d'affirmer ceci : le littéralisme n'est pas seulement une perspective pauvre, sans invention, sur le Livre et sur la Création. C'est le refus actif de percevoir la division dont souffre la divinité, et de coopérer à sa rédemption. La critique du littéralisme, dans l'admirable traité ismaélien que commente en détail Henry Corbin, dans *l'Homme et son Ange*, est tout à fait radicale (11). Le disciple ismaélien, qui vient de découvrir la signification cachée du Livre saint, voit dans l'attitude des littéralistes la négation de la Révélation. Nul doute que les textes que nous fait découvrir ici H. Corbin ne paraissent proprement scandaleux à l'Islam officiel. Ici, aucun compromis n'est possible,

entre l'attitude littéraliste et l'attitude herméneutique de l'Ismaélisme. H. Corbin souligne le courage, l'intrépidité même, de l'auteur inconnu du texte qu'il édite. Soulignons quant à nous l'intrépidité du philosophe, qui, aujourd'hui, va à contre-courant des affirmations dominantes, qui ne craint pas de bouleverser la rassurante image que nous nous sommes faite de l'Islam. Ce n'est pas trop d'affirmer qu'en un temps où l'Islam légalitaire connaît un destin tragique, l'œuvre d'Henry Corbin, en *inventant*, c'est-à-dire en *exhumant* la tradition gnostique et illuminative, sauve, en Occident et en Orient, l'image et l'essence même du fait religieux islamique.

I — Le thème de la métahistoire

Nous avons choisi de dégager trois thèmes principaux, que les autres livres d'Henry Corbin ont, certes, largement étudiés, — mais qui trouvent dans les deux derniers livres un déploiement nouveau. Le premier d'entre eux n'est autre que celui de la *hiérohistoire*, ou encore de la *métahistoire*. Henry Corbin le déduit de l'analyse qu'il consacre à l'herméneutique spirituelle, au *ta'wîl*. Nous lisons, dans *Face de Dieu...*, une longue conférence consacrée pleinement à la nature et à la fonction de l'exégèse mystique (12). Deux thèses capitales s'y démontrent.

D'une part la gnose ismaélienne, comme la théosophie de Swedenborg, se caractérise par une pratique exégétique du Livre saint qui vise, non pas le sens littéral, moral, allégorique, historique, mais le sens symbolique. Rappelons la distinction décisive entre allégorie et symbole : L'interprétation des symboles, chez l'ismaélien Qâdî No'mân, comme chez le théosophe suédois, conduit à la découverte de la hiérohistoire, et cette « histoire dans le Ciel » révèle, à son tour, le drame interne à la divinité, d'où est issu le drame propre à l'humanité. L'allégorie ne conduit qu'à une signification abstraite.

C'est ainsi que l'interprétation ne révèle pas seulement *un sens caché*, mais *des* mondes cachés. Les mondes spirituels sont le lieu où des événements structurent une histoire, une temporalité cyclique, non moins historique que « l'histoire au sens courant du mot ».

Il faut donc s'attacher maintenant à comprendre pourquoi Henry Corbin a privilégié, dans l'herméneutique spirituelle, le thème de cette métahistoire. Mais avant cela, disons la deuxième des thèses qu'elle soutient : c'est dans la métahistoire que se justifie la possibilité d'une étude comparée des gnoses et des spiritualités.

Le concept de métahistoire reconduit certes à celui d'*historialité*, mis à jour par Martin Heidegger dans l'analytique du *Dasein*. Mais il est clair que l'historialité reçoit à son tour un sens tout à fait neuf dans l'exégèse de la métahistoire. Certains ont cru bon d'affirmer que H. Corbin projetait un

concept heideggerien dans la métaphysique du shî'isme. D'autres, au contraire, ont cru qu'une distorsion, dans la lecture de Heidegger, avait pour cause l'intérêt porté à cette même métaphysique. Ces deux jugements se fondent sur la même méconnaissance. Il ne s'agit pas, en effet, d'exporter l'historialité heideggerienne en Iran, ou d'importer la hiérohistoire dans la métaphysique allemande. Henry Corbin a décrit la façon dont, dans le même mouvement, il avait compris l'analytique de Heidegger, du moins celle du *premier* Heidegger, et la philosophie illuminative de Sohravardî (13). Il ne s'agit pas d'importations mais d'*interprétation*. Pour le comprendre, il est bon de revenir aux raisons qu'a eues Henry Corbin, forgeant le terme anglais d'historial, de traduire *Dasein* par *réalité-humaine*.

La question de savoir si « réalité-humaine » est une bonne ou une mauvaise traduction de l'allemand *Dasein* a été posée. Nous voulons montrer que cette question n'a pas grand sens, mais qu'elle en obscurcit une autre, et que cette autre question, celle de savoir ce que signifie « réalité-humaine » chez Henry Corbin, nous conduira vers une élucidation du concept de la métahistoire.

Dans sa lettre à Jean Beaufret du 23 novembre 1945, Heidegger prend position pour « être le-là », ce qui semble condamner « réalité-humaine » (14). Mais dans le « prologue de l'auteur » au recueil des cinq traductions d'Henry Corbin, Heidegger, avant de rendre hommage au « travail plein d'abnégation » du traducteur, écrivait : *Par la traduction, le travail de la pensée se trouve transposé dans l'esprit d'une autre langue, et subit ainsi une transformation inévitable. Mais cette transformation peut devenir féconde, car elle fait apparaître en une lumière nouvelle la position fondamentale de la question* (15).

La traduction n'est donc pas simplement la découverte d'une expression préexistante, dans le lexique de la langue où elle a lieu. Elle est plutôt la production, la transposition selon l'esprit d'une langue, d'une signification, pour laquelle le traducteur cherche un *homologue*. La langue est le lieu du dévoilement du sens. Mais il n'y a pas de langue universelle et il convient, autant que la différence des langues le permet, d'opérer un dévoilement qui éclairera cette signification qui n'est accessible, originellement, qu'en la langue qui s'est destinée d'abord au dévoilement de son origine. L'allemand est langue du concept. Le français doit, par conséquent, trouver dans sa propre existence, les ressources, ignorées jusque-là, qui rendront possible la recherche métaphysique dont la terre d'origine est terre étrangère. Il en va ainsi de toutes les langues de la métaphysique, et non pas seulement de l'allemand.

La traduction n'est possible que si *l'esprit* du français est apte à susciter une structure logique, qui *recommence* le dévoilement que l'allemand a entrepris. Traduction veut donc dire répétition d'un sens, mais une répétition *différentielle*. Ces considérations deviendront, chez H. Corbin,

une métaphysique de la traduction : la révélation des *formes* de la vérité, selon les structures linguistiques diverses ; des formes qui sont principes d'unité dans la différence de leurs manifestations. Idéal d'une circulation de la *parole* entre les langues des religions et des philosophies, rêve — non d'une caractéristique universelle, — mais d'un lexique universel, dont Henry Corbin appela expressément la constitution (16). La parfaite compréhension mutuelle entre les spiritualités et les philosophies exige, en effet, un dictionnaire, où l'esprit des langues latine, greque, arabe, persane, hébraïque, syriaque, allemande, soit mis en *correspondance*. Heidegger était l'héritier, sur ce point, de l'herméneutique de Hamann et de Herder, et la grandeur d'Henry Corbin fut de remonter à cette origine : « parler, c'est traduire » (17), il n'est donc pas de sens préalable à la traduction, car traduire, c'est *parler à nouveau*, c'est trans-poser ce qui toujours-déjà est une trans-position, une *hermeneia* des significations. Pas plus qu'une nature, il n'est de sens avant le langage.

« Réalité-humaine » ne doit donc pas être jugée par la traduction « être le-là » ou « être-là ». Entre les traductions s'annonce l'opposition des philosophies de la langue. Mieux : de deux perspectives sur l'esprit de la langue allemande, et sur la destination de la pensée de Heidegger dans le public français. Mais la question subsiste : pourquoi Heidegger a-t-il avalisé en 1945 une traduction, après en avoir approuvé une autre en 1937 ?

Si nous renonçons à répondre par des considérations futiles, il nous faut prendre en compte l'histoire. L'histoire interne de la pensées de Heidegger. Mais également, l'histoire qui retentit dans cette pensée, sans la déterminer, mais en la provoquant : l'histoire de la langue allemande.

La traduction d'Henry Corbin était bien en harmonie avec la tonalité des textes qu'elle présentait aux lecteurs français. Heidegger ne s'y est pas trompé : il convenait alors d'ouvrir, en France, la possibilité d'une méditation sur le fondement de la liberté humaine, dans un tout autre horizon que celui de Descartes. Il était urgent de découvrir la tradition qui, de Luther à Dilthey, en passant par Schelling, ou Schleiermacher, dessinait une problématique dont la France ignorait encore tout, jusqu'à ce que B. Groethuysen et H. Corbin la dévoilent. C'est pourquoi, tout comme l'interrogation sur l'être est centrée sur l'analytique du *Dasein*, la traduction est centrée, en une orientation cohérente et réfléchie, sur le destin de la *réalité-humaine*. Est-il absurde de songer que cette insistance correspondait, alors, à un questionnement qui dépassait de loin le simple destin de la pensée de Heidegger ? Qu'était en question, aussi bien, le destin de la pensée de Marx ? Que la philosophie tentait, face à l'effondrement de la raison européenne, de rénover l'idée de liberté, pour laquelle le kantisme semblait ne plus suffire ? Doit-on oublier enfin que cette époque fut celle où théologie et philosophie tentèrent de penser leurs problèmes communs, et de penser ensemble la crise qui sévissait ? Autant de considérations

utiles si l'on veut comprendre la résonance dramatique de la « réalité-humaine ».

En 1945 la destination des traductions a changé, parce que l'orientation de la pensée de Heidegger a elle-même changé (19). Elle n'est plus centrée sur l'analytique du *Dasein* compris comme réalité-humaine, mais sur la question du dévoilement de l'Etre de l'étant. Cette question hante déjà le « premier Heidegger », mais la question de la liberté, telle qu'elle apparaît dans *Etre et Temps*, ou dans le livre sur Kant, sera profondément remaniée, et toute apparente confusion avec des motifs anthropologiques désormais soigneusement évitée. La question de l'être de l'homme, fût-elle transcendantale, n'est plus au centre de l'intérêt de la pensée, si elle y fut jamais. Entre le *Dasein* de 1937 et celui de 1945, l'Allemagne, terre du concept, s'est effondrée. Le rêve philosophique de susciter un sursaut métaphysique et historique s'est révélé rêve de sang (20). L'ontologie de l'être pour la mort s'est vérifiée de telle sorte qu'elle doive être surmontée par une ontologie plus radicale, et la constitution d'une nouvelle problématique du nihilisme. Il est artificiel de croire en une vérité éternelle du sens de l'œuvre et de ses traductions. Par contre le cheminement historique est, quant à lui, porteur ici de dévoilement philosophique.

Examinons maintenant comment, de « réalité-humaine », Henry Corbin a pu rejoindre une tout autre perspective. Il n'avait pas à suivre Heidegger, dans la réforme profonde que celui-ci entreprit dans l'après-guerre, pour la raison qu'il avait commencé, pour son propre compte, un cheminement déjà différent. S'affrontant à l'horizon de l'être-pour-la-mort, il avait recherché, chez les *Orientaux*, une analytique de la réalité-humaine, qui lui permît de le dépasser : il cherchait un horizon qui fût celui de l'être pour *l'au-delà-de-la-mort*. Or cet horizon n'est autre que celui de l'existence-humaine, telle que la gnose des religions du Livre, plus spécialement la gnose islamique, lui révéla. Si l'historialité fondatrice de l'histoire du nihilisme devait sombrer avec l'histoire qu'elle avait fondée, Henry Corbin allait tenter de dévoiler ensemble *une autre histoire* et un autre fondement historial. Grossièrement parlant, nous dirons que la même question, celle de la crise sanglante de l'Occident, a trouvé chez Henry Corbin et chez Heidegger deux réponses différentes, à partir de la méditation sur la réalité-humaine : si, parlant allemand, saisi dans l'allemand d'une Allemagne nazie, Heidegger a dû opérer une refonte philosophique, où il dut abandonner toute anthropologie métaphysique, Henry Corbin, qui, dans l'avant-guerre, avait déjà pressenti les dangers courus, écrivant en français, protégé contre la liberté héroïque par son invincible fidélité à la *personne-humaine*, s'engagea au contraire toujours plus avant dans la quête d'une anthropologie fondamentale. Cette anthropologie mystique ne devait certes plus rien à la conception *occidentale* de l'être. De la réalité-humaine, l'on était passé à la perspective platonicienne-orientale de la réalité-angélique. Mais cette évasion platonicienne était

l'autre réponse à cette même crise, dont les années 1937-1945 furent la tragique manifestation.

Ajoutons qu'en 1937, par réalité-humaine, H. Corbin ne proposait pas d'entendre l'homme en situation dans le monde, au sens de l'existentialisme sartrien. Ce fut par une grave incompréhension que le génie propre de Sartre tira, dans le sens qui fut le sien, la philosophie de l'existence que le recueil de Corbin avait annoncé au public français. Déjà, Henry Corbin comprenait par existence non le devenir historique de l'*humanitas* de *l'homo humanus*, mais son fondement existential. Brièvement, disons que l'ontologie des *Orientaux* fut accueillie par lui, parce qu'elle lui offrit une temporalisation de l'être de l'étant, où fonder la singularité inaliénable de la personne-humaine. Le débat, pour lui, fut celui de la temporalité, c'est-à-dire celui de la finitude, débat dont les conditions, en Occident étaient posées par la *Critique du jugement* et *Etre et Temps*. Réalité-humaine n'avait donc de sens pour lui que dans ce débat entre la téléologie kantienne et l'analytique de Heidegger. Dans son avant-propos à la traduction de 1937, Henry Corbin écrivit : *Il faudra pourtant ne jamais perdre de vue que ce terme composé ne désigne pas une* réalité *qui serait d'abord* posée, *puis recevrait le prédicat « humaine » ; non, il désigne un tout initialement homogène, spécifiquement distinct de « réalité » tout court ou de toute réalité différemment constituée* (20). De même la métahistoire, où se déploie, en gnose islamique, la réalité-angélique, ne sera pas une histoire posée antérieurement à la révélation de l'Ange. Henry Corbin, en passant aux horizons multiples de la temporalité *orientale*, a voulu trouver la solution au problème métaphysique de la finitude de l'histoire ; c'est dire qu'il a tenté de contourner, autrement que Heidegger, les totalités posées par la philosophie allemande de l'histoire.

Que le thème de la métahistoire soit lié à une conception de l'herméneutique, tout comme l'intérêt pour le fondement historial de la réalité-humaine, une note de *l'Homme et son Ange* en porte témoignage : ... *la phrase que nous avons traduite par « le signe qui marque l'acte de trouver est la douceur que l'on goûte dans ce que l'on trouve » pourrait être traduite aussi : « le signe (ou l'indice) de l'acte d'*être *est la douceur goûtée dans l'*étant (21). Henry Corbin commente alors un passage du récit d'initiation ismaélien, qui, au cœur de la démarche herméneutique, conduit à la claire perception de ce qu'est la quête du vrai.

La marque, dit l'auteur ismaélien, de l'évidence est la joie, le plaisir de l'âme ayant regagné sa vraie patrie. Mais la racine arabe *w-j-d*, qui porte la signification de « trouver » est aussi la racine la plus fréquente dans le vocabulaire technique de l'être. H. Corbin montre qu'il y a équivalence entre la jouissance, dans l'achèvement de la quête spirituelle, et le lien qui unit l'être et l'étant. Le plaisir est ce qui, dans l'étant, ouvre l'éclaircie de l'être. Ainsi, ce n'est plus dans l'angoisse, — dans la détresse, où se dévoile la pauvreté existentiale de l'existant, — mais dans ce plaisir, dans

cette harmonie des degrés de l'être, que se situe la quête du sens. L'historial de la métahistoire se dévoile dans cette jubilation de l'âme dont Platon fait le signe du salut, et de la découverte de l'être infini, stable, véridique. C'est en lui que retentit l'appel de l'être.

Le concept de la métahistoire s'en trouve élucidé : elle est la transparition de l'être de l'étant, dans la beauté suprasensible, dans la face illuminée de l'étant. Elle symbolise avec l'étant comme avec sa manifestation, mais elle fonde transcendantalement l'étant, elle en autorise l'exister sans se confondre avec lui. Si elle transparaît dans la beauté, dans les signes de l'éternité, c'est qu'elle est, elle-même, manifestation, — non du « divin », mais de *la* divinité, dans les hiérarchies intelligibles. A la thématique du *Dasein* heideggerien, est venue se substituer la thématique néo-platonicienne des hiérarchies, qui, depuis l'Un *au-delà de l'étant* jusqu'à la Nature, construisent l'être de l'étant, comme autant de degrés d'une émanation.

L'on comprend donc pourquoi l'herméneutique spirituelle a, chez Henry Corbin, le double sens que nous disions : elle fait retour sur elle-même, de sorte que ses deux boucles se rejoignent. Il s'agit, d'abord, de l'exégèse de l'âme du gnostique par l'âme elle-même, de la réminiscence de sa réalité-angélique grâce à l'élucidation de son lieu, de son *là* propre, dans les univers spirituels. C'est donc la compréhension du sens de l'être de l'étant, comme du sens du Livre, car le Livre et l'étant sont eux-mêmes en correspondance dans la totalité de la Création. La lettre du Livre est la Création même.

Mais il s'agit aussi du substrat de l'herméneutique comparée. Rien certes, dans leur position historique respective ne permet de lier le penseur ismaélien (ob. 363/974) et le théosophe suédois du XVIII[e] siècle. Il n'est pas possible d'établir entre eux les réseaux d'une même *épistémè*, ou la communauté des positions de classe. L'herméneutique spirituelle comparée a pour objet ce fait incontournable, pour lequel le travail de l'historien n'a point encore de concept : la correspondance, l'homologie structurale des formes transcendantales, des intentions de signification. Pour comprendre cette correspondance il faut supposer, dit Henry Corbin, un autre niveau que l'histoire « au sens courant du mot », puisque entre les formes se dessine un rapport plus puissant que les séparations historiques. Ici le sujet connaissant et l'objet connu se rejoignent. L'inspiration heideggerienne se trouve relevée par une phénoménologie d'inspiration platonicienne.

II — Le thème de l'angélologie

L'angélologie tient dans l'œuvre d'Henry Corbin une place éminente. Dans la hiérarchie des mondes spirituels, le monde de l'Ange est ce

monde de l'imagination active, où ont lieu les événements prophétiques, les manifestations singulières de la divinité, les visions. L'Ange est la manifestation imaginale de la divinité révélée. Dans le dernier livre paru, nous retrouvons ce thème, déployé dans le premier essai : *le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*. Henry Corbin y commente le *Récit de l'exil occidental* de Sohravardî, dont il a, par ailleurs, assuré l'édition et la traduction (22). Il écrit : *La personne de l'Ange est le « lieu » de la surexistence célestielle du mystique* (23). C'est pourquoi l'union mystique du fidèle avec l'Ange « se précise comme une réunion de l'âme à *son* Ange ». Dans cette quête, c'est bien l'Unique (le Dieu-Un) qui est visé. L'amour de l'Ange n'est en rien une idolâtrie qui éloignerait le mystique de cette unité de l'Unique. Bien au contraire l'Ange manifeste « l'unité archétypique, unifique, qui "monadise" tous les "uniques" » (24). Henry Corbin démontre que la mystique angélologique transforme le monothéisme abstrait en ce qu'il nomme un kathénothéisme. L'Unité divine se révèle à *chaque* regard qui la contemple selon la figure angélique qui lui correspond.

Ainsi l'angélologie est-elle une méditation sur le sens du monothéisme. Dans cet essai, Henry Corbin, plus peut-être qu'il ne le fit ailleurs, pose la question qui surgit nécessairement, lorsque nous tentons de comprendre ce qu'est le face à face de l'homme et de l'Ange : *une ontologie où l'individuation consomme non pas les solitudes de l'Unique, mais chaque fois le mystère de l'Unique qui est Deux, du Deux qui est Unique* (25). Il serait inexact de dire que l'Ange a pour fonction de sauver l'âme de sa solitude. Bien au contraire, il n'existe pas, ici bas, d'âme à proprement parler solitaire, que son Ange viendrait sauver. Car l'âme, si du moins elle n'est pas obscurcie, se reconnaît comme le double de l'Ange, dans une dualitude qui les fonde tous deux. L'Ange se sauve dans l'âme de leur *commune solitude*. Quel sens peut avoir ce *Deux* qui surgit au fond de l'Unique, et en quoi cette dualitude ne met-elle pas en cause l'unicité divine ? Ce problème est posé, par Henry Corbin, à propos d'un thème central de la théosophie de Sohravardî, le thème de la Nature Parfaite. Celle-ci est le « Moi supérieur », qui ne se distingue pas de l'Ange. Aussi bien l'âme est-elle, dans son essence, le lieu de la dualité entre la Nature Parfaite, l'Ange, et son reflet qui en célèbre la théurgie. Le culte spirituel que Sohravardî voue à la Nature Parfaite s'homologue, selon Corbin, à ces invocations à Hermès dont les Sabéens de Harrân avaient coutume, ou encore à ce que nous retrouvons dans le texte alchimique fameux connu en Occident sous le titre de *Picatrix* (26). Henry Corbin rappelle que la Nature Parfaite, dans sa structure formelle, se retrouve dans la tradition mazdéenne et manichéenne. Il en déduit qu'on peut « distinguer deux types dans le mode de présence que détermine <la> descente sur terre <de l'âme> : il y a un type, disons platonicien, d'incarnation de l'âme descendant toute sur terre après un choix préexistentiel. Et il y a un type de

descente de l'âme, disons gnostico-iranien, tel que cette descente résulte du dédoublement, de la déchirure d'un tout primordial » (27).

En effet l'Ange est la face lumineuse de l'âme, tandis que l'âme est la face ténébreuse de l'Ange. Entre ces deux pôles de la dualitude, l'échange consiste en une hiérogamie, que l'alchimie interpréta comme une transmutation. L'opposition entre le type platonicien et le type gnostico-iranien est-elle jamais aussi nette ? Henry Corbin pense ici au platonisme du *Phèdre*, et au mythe de l'attelage ailé. Mais il faut reconnaître que Platon, comme plus tard Sohravardî, affirme la dualitude interne de l'âme. Elle est attestée par la description symbolique des deux chevaux qui tirent en des sens différents. Chez Platon, nous avons ces *deux* théories de l'âme : celle de la descente et de la chute de l'âme dans le corps, et celle d'une âme bipolaire. Le salut pour l'âme n'est pas seulement l'évasion hors du corps, elle est aussi la reconquête d'elle-même, la remontée vers sa patrie céleste. Mais il est vrai qu'il faudra attendre le néo-platonisme tardif, d'un Proclos, par exemple, pour que cette reconquête du Soi véritable de l'âme soit considérée comme une *théurgie*, comme un culte intérieur (28). Le plus important, dans cette typologie, est, pour Henry Corbin, de montrer les similitudes profondes qui font se rejoindre sur un même continent l'hermétisme, le néo-platonisme, l'alchimie spirituelle, et enfin la gnose islamique.

III — Le thème de l'initiation

Dans le recueil *l'Homme et son Ange*, l'un des essais les plus remarquables d'Henry Corbin est enfin réédité. Il s'agit du commentaire d'un traité tout à fait étonnant d'initiation ismaélienne, le *Livre du Sage et du disciple*, qui date du IV/X^{e} siècle. Ce texte met en scène, d'une façon presque théâtrale, l'initiation, par un *dâ'î* ismaélien, d'un néophyte qui, à son tour, devient un maître. L'intérêt de ce texte est capital, tant sont rares les témoignages directs sur l'initiation ésotérique, dans l'ismaélisme comme, d'ailleurs, en d'autres courants persécutés.

Les deux *Leitmotive* du livre sont la résurrection des morts et l'éthique du dépôt confié. Il s'agit de la résurrection authentique, c'est-à-dire de la victoire remportée sur la mort spirituelle, l'éveil à l'ésotérique *(bâtin)* de la Révélation. Cet éveil de l'âme exige une conversion qui la détourne, tout ensemble, de l'approche littérale du livre et des phénomènes naturels visibles.

Il n'est pas possible de résumer brièvement cet admirable récit d'initiation. Nous voudrions seulement mettre l'accent sur la distinction, pointée par l'auteur, entre l'initiation spirituelle authentique et ses contrefaçons. La fausse initiation se reconnaît à ce que le maître se présente au disciple comme un « sujet-supposé-savoir ». Autrement dit, il possède la vérité que

l'autre ignore, et la transmission initiatique de l'ésotérique consiste en un acte de maîtrise sans appel. Le maître qui nous est présenté par le récit ismaélien montre qu'un tel sujet-supposé-savoir reconduit le même conformisme *(taqlid)* que la religion exotérique. La vérité du sens caché n'est pas une vérité de même nature que celle du savoir exotérique. La maîtrise de cette vérité n'est pas un *savoir*, n'est pas un *autre* savoir, c'est un *non-savoir*. Il s'agit donc pour le maître de transmettre, avec toute l'autorité que le disciple lui reconnaît, un savoir dont le contenu est ce réel qui défie toute autorité : *C'est pourquoi son ignorance est d'ores et déjà connaissance, parce qu'elle lui révèle son dénuement, et ce dénuement est son angoisse, et c'est cette angoisse qui contraint l'homme à chercher le vaste espace, le grand large de la hauteur* (si'at al-'olow), *et c'est cela la Connaissance, la gnose, parce que la Connaissance est vastitude* (29).

Le maître authentique est celui qui met son disciple en position du subvertir la figure du sujet-supposé-savoir, celle-là même à laquelle il adressait sa demande d'amour. Henry Corbin se réfère, comme rarement il lui est arrivé de le faire, à la situation analytique : *Sâlih est vraiment un maître ismaélien en psychologie. En termes de psychothérapeutique moderne, nous dirions qu'il ne veut absolument pas qu'Abû Mâlik forme sur lui des « projections », un « transfert ». Il discerne fort bien qu'Abû Mâlik n'a pas encore le véritable esprit de la recherche, de la Quête* (30).

Le disciple demande au maître la vérité, mais cette demande est l'occultation de son désir, d'un désir dont il ne sait encore rien, qui n'est pas désir du savoir, mais du non-savoir. En effet ce que désire le sujet c'est le désir de l'Autre, le désir de Dieu. Ce désir il ne peut l'éprouver que comme un vide, comme l'évanouissement de sa réalité exotérique. Il lui faut parvenir au point où il nommera son désir dans la figure de l'Imâm, manifestation du désir de l'Autre. Par conséquent le maître doit « briser » la demande de savoir, pour que le disciple apprenne à lui substituer le désir de la vérité. Voilà pourquoi Henry Corbin, en comparant l'attitude du maître avec celle de l'analyste qui brise le contre-transfert, nous conduit sur la voie d'une théorie absolument nouvelle de l'initiation gnostique.

C'est en parfait accord avec cette page à nos yeux fondatrice, que nous avons pu user ici de concepts lacaniens. On pressent, au-delà des oppositions d'écoles et des querelles d'épigones, quelles richesses non encore explorées la théorie de la religion nous offre chez Henry Corbin.

Christian JAMBET

(1) Cf. l'exposé, par Henry Corbin, de son intention de constituer une phénoménologie de l'Esprit angélique, in *le Paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981, p. 67 sq.

(2) Ecole pratique des hautes études, section des sciences religieuses, *Annuaire*, 1939-1940, pp. 89-102, « Recherches sur l'herméneutique luthérienne ».

(3) *L'Homme et son Ange*, p. 42. Cf. index s.v. *kathénothéisme*.

(4) Cf. *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, 1982.

(5) Gershom Scholem, *Sabbataï Tsevi, le messie mystique*, Verdier éd., 1983, p. 44 sq.

(6) « L'élément dramatique commun aux cosmogonies gnostiques des religions du Livre », *Cahiers de l'université Saint-Jean de Jérusalem*, 5, 1979.

(7) *L'Homme et son Ange*, pp. 51, 60 et index v.s. *dualitude*.

(8) Jean Scot Erigène, *De divisione naturae*, Livre V, P.L., t. 122, col. 876 b : *Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihit erit nisi solus Deus*.

(9) *Face de Dieu, face de l'homme*, index s.v. *absolu*.

(10) C'est encore un thème voisin de la conception lourianiste de l'herméneutique.

(11) *L'Homme et son Ange*, p. 172 sq.

(12) « Herméneutique spirituelle comparée (1. Swedenborg — 2. Gnose ismaélienne) », *Face de Dieu, face de l'homme*, p. 41 ss.

(13) « De Heidegger à Sohravardî », *l'Herne : Henry Corbin*, Paris, 1981.

(14) Cité in Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 183 sq. (trad. R. Munier).

(15) *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, 1938, p. 8.

(16) Ce projet d'un lexique latin-grec-arabe-persan, Henry Corbin l'avait lui-même exprimé, dans ses cours. Les index de ses livres, auxquels il apportait tant de soin, étaient, dans son esprit, une première approche de cet instrument linguistique dont il rêvait.

(17) Hamann, « Aesthetica in Nuce », in *l'Herne : Henry Corbin*.

(18) Cf. J.-P. Faye, « Heidegger en France », *Raison Présente*, 4e trim. 83.

(19. J.-P. Faye, *op. cit.*, p. 92 sq.

(20) *Qu'est-ce que la métaphysique ?, op. cit.*, p. 13.

(21) *L'Homme et son Ange*, p. 137, n. 1.

(22) Sohravardî, *Œuvres philosophiques et mystiques*, t. II, Bibliothèque iranienne n.s. 2, Téhéran/Paris, 1977 ; *l'Archange empourpré*, Paris, 1976.

(23) *L'Homme et son Ange*, p. 41.

(24) *Ibid.*, p. 42.

(25) *Ibid.*, p. 42.

(26) *Ibid.*, p. 51 sq.

(27) *Ibid.*, p. 60.

(28) Cf. J. Trouillard, « Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclos », *Revue philosophique*, oct.-déc. 1973, pp. 439-452.

(29) *L'Homme et son Ange*, p. 165. Ce savoir, qui est non-savoir, est désigné : c'est *dire l'indicible*. Ce thème est lié à celui de la nomination de Dieu, en Ses Noms « investis dans des sujets qui seront respectivement les dénommés de ces Noms » (p. 143).

(30) *Ibid.*, p. 166.