



Orient et Occident : Ibn 'Arabi et Kierkegaard

Author(s): Muhammad Hasan Askari, André Guimbretière and Jean Wahl

Source: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1963), pp. 1-24

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40900727>

Accessed: 26-02-2016 01:41 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Métaphysique et de Morale*.

<http://www.jstor.org>

Revue de *Métaphysique* et de *Morale*

Orient et Occident : Ibn 'Arabi et Kierkegaard

L'humanité entière est une depuis toujours et restera toujours une ; c'est pourquoi il n'y a pas de différence entre l'Orient et l'Occident.

La science a effacé toutes les distances et a fait de l'humanité une grande famille unique ; c'est pourquoi il est absurde de chercher à découvrir une différence quelconque entre l'Orient et l'Occident.

A notre avis, ces deux pensées sont devenues tellement courantes que même les personnes qui tiennent à la spiritualité orientale en reconnaissent le bien-fondé. C'est ainsi que Shaikh Sa'dî a pu dire : « Les enfants d'Adam sont membres d'une même famille », voulant ainsi exprimer que l'esprit se trouve chez tous les hommes et que par cela même l'humanité est une. Par contre, les deux pensées énoncées plus haut traduisent tout simplement pour nous le fait que tous les hommes possèdent deux mains et deux pieds et qu'ils éprouvent tous la sensation de la faim, ce qui permet de dire que l'humanité est une.

Cette conception de la fraternité humaine nous est venue de l'Occident et nous devons le remercier de nous avoir expliqué cette trouvaille. Mais notre propos n'est que de littérature et nous nous tournerons donc vers les écrivains. Si nous laissons de côté pour un instant des hommes tels que Pound, Joyce, Lawrence, il nous semble que « Les Nourritures Terrestres » d'André Gide est l'ouvrage qui eut certainement l'influence la plus considérable sur ce que la littérature occidentale produisit de meilleur au cours de la première moitié du xx^e siècle. Ce livre qui a fourni l'aliment intellectuel à trois ou quatre générations d'écrivains occidentaux débute par ce conseil qu'il faut quitter son pays, abandonner ses

1

idées, délaissier le livre qu'on est en train de lire, et, si l'on n'a aucun désir, au moins sortir de sa chambre. C'est parce que les Occidentaux nous expliquent toujours des merveilles que nous nous tournons vers le modèle qu'ils nous proposent en le critiquant. Or, nous sommes déjà restés très longtemps enfermés dans la chambre de l'Occident. Sortons-en donc maintenant pour nous promener dans la chambre de l'Orient et entreprendre, suivant l'expression des maîtres occidentaux, la quête d'une nouvelle vérité. Nous y trouverons notre récompense.

Mais l'on sait que dans cette chambre de l'Orient se tient caché un mauvais génie. Si l'on y avait jeté un coup d'œil furtif, il y a quelques instants, on se serait aperçu que notre maître occidental avait reculé d'épouvante devant le spectacle qu'elle lui présentait. C'est aux environs de 1925 que René Guénon (c'est-à-dire Sheikh 'Abd-ul-Wâhid Yahia) expliqua pour la première fois, en Europe, les conceptions fondamentales de l'Orient sous leur aspect véritable et analysa la civilisation occidentale à la lumière de ces conceptions. André Gide écrivit, en 1943, dans son *Journal*, que, s'il avait lu les ouvrages de René Guénon dans sa jeunesse, il ne sait pas quelle direction sa vie aurait prise, mais que maintenant il était trop vieux et qu'il ne pouvait donc plus changer de voie : « Mon esprit sclérosé se plie aussi difficilement aux préceptes de cette sagesse ancestrale que mon corps à la position dite « confortable » que préconisent les Yogis. » Et Gide poursuivait en disant que de toute façon ce que l'Europe avait fait, elle l'avait bien fait, qu'il se pouvait bien qu'elle aille à la destruction, mais qu'il était trop tard maintenant pour revenir en arrière et que c'était la raison pour laquelle il persévérerait jusque dans ses erreurs. C'est à la même époque que Gide admettait devant quelques-uns de ses disciples que, si René Guénon avait raison, c'était toute son œuvre, à lui, qui tombait. Quelqu'un ayant dit alors : « S'il en est ainsi de vous, il en sera de même pour d'autres et non des moindres, pour Montaigne, par exemple », Gide resta pendant un long moment inquiet et silencieux. Enfin, il déclara qu'il n'avait aucune objection à faire à ce qu'avait écrit Guénon et qu'il n'y avait pas de réponse à apporter aux arguments qu'il avait avancés, mais que les jeux étaient faits et qu'il était trop âgé. Après cette confession, il se reprit et ajouta : l'Occident fait des erreurs, mais l'Occident nous convient....

Je présente à part la substance de ce que Gide avança pour la défense de l'Occident en ces deux occasions afin que surgisse une nouvelle clarté à propos de nos problèmes fondamentaux :

1. L'Orient désire que l'individu se résorbe dans un monde absolu. L'Occident veut non seulement que l'individualité de l'homme subsiste, mais qu'elle soit même glorifiée. La terreur de Gide en ce monde est de penser que son individualité, à lui, Gide, puisse disparaître.

2. Gide ne s'intéresse en aucune façon à un monde absolu et illimité

qui ne permet pas la définition. « Définir me plaît par dessus toutes choses », disait-il. Or, définir c'est faire jouer l'intelligence analytique (au cours de ses explications, Gide disait lui-même qu'il était du côté de Bacon et de Descartes. Je trouve que beaucoup de pensées gidiennes prennent leur source en Nietzsche et voisinent parfois, en leur expression, avec la démarche d'un Julien Benda, le plus grand disciple de Descartes en littérature).

3. Ce monde absolu est quelque chose d'immatériel. Au lieu d'aller vers cette Unité impossible à définir, l'amour de Gide se porte vers la multiplicité : la vie, le monde et les hommes mortels (c'est-à-dire tous ces êtres avec lesquels on est en relation par la passion et les sentiments). Gide refuse de sacrifier la pluralité à l'unité.

Pour résumer, nous dirons que l'accord de la civilisation occidentale se fait sur les points suivants : 1. la multiplicité aux dépens de l'unité ; 2. l'individualité de l'homme aux dépens d'un monde absolu ; 3. l'intelligence analytique, la passion et les sens, c'est-à-dire l'âme et le corps, aux dépens de l'esprit.

Dans les limites de la civilisation occidentale, cette analyse est parfaitement correcte, mais en opposant les deux conceptions, Gide a agi comme si l'une d'entre elles définissait expressément l'Occident et l'autre l'Orient. Or, en Orient, il n'est absolument pas question de contradiction ou d'opposition. Dans chaque fibre de la civilisation orientale se trouve la doctrine que les Musulmans appellent : unicité, et les Hindous : non-dualisme. Ibn 'Arabi a exprimé très clairement que la seule affirmation de la transcendance divine ne suffisait pas, non plus que la simple affirmation de l'immanence. La vérité essentielle réside dans le maintien, en complémentarité parfaite, de la transcendance et de l'immanence divines. Le point de vue de Shankarâchârya est exactement le même, et René Guénon a plusieurs fois insisté sur cette notion dans ses livres. Mais Gide, ayant lu ces ouvrages, a décidé de persévérer dans ses erreurs, car, à la vérité, il était fort loin de se douter de ce qui donnait raison à l'Orient et tort à l'Occident. René Guénon avait d'ailleurs bien senti que ce qu'il écrivait ne serait pas compris par les Occidentaux, qui avaient choisi délibérément de rester du côté de Bacon et de Descartes.

Mais les Occidentaux qui, avec discernement, refusent de suivre Descartes, ou ceux qui n'admettent pas les implications tirées de Descartes et de Bacon, ou encore ceux qui parlent de « spiritualité » ou de « religion », est-ce que tous ceux-là se rapprochent de l'Orient ? Est-ce que la spiritualité de l'Orient et celle de l'Occident (et l'Occident s'identifie pour nous à l'Europe telle qu'elle s'est développée à partir du xvi^e siècle) sont une seule et même chose ? Pour examiner ce problème, il ne sera pas question de prendre parti pour l'Orient ou pour l'Occident. Gide a dit : « Définir me plaît par-dessus toutes choses. » Nous choisirons aussi

ce même point de vue intellectuel et nous appliquerons la méthode utilisée par Bacon. Nous ferons comme le savant qui, pour comparer deux plantes, met en parallèle leurs caractéristiques, souligne les similitudes et met en valeur les oppositions. C'est la méthode même de nos maîtres occidentaux.

Pour cette étude comparée, nous prendrons deux ouvrages : du côté oriental, *La sagesse des Prophètes (Fusûs al-Hikam)* d'Ibn 'Arabi, en fait seulement les trois chapitres du livre relatifs à Abraham, Isaac et Ismaël ; et du côté occidental, *Crainte et Tremblement*, de Kierkegaard. J'ai choisi Ibn 'Arabi parce qu'il est le plus grand guide spirituel musulman et Kierkegaard parce qu'il est, de nos jours, le maître le plus respecté de la spiritualité et de la philosophie occidentales. J'ai de plus choisi ce livre de Kierkegaard parce qu'il est à la source même de l'équipement intellectuel de la plupart des maîtres spirituels et philosophes occidentaux. Ces philosophes, qu'ils soient religieux ou bien athées, utilisent tous l'histoire d'Abraham (du moins l'interprétation qu'en a donnée Kierkegaard) de manière tout à fait instructive : le maître des religions comparées qu'est Mircéa Eliade en fait le thème central et l'essence même des religions juive et chrétienne, et son point de vue dérive en fait de celui de Kierkegaard. C'est pourquoi il ne peut y avoir de meilleur livre pour apprécier à sa juste valeur la philosophie de l'actuelle civilisation occidentale. Sheikh-i-Akbar (Ibn 'Arabi) a lui aussi expliqué le sens ésotérique de cette histoire. Je pense donc qu'il n'existe pas de meilleure manière pour arriver à nos fins que d'entreprendre l'étude comparée de ces deux livres et dévoiler peu à peu la substance respective de l'Orient et de l'Occident.

La querelle entre l'Orient et l'Occident s'élève dès que l'on considère la forme même des deux ouvrages. Si nous ne lisons que les trois chapitres, mentionnés plus haut, de « La Sagesse des Prophètes », peut-être ne comprendrons-nous pas bien ou tirerons-nous des conclusions absolument erronées. Cela vient de ce que ces pages sont les parties d'une pensée organisée et que les fondations de cette pensée reposent sur le Coran et sur le Hadîth. Ici, sans la connaissance du tout, il est absolument impossible de comprendre les divers éléments de ce tout. C'est pourquoi Sheikh Shihâb-ud-Dîn Sohrawardy disait à ses disciples de ne pas rencontrer Ibn 'Arabi de peur qu'ils ne deviennent des infidèles. Car les explications qu'Ibn 'Arabi donne du sens de cette histoire d'Abraham ne tiennent pas en une suite de pensées morcelées et transitoires, mais sont, bien au contraire, le résultat de l'examen approfondi, mené pendant toute une vie, des secrets du Coran. De ses autres écrits sortiront des comparaisons et des confirmations, mais non la substance d'un enseignement différent. Par contre, lorsque nous aurons fini le livre de Kierkegaard, nous tomberons peut-être dans les difficultés, parce que nous aurons trouvé des pensées que, dans la suite de son œuvre,

l'auteur a abandonnées ou qu'il a corrigées ou encore sur lesquelles il s'est tu. Bref, ce livre ne porte témoignage que d'une époque dans la vie intellectuelle de l'écrivain, et il n'est pas nécessaire qu'elle ait une relation quelconque avec les autres époques de cette même vie. En Occident, on considère comme une preuve de noblesse et de fidélité envers soi-même qu'un homme, ayant abandonné ses anciennes idées, en choisisse de nouvelles. Cela s'appelle, en Occident, la maturité intellectuelle. En Orient, on regarde un tel homme avec suspicion. Aux yeux de l'Occident la fidélité ne réside pas dans la permanence intrinsèque alors qu'aux yeux de l'Orient toute chose qui n'est pas essentiellement permanente ne peut se parer du nom de fidélité.

En lisant le livre de Kierkegaard, nous devons garder en mémoire, tout d'abord, que l'ouvrage a été écrit au cours d'une tempête passionnelle afin d'obtenir la maîtrise de celle-ci. Kierkegaard eut le sentiment que Dieu ne voulait pas qu'il épouse celle qu'il aimait, et c'est pourquoi il rompit ses fiançailles. Cependant il gardait au cœur l'espoir que sa fiancée reviendrait auprès de lui. Il vit dans l'histoire d'Abraham le reflet de son propre chagrin. Du point de vue philosophique, qui est celui du livre, il faut bien admettre que l'interprétation que Kierkegaard donne de l'histoire d'Abraham est née des problèmes passionnels qui lui étaient propres. Les pensées qu'il attribue à Abraham sont, en fait, les conséquences directes de son drame personnel ; quelques passages du livre sont même empruntés, à peu de chose près, à son « Journal ». C'est dire qu'il s'est efforcé de comprendre Abraham à partir de sa propre personnalité. Je ne dis pas que sur ce problème toutes ses conceptions aient été faussées ou viciées ; je ne fais que reprendre la méthode de Gide qui est de définir. Au contraire, ce qu'écrit Ibn 'Arabi ne dépend aucunement de ses perplexités passionnelles, mais est essentiellement impersonnel et non-individuel. Malgré cela, un professeur français, M. Henry Corbin (v. note p. 24), cherche à découvrir une Béatrice à Ibn 'Arabi. Même si elle a existé, il n'est pas nécessaire de faire une relation quelconque entre ce fait et la substance des livres d'Ibn 'Arabi. « La Sagesse des Prophètes » est une œuvre telle qu'elle ne pouvait être écrite que lorsque l'homme s'était déjà élevé bien au-dessus du monde de l'âme et de ses luttes. Kierkegaard rédige une œuvre spéculative pour résoudre ses problèmes passionnels. Ibn 'Arabi est déjà parvenu au degré mystique que l'on appelle : Réalité de la Certitude. Et ce n'est pas non plus une affaire d' « imagination créatrice » comme l'a pensé Henry Corbin. Ibn 'Arabi écrit au moyen d'une faculté que l'on nomme en Orient « intellect » (*'aql*) et que René Guénon a appelé « intuition intellectuelle » pour en faciliter la compréhension aux Occidentaux. Il faut aussi se souvenir que s'il y a une autorité quelconque derrière le livre de Kierkegaard, c'est Kierkegaard lui-même et lui seul ; tandis qu'Ibn 'Arabi, malgré toute sa dignité spirituelle, n'aurait jamais osé

écrire un seul mot qui ne fût en accord avec le Coran et le Hadîth. On a dit qu'il écrivit cinq cents livres, mais les conditions étaient telles qu'il devait abandonner une ville dès qu'il avait écrit un ouvrage et poursuivre son chemin. En ce qui concerne ses disciples, il fait acte de prudence extrême et demande expressément à ses lecteurs dans ses « *Futûhât al-Makkiyah* » (Les Révélations Mecquoises) de dévoiler aux autres ses articles de foi. Et le précepte dont se recommande Sheikh-i-Akbar c'est que Dieu est un et que Mahomet est son prophète.

Et maintenant ouvrons les deux livres en même temps. René Guénon dit que l'objet de la métaphysique orientale permet à son témoignage écrit de prendre une valeur essentiellement symbolique, parce que cette métaphysique procède d'une vérité transcendante qui est hors des limites de toute description verbale, mais que par contre la valeur explicative de la philosophie occidentale ne peut être symbolique, parce qu'elle n'est que le produit de l'intelligence analytique. C'est pourquoi nous verrons que la valeur d'exposition et la répartition même des chapitres de « *La Sagesse des Prophètes* » sont symboliques et ésotériques ; de plus, il y a tant d'économie dans la méthode que si, comme le remarque Ezra Pound, la poésie réside dans le fait de dire le maximum avec le minimum de mots, ce livre rentre tout naturellement dans le domaine de la poésie, bien qu'il ne soit pas poésie pure ou littérature pure. Kierkegaard s'est certainement efforcé de faire de l'histoire d'Abraham un symbole, mais dans son livre se trouvent trois sortes de valeurs explicatives. La première se manifeste dans l'ordre discursif et sec du philosophe. La seconde tient dans l'analyse des états d'âme et de la passion. En Orient, on considère comme blâmable que mention soit faite de ces sortes de choses sous forme de simple récit. Mais Kierkegaard se trouve souvent attiré par le roman lorsqu'il considère la signification d'Abraham. Il dit lui-même que l'élément le plus intéressant de toute cette histoire c'est ce que pensait Abraham à propos du sacrifice de son fils. Tout au contraire, Ibn 'Arabi ne considère à aucun moment le monde de l'âme et pour lui tout l'intérêt de l'événement vient de sa signification spirituelle. Kierkegaard considérait le roman comme le moyen le mieux adapté à l'expression de la philosophie. Or, le roman se limite aux mondes du corps et de l'âme. C'est pourquoi suivant l'optique orientale, cette méthode ne peut justement pas prendre valeur symbolique. Enfin — et c'est la troisième valeur explicative de l'ouvrage — chez Kierkegaard le style est sermonneur et prédicant ; il ne recherche pas la sobriété dans l'exposition de la pensée et surtout dans celle de la passion, mais, au contraire, il se complait dans cette dernière. A diverses reprises, on a l'impression que l'auteur, par l'écriture même, fait naître la passion en lui-même et désire aussi la provoquer chez ses lecteurs. Avec Ibn 'Arabi, il n'est même pas question d'impressionner qui que ce soit ; il choisit toujours les mots qui, avec la plus grande précision, s'adaptent formellement à

sa connaissance, et cette connaissance garde un caractère de spécificité, car elle n'est pas faite de bribes de savoir et ne peut venir non plus d'une recherche de l'intelligence analytique. Dans cette connaissance même se trouvent ne faire plus qu'un le connaissant et l'objet connu : en ce sens, Ibn 'Arabi n'est pas poète. Au contraire, Kierkegaard considère l'état de poète comme le plus haut degré de perfection et à ses yeux celui-là est poète qui, ne pouvant devenir lui-même un héros, comprend cependant l'œuvre de ce héros et chante sa louange. Les facultés qu'utilise cette sorte d'homme pour réaliser son œuvre sont les sentiments, la passion, l'intelligence analytique et l'imagination. Pour Ibn 'Arabi, la connaissance est acquise au moyen de l'intellect pur et cette connaissance est spiritualité véritable. Suivant l'expression de René Guénon, cette connaissance métaphysique n'est ni « mentale » ni « humaine », mais procède de ce qui est « au-delà » de toutes choses. Il est possible que nous ne soyons pas d'accord avec ce point de vue, mais ce dont nous devons nous souvenir pour cette étude comparée c'est que cette doctrine est précisément à l'arrière-plan de « La Sagesse des Prophètes » et qu'elle est totalement absente de la pensée de Kierkegaard.

Dans « Crainte et Tremblement », le centre d'intérêt et de méditation est bel et bien Abraham, mais Kierkegaard considère ce dernier comme un homme ordinaire. Abraham a certes accompli une œuvre considérable, mais il n'y a aucune différence entre son psychisme et celui d'un homme commun. En fait, Kierkegaard insiste particulièrement sur l'humanité d'Abraham et lui attribue diverses réactions passionnelles. Ibn 'Arabi ne pense même pas à son aspect d'homme. Pour lui, seul est digne le degré de prophétie d'Abraham et il veut découvrir le secret de ce degré de prophétie. Au fond même de la conception de Kierkegaard, il y a l'idée que tout homme est capable de parvenir au degré d'Abraham pourvu qu'en lui se trouve la foi, cette foi que Kierkegaard ne trouve pas en lui-même. Pour Ibn 'Arabi, l'homme ordinaire peut choisir la méthode abrahamique, il se peut même qu'il parvienne au degré de sainteté grâce à la foi, mais il ne peut jamais parvenir au degré de prophétie d'Abraham.

La conception de Kierkegaard au sujet de l'homme même est extrêmement limitée. Il déclare que les éléments constitutifs de l'homme sont au nombre de deux, le premier étant le corps et le second, le mental (que dans notre phraséologie nous appellerons le psychique). Pour Ibn 'Arabi, c'est l'esprit qui, à l'intérieur de l'homme, est l'élément fondamental et le principe des principes ; la réconciliation du corps et de l'âme se fait précisément par l'esprit. Il résulte de cette opposition de points de vue que Kierkegaard a été arrêté par le monde psychique et n'a pu aller plus avant tandis qu'Ibn 'Arabi, envisageant la signification spirituelle, ne pense même pas que les états d'âme puissent être dignes d'attention.

Et maintenant examinons les problèmes que Kierkegaard a extrait de l'histoire d'Abraham :

1. Dieu ordonna à Abraham de sacrifier son fils. Cet ordre est contraire à l'éthique et aux sentiments humains. Combien d'afflictions subira-t-il à cause de cela ? Existe-t-il un état où les principes de l'éthique soient suspendus ?

2. Abraham agissant à l'encontre de la moralité humaine obéit à l'ordre de Dieu. Pourquoi ne le considère-t-on pas comme un meurtrier et un criminel ? Existe-t-il envers Dieu un devoir absolu ?

3. Abraham n'a expliqué à personne le secret de son acte. Y a-t-il une raison valable à son silence ?

4. Kierkegaard a soulevé un autre problème sur lequel Jean-Paul Sartre a particulièrement insisté. Devant le cas d'Abraham, la question essentielle est de savoir si l'ordre venait de Dieu ou s'il était une tentation de Satan. Puisque Dieu ne parle qu'à ses Envoyés, Abraham a dû se demander : Suis-je un Envoyé de Dieu ? ou en d'autres termes : Qui suis-je ? Pour Sartre c'est cette question qui a causé la plus grande angoisse chez Abraham.

Tous ces problèmes, on le voit, concernent les lois morales et les états d'âme, elles concernent tout au plus la philosophie, elles ne touchent pas à la métaphysique, car elles sont du domaine du psychisme et non du domaine du spirituel. Enfin, au cœur de ces questions posées par Kierkegaard, on sent le déchirement passionnel.

Et maintenant voici ce qu'au vu des trois chapitres particuliers de *La Sagesse des Prophètes*, Ibn 'Arabi a posé comme objet de ses recherches :

1. Pourquoi dit-on d'Abraham qu'il fut l' « Ami de Dieu » (*Khalil Allâh*) ? Et quel fut son degré spirituel ?

2. Qu'appelle-t-on l'Homme Parfait (*Insân al-Kâmil*) ?

3. Comment parvient-on à la connaissance de la Vérité Suprême ?

4. Quel est le sens du Commandement divin et de la Volonté divine ?

5. Qu'est-ce que la manifestation et la contrainte ? Quelle relation y a-t-il entre Dieu et l'homme ?

6. Abraham égorga un bélier à la place de son fils. Quel secret se trouve dans le choix du bélier ?

7. Quelle différence y a-t-il entre l'Unicité divine (*al-wâhidiyah*) et l'Unité divine (*ahadiyah*) ? Quel rapport et quelle distance y a-t-il entre le Seigneur (*rabb*) et le serviteur (*'abd*) ?

8. Comment accède-t-on à la gnose ?

Je me suis permis de ne parler que de ces huit sujets de recherches, car Sheikh-i-Akbar dit tant de choses en une vingtaine de pages qu'il est absolument impossible de les dénombrer toutes, et j'ai fait tout mon possible pour extraire la substance de la contemplation mystique d'Ibn 'Arabi. Je ne prétends pas avoir compris de façon totale ou même à moitié toutes ces propositions ; je veux seulement montrer que ces

recherches sont très éloignées de la philosophie courante et n'ont aucun rapport avec les états d'âme et la moralité humaine et qu'elles sont envisagées d'un point de vue purement métaphysique.

Entre Ibn 'Arabi et Kierkegaard, la différence est fondamentale et elle éclate jusque dans les plus petits détails. Tous les deux, en effet, disent que c'est bien une épreuve qui fut envoyée à Abraham. Mais pour Kierkegaard, ce qui était mis à l'épreuve c'était la foi d'Abraham, et dans la pensée de Kierkegaard, la foi est une « passion violente », bien qu'il ait déclaré par ailleurs que la foi n'est pas un sentiment fugitif, mais bien « une nouvelle intériorité ». A vrai dire, cela ne dépasse pas le domaine de la psyché et c'est pourquoi René Guénon a pu dire de l'intériorité que c'était la plus grande tentation. Pour Kierkegaard cependant il n'y avait pas de conception plus haute que celle-là et le secret de la grandeur d'Abraham résidait justement dans sa profonde et véritable intériorité. Par contre, Ibn 'Arabi dit que Dieu mettait à l'épreuve la connaissance d'Abraham. Ce dernier vit dans un rêve qu'il était en train d'immoler son fils : la question était donc de savoir s'il fallait interpréter le rêve ou bien s'il fallait agir en conformité avec cette apparition de rêve. Abraham, dans l'intention de plaire à Dieu, donna la préférence à cette forme apparente (le fait de contenter Dieu ne revêt en aucune façon un caractère passionnel ; nous en expliquerons dans un instant le contenu métaphysique). La grandeur d'Abraham est donc d'avoir manifesté la vérité du rêve. Bref, suivant la conception centrale d'Ibn 'Arabi, Abraham ne se trouvait pas placé devant un problème sentimental ou éthique, mais devant le problème de la connaissance essentielle.

Kierkegaard répète très souvent qu'Abraham avait dépassé de très loin le point de vue de l'éthique. Voyons donc quelle est la conception de la moralité aux yeux de Kierkegaard. Dès le début de l'argumentation, il ressort que « moralité » et « universalité » ne sont qu'une seule et même chose. La confusion fondamentale provient ici de ce que Kierkegaard, à la manière des autres penseurs occidentaux, ne perçoit pas de différence entre le concept de « général » et le concept d'« universel ». Or l'universel est ce qui est au-delà de la particularité et de l'individualité, alors que le général est justement l'extension et la répétition de cette particularité et de cette individualité. Si, après avoir admis cette distinction, Kierkegaard persiste à dire que « universalité » et « moralité » sont une seule et même chose, c'est qu'il ne peut y avoir pour lui de contradiction entre l'acte d'Abraham et l'éthique. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle cette question ne s'est même pas posée à Ibn 'Arabi. En fait, Ibn 'Arabi considère l'événement tout entier d'un point de vue métaphysique, et Kierkegaard d'un point de vue purement humain et social. Considéré sous ce dernier angle, le fondement des lois morales peut bien être le « général » et c'est alors que devient évidente la contradiction entre la moralité et l'acte d'Abraham. Kierkegaard le

démontre très clairement. La moralité exige que le singulier, mettant fin à sa propre particularité et à sa propre individualité, soit absorbé dans le « général ». Le « général » veut qu'un père aime son fils, mais Abraham s'est préparé à immoler son fils. Aux yeux du « général » et de la moralité, il reste donc un criminel et un meurtrier. S'il avait offert de perpétrer ce crime pour le bien de la nation comme le fait le héros tragique, la moralité publique l'aurait regardé d'un œil approbateur ; mais il travaille pour lui-même et pour Dieu. Il n'est donc pas un héros tragique et la moralité publique ne peut pas admettre son acte. Mais en dépit de cela il est considéré comme un Envoyé. Or, il est évident qu'il y a incompatibilité à être criminel et messenger de Dieu. Kierkegaard crut trouver la solution du problème en pensant qu'il existait un état dans lequel le point de vue de la généralité et de l'éthique devenait caduc et où le grand homme dépassait toutes les catégories morales. Il résulte de ce qui précède qu'Abraham atteignit cet état au moment où il répudia les lois morales et c'est pourquoi il est nécessaire, aux yeux de Kierkegaard, d'agir ainsi pour parvenir à la grandeur.

Disons tout de suite qu'Ibn 'Arabi n'envisage pas le problème d'Abraham du point de vue de l'éthique qui s'occupe des actes et des sentiments, toutes choses qui appartiennent au domaine de l'âme, car, nous l'avons déjà vu, l'objet de la recherche d'Ibn 'Arabi est métaphysique. Mais même si nous envisageons cette histoire d'Abraham sous l'angle de la morale, il n'y aura rien en elle de contradictoire parce que pour Ibn 'Arabi la moralité n'est pas ce que pensent Kierkegaard et, avec lui, tout l'Occident. Aux yeux de Kierkegaard, Dieu avait donné à Abraham un ordre tyrannique si bien qu'Abraham avait le choix d'obéir à l'ordre ou de n'y pas obéir. Mais s'il n'obéissait pas, il ne pouvait pas devenir le Messager de Dieu. Pour devenir l'Envoyé, il alla donc à l'encontre de la moralité et obéit à l'ordre de Dieu. Aux yeux d'Ibn 'Arabi, la querelle de la contrainte et du libre choix est une duperie. Il y a contrainte quand un acte est commis par nous à l'encontre de notre propre volonté. Mais Dieu nous envoie justement l'ordre que notre propre nature primordiale exige ; c'est-à-dire que nous recevons l'ordre même qui nous est envoyé de la part de notre nature primordiale et ce que nous faisons n'est en réalité que la manifestation de cette nature primordiale. Techniquement parlant, disons que les créatures viennent à l'être quand les Noms divins s'irradient sur les essences immuables ou archétypes ; chaque essence immuable reçoit alors l'effusion divine qu'elle a exigée. Cette effusion divine qui se manifeste sur chaque créature s'appelle son Seigneur particulier (*rabb*) et la créature porte le nom de serviteur (*'abd*) ou d'adorateur (*marbûb*). Chaque Seigneur donne à son serviteur les ordres mêmes que la nature primordiale de ce serviteur désire. C'est pourquoi nous ne pouvons pas recevoir d'ordre qui soit contraire à notre essence immuable et ce sont bel et bien

nos propres injonctions qui opèrent sur nous. Chaque serviteur est agréé et aimé de son Seigneur pourvu qu'il agisse suivant les exigences de sa nature primordiale. Aux yeux de cette moralité métaphysique, la vertu réside dans l'effort de l'homme pour acquérir la connaissance de son archétype et de ce qu'il exige, et le mal dans le fait que l'homme néglige ou ignore son essence immuable. Avoir la juste connaissance de son archétype, c'est la sagesse de l'âme, mais il s'agit cette fois de l'âme apaisée ou réintégrée dans l'Esprit (*nafs mutmainnah*), et son objet même est d'accomplir les desseins de Dieu. Ibn 'Arabi écrit à ce propos : « La situation de chaque âme apaisée est qu'étant satisfaite et se rendant agréable en accomplissant les desseins de Dieu, elle devient la plus noble entre toutes. Pour cette raison, on dit qu'elle fait retour à son Seigneur. Qui donne l'ordre de ce retour ? C'est le Seigneur particulier qui l'avait appelée. O toi, l'âme apaisée, fais retour à ton Seigneur, sois contente de ton Seigneur et que le Seigneur soit satisfait de toi. Sois comptée au nombre de mes serviteurs et entre dans mon paradis. L'âme apaisée a reconnu son propre Seigneur parmi tous les Seigneurs ; elle a été contente de lui et en a été agréée. »

Aux yeux de Kierkegaard, l'éthique occidentale était ce qui régit l'homme et spécialement la vie en société ; il y accordait donc une grande importance pour cette raison. L'éthique orientale ne dépend ni de la vie en société ni de l'homme ; elle est totalement métaphysique, disons qu'elle est une branche de la métaphysique. Il ne peut donc y avoir d'opposition entre la morale et la grandeur spirituelle. D'ailleurs si l'éthique n'appartenait pas au domaine du spirituel, l'Orient la considérerait comme un enfantillage. Ibn 'Arabi est allé jusqu'à dire très calmement que tout ce qui se passe dans le monde est en vérité toujours bon. Nietzsche a tellement clamé qu'il fallait sortir des limites du bien et du mal que ses cris semblent, par contraste, fort puérils. Nous avons là toute la distance qui sépare la morale orientale de la morale occidentale.

Mais il nous faut aussi comprendre que le contenu de ce que Kierkegaard appelle « résignation et consentement » n'est que la détresse qui fond sur l'homme de l'extérieur, détresse contre laquelle l'homme ne se révolte pas, mais qu'il accepte en silence parce qu'il comprend que telle est la volonté de Dieu. Appeler cette vertu « résignation infinie et consentement absolu » n'y change rien. Le point de vue d'Ibn 'Arabi est qu'aucune calamité ne vient de l'extérieur, car elle est, elle aussi, un besoin de l'essence immuable de l'homme. Même ceux qui restent dans l'enfer participent à un plaisir spécial parce que la torture est conforme aux exigences de leur nature primordiale. Bref, chaque détresse est le reflet de la nature essentielle de l'homme. Mais en ce qui concerne ces différents malheurs, les réactions des hommes seront multiples : les personnes qui n'ont pas connaissance de leur archétype ou qui ne comprennent pas la vérité profonde du malheur se rébellent contre cette détresse

et elles se plaindront de Dieu ; les personnes qui considèrent que le malheur est envoyé par Dieu resteront silencieuses ; enfin les personnes qui sont déjà parvenues à la connaissance de leur propre archétype envisageront l'affliction comme appropriée à leur être et elles y verront le paradis de leur Seigneur. C'est cela même qui est l'effort pour plaire au Seigneur particulier et c'est là la seule acceptation véritable. C'est ce degré de spiritualité qu'avaient atteint Abraham et son fils (qui aurait été Ismaël suivant la tradition courante des Musulmans ou Isaac selon Ibn 'Arabi et la tradition juive).

Il existe un autre aspect du renoncement et de l'acceptation. Dans la succession des créatures, c'est celle qui est le plus proche de Dieu qui éprouve le plus grand bonheur, le degré de manifestation croissant avec la distance qui sépare chaque créature de Dieu. C'est ainsi que l'état le plus élevé est celui des atomes, puis viennent les molécules, puis les végétaux, puis les animaux et enfin l'homme. C'est ce qu'on peut appeler la courbe descendante de l'existence (phénomène d'évolution). Quand l'homme choisit sa voie et que commence son développement spirituel, il passe, en s'élevant progressivement, par les degrés successifs de l'animal, du végétal, puis de la molécule et enfin parvient jusqu'à Dieu. C'est ce qu'on appelle la courbe ascendante (phénomène d'involution). Or, la particularité du degré animal veut que, lorsque l'homme s'y trouve, il ne permette plus à sa pensée ou à son opinion personnelle de s'opposer à l'ordre de Dieu, mais qu'il conforme sa volonté à l'ordre de Dieu. Ismaël était en train de parcourir ce chemin-là. C'est pourquoi le bélier témoigne justement de son degré de sainteté, et c'est ce secret-là qui, suivant Ibn 'Arabi, était au centre du sacrifice du bélier. Kierkegaard a bien utilisé l'expression de « résignation infinie et consentement absolu », mais il n'est pas parvenu à lui donner toute sa signification métaphysique. Son renoncement et son acceptation ne sont qu'un état de l'âme.

Nous en arrivons maintenant à une notion qui est le dernier cri de la spiritualité, de la philosophie et de la littérature occidentales, une notion que l'Occident considère comme la plus haute marque de la grandeur spirituelle — je veux dire l'angoisse. Kierkegaard pense qu'Abraham dut éprouver une violente angoisse parce que, d'un côté, il accomplissait un acte qui allait à l'encontre à la fois des sentiments humains et des valeurs morales et que, d'un autre côté, il ne pouvait même pas expliquer aux autres la validité de son acte et qu'il en éprouvait donc une solitude totale, mais que cette angoisse lui était absolument nécessaire, car c'est à travers elle qu'il « venait à l'être », c'est-à-dire qu'il devenait l'Envoyé de Dieu. Les philosophes existentialistes ont choisi cette conception de l'angoisse, ils la proclament même à tous les échos. Certains d'entre eux l'appellent « angoisse spirituelle », d'autres « angoisse métaphysique ». Pour René Guénon, l'angoisse, l'inquiétude, l'anxiété,

tous ces états d'âme naissent au moment où l'homme prend peur de quelque chose de connu ou d'inconnu. Pour la personne qui a acquis une connaissance de l'Esprit ou de la métaphysique, il ne peut plus être question d'avoir peur. Dire de l'angoisse qu'elle est spirituelle ou métaphysique est proprement absurde, puisque ces termes s'excluent. D'autre part, on dit que l'angoisse naît de la solitude ; mais l'homme qui a peur de quelque chose ne peut pas être seul, puisqu'il est justement en présence de ce quelque chose qui lui est précisément inconnu.

Il est vrai que l'Occident fait à l'affliction une place essentielle dans sa vie. Et il y a en ceci un tel excès que Gide refusa que l'on traduise en arabe un de ses livres, pour la simple raison que les Orientaux ne connaissent pas l'angoisse. Dans sa réponse à Gide, le docteur Taha Hus-sain déclara que l'angoisse s'est beaucoup manifestée dans la littérature arabe ou, du moins, qu'elle aurait dû s'y manifester, mais qu'en Orient l'affliction ne revêt pas une importance capitale. On peut cependant l'utiliser comme moyen. C'est ainsi que l'on connaît des Yogis hindous s'infligeant volontairement de grandes mortifications, mais même aux yeux des Hindous « tapas » est une méthode de purification de l'âme qui n'est nullement indispensable. La question de donner une importance essentielle à l'angoisse ou à la mortification ne se pose donc pas à l'Orient. De plus, ce « tapas » suit une méthode particulière et son objet ainsi que son but sont d'accomplir le sacrifice de l'âme et du « moi » afin que la personne, abandonnant ses exigences propres, s'applique à la quête de la connaissance véritable.

Si Abraham avait éprouvé une angoisse quelconque, la fonction de cette dernière aurait été celle que nous venons d'indiquer. Pour nous le sacrifice n'a de sens, en fait, que s'il est le sacrifice du « moi ». Mais Kierkegaard découvrit de l'angoisse chez Abraham parce qu'il le considérait très sérieusement comme un homme ordinaire, et c'est pour cela même qu'il pensait qu'Abraham avait dû être la proie du doute : cet ordre me vient-il de Dieu ? Dieu peut-il me parler ? Enfin, qui suis-je ? Cette angoisse, ces doutes, cette ambiguïté sont tout à fait compréhensibles chez un homme ordinaire, mais Abraham était prophète et Ismaël avait déjà atteint le degré de la sainteté, c'est-à-dire qu'il avait déjà dépassé le domaine de l'âme. Il est donc absurde de parler de cela en ce qui les concerne. Celui qui éprouve de l'affliction c'est celui qui n'a pas connaissance de son archétype. Pour celui qui a acquis cette connaissance, il n'y a plus de place pour l'angoisse, le doute et l'ambiguïté. Mais si nous aimons l'angoisse à ce point et si, à tout prix, nous voulons la découvrir chez Abraham, sachons qu'il est toujours possible d'en donner une interprétation métaphysique conformément au point de vue oriental. Mais souvenons-nous bien que nous ne nous occupons plus du domaine de l'âme et que nous considérons exclusivement le monde de l'esprit. L'angoisse, la peur et autres choses semblables déno-

tant des états de l'âme et non de l'Esprit, les mots que nous utiliserons ne pourront avoir qu'un sens figuré et une fonction de métaphore. Voyons donc qu'elle est la vérité profonde de la crainte dans sa signification symbolique. Nous avons déjà décrit la courbe ascendante vers Dieu (involution) et la courbe descendante de la manifestation (évolution). A partir du stade de l'homme, le voyageur parvient à Dieu en parcourant une série de « stations ». Il y a trois degrés dans la connaissance de la vérité suprême : le premier est celui de la manifestation, le second celui du secret, le troisième, un état où il n'y a ni manifestation ni secret. Le degré de sainteté, dans son sens véritable, ne s'obtient qu'après avoir acquis la connaissance de cette troisième station. Mais le degré de prophétie est encore plus élevé. Pour y atteindre, l'initié doit redescendre à nouveau et, ayant ainsi parcouru deux fois tous les degrés, revenir au stade de l'homme. Pour les Musulmans, l'accomplissement du voyage de montée vers Dieu s'appelle, en valeur symbolique, la Nuit de l'Ascension (*shab-i-mi'râj*) et l'accomplissement du voyage de descente, la Nuit du Destin (*shab-i-qadr*). Pour Ibn 'Arabi, le sens même de la Nuit du Destin c'est l'apparition du corps glorieux du Prophète parce que dans cet instant s'est manifestée la « Réalité Mohammédienne ». Le degré de prophétie est ainsi plus élevé que la sainteté et le degré de manifestation est plus digne que l'état « bienheureux ». Mais précisément dans le stade final de l'ascension, le saint éprouve une telle béatitude qu'il n'est pas prêt à redescendre et n'a plus envie de retourner à l'état d'homme. Kierkegaard a suggéré que la tentation avait été pour Abraham de rechercher une validité morale à son acte. A nos yeux, il n'y a pour le saint qu'une seule tentation possible : celle de vouloir rester en permanence au degré suprême de l'ascension et de ne pas consentir à redescendre. L'épreuve se présente donc au saint lorsque Dieu lui donne l'ordre de la manifestation et de la descente vers l'homme. C'est cette épreuve qu'Abraham avait à subir. Pour l'homme ordinaire, le plus grand sacrifice est de mettre fin aux désirs de l'âme et du « moi » ; en ce qui concerne le saint, le sacrifice est qu'il choisisse la descente et la manifestation en abandonnant le degré le plus élevé de l'ascension spirituelle. Abraham accomplissait donc ce sacrifice, et c'est bien dans ce sens qu'Ismaël peut être nommé le « sacrifié » (choisi par Dieu : *zabih ullâh*). Sans ce sacrifice, ils ne pouvaient ni l'un ni l'autre devenir des prophètes. La plus haute des responsabilités incombant au prophète est justement de manifester, tout à la fois, et la Divinité et la Créature. Cette station est extrêmement pénible pour le saint. René Guénon l'a appelé : « Le moment d'hésitation », Jâmi Imdâd Ullâh : « Le trouble », Rûmî : « Peur et terreur » et « effroi ». Maulânâ Rûmî écrit que la Réalité Mohammédienne était telle que si Gabriel avait regardé Mahomet, ce dernier serait resté frappé d'extase pour toute l'éternité ; mais quand l'inspiration descendit sur Mahomet, il ne put, à ce moment-là, supporter sa Réalité divine.

Parcourir les étapes de la manifestation est un long processus. Kumârâ Swâmi dit que Shankarâchârya en tant qu'homme en avait tellement peur qu'il s'épouvantait de sa description même. Bref, Abraham ne pouvait éprouver l'angoisse ou le doute à la manière des hommes ordinaires. S'il a pu se passer quelque chose chez lui, c'est l'hésitation devant l'acceptation du degré de prophétie et la perplexité devant la manifestation. Kierkegaard déclare qu'Abraham resta silencieux et subit la détresse de la solitude. A son avis, le précepte moral de l'individu est de se dégager du secret pour se manifester dans le « général ». C'est pourquoi, aux yeux de l'éthique, la manifestation est nécessaire pour l'individu. Mais l'homme atteint la grandeur véritable au moyen de l'intériorité et de l'approfondissement du moi ; or, l'intériorité exige le silence et le secret parce que la relation personnelle avec Dieu réside justement dans ce qui ne peut se manifester aux autres. Idolâtrant son intériorité propre, Kierkegaard en oublia qu'Abraham était si grand homme que les fidèles de trois religions, celle des Juifs, des Chrétiens et des Musulmans, revendiquent pour eux-mêmes la foi abrahamique. L'œuvre du Prophète n'est pas de rester dans le silence et le secret. Nous l'avons déjà vu, sa plus grande responsabilité consiste précisément dans la manifestation. Abraham ne garda donc pas le silence ; son acte, à lui, fut au contraire une proclamation. Par cet acte même, il leva le voile qui recouvrait sa Réalité divine. Ce que les idolâtres de l'intériorité occidentale considèrent comme le secret porte le nom, en métaphysique orientale, de manifestation.

Pour Kierkegaard, l'ordre de Dieu allait à l'encontre de l'éthique et des passions humaines. Mais Abraham œuvra suivant cet ordre. Le philosophe en tire donc la conclusion qu'il y a un devoir absolu de l'individu envers Dieu et qu'à ce moment-là l'individu, en tant qu'individu, établit une relation absolue avec l'absolu. Cette relation personnelle, Kierkegaard la nomme : amour pour Dieu et foi en Dieu. Kierkegaard donne d'ailleurs de nombreuses définitions de la foi, puisqu'il la considère comme une violente passion, une sublime folie et une relation personnelle avec Dieu. C'est cette interprétation qu'en a donnée aussi Mircéa Éliade pour qui c'est précisément cette conception de la foi qui est la plus haute distinction des civilisations juive et chrétienne. Or, les civilisations orientales ne sont pas tout à fait étrangères à cette catégorie de la foi. Dans l'histoire célèbre du mathnavi de Maulânâ Rûmî, par exemple, la foi du pâtre était tout à fait de cette sorte. L'Orient connaît donc bien cette conception et lui fait même une place dans la vie, mais il ne la considère pas comme la forme la plus haute de la foi. La connaissance essentielle ne réside pas dans une relation personnelle avec qui que ce soit ou quoi que ce soit. Une fois qu'il s'est dégagé de son individualité, l'initié dépasse de loin le degré de l'homme. Ce travail n'est malheureusement pas au pouvoir des Européens. C'est ainsi que Kierkegaard

déclare que la foi commence où finit la raison et que la forme la plus haute de la foi est une passion violente et une démente. Pour nous, cette sorte de foi n'est qu'une étape. La réalisation véritable de la foi ne se présente qu'après avoir gravi plusieurs degrés qui sont : la Connaissance de la certitude, puis l'Essence de la certitude et enfin la Réalité de la certitude. Dans la seconde étape, l'homme ne voit encore que le reflet de la Réalité et, dans la troisième étape, il devient lui-même cette Réalité. Les Occidentaux ne peuvent absolument pas concevoir ce troisième degré. De plus, à leurs yeux, il est nécessaire d'abandonner l'intellect pour obtenir la foi parce qu'ils prennent l'intellect partiel et analytique pour l'intellect total. Pour les Orientaux, le seul moyen de parvenir à la Réalité de la certitude se trouve dans l'intellect universel, celui que René Guénon, pour faciliter les choses aux Occidentaux, appelle l'intuition intellectuelle. L'Orient ne prend pas en considération la passion non maîtrisée, car on a pensé qu'il fallait fixer à l'homme une méthode de comportement qui soit conforme à son tempérament. On comprendra facilement ce que cela veut dire grâce à la phraséologie particulière aux Hindous. Chez ces derniers, il y a trois voies ou méthodes spirituelles. L'homme chez qui l'intellect universel prédomine, utilisera le jnâna yoga (union par la connaissance suprême) ; l'homme en qui prédomine l'âme se tournera vers le bhakti yoga (union par la dévotion) ; l'homme en qui prédomine le corps emploiera le karma yoga (union par l'action). C'est pourquoi la foi que Kierkegaard mentionne ne correspond qu'à la voie de la dévotion ou de la connaissance par l'amour. Et encore faudrait-il faire deux grandes réserves. Car pour nous ce n'est qu'au début que les diverses voies ou méthodes peuvent être séparées les unes des autres ; elles s'unifient très vite lorsque l'on avance sur le chemin de la spiritualité ; de plus, il y a pour chaque voie des préceptes qui doivent être rigoureusement observés. En Occident, la passion pure est une passion qui ne possède pas ses lois destinées à en acquérir la maîtrise. C'est pourquoi, à la vérité, la foi de Kierkegaard ne correspond même pas à la voie de la dévotion. Elle n'est, suivant l'expression de D. H. Lawrence, qu'un certain désir sensuel se créant à soi-même un visage idéal et y trouvant son propre plaisir.

Après ces explications, venons-en au devoir absolu envers Dieu. Kierkegaard dit qu'en établissant une relation personnelle et absolue avec l'absolu, l'individu sort de l'éthique et du « général » ; non seulement il s'élève au-dessus d'eux, mais il devient véritablement lui-même ; si bien que pour lui la moralité est chose superflue. Pour accomplir son devoir absolu, il entreprend une œuvre immorale, mais sa relation avec Dieu n'en demeure pas moins valide, parce qu'il accomplit cet acte pour lui-même et pour Dieu. N'insistons pas sur ce point.

Nous avons déjà vu qu'aux yeux de l'Orient la moralité véritable consiste à prendre connaissance de son propre archétype et à agir en

accord avec ses exigences. Il n'y a plus de ce fait de contradiction entre la religion ou la foi, d'une part, et l'éthique, d'autre part. Pour les Hindous, le but même du « svâdharma » est que l'homme réalise l'harmonie entre ses actes et sa nature primordiale. Kierkegaard pense que la foi se trouve dans l'intériorité et l'éthique dans l'extériorité, et il explique que l'intériorité est supérieure à l'extériorité. C'est là un raisonnement tout occidental. Si, comme le pense l'Orient, l'éthique a pour objet de fournir à l'homme la possibilité de connaître sa propre essence immuable, elle ne peut se situer en aucune façon dans l'extériorité. Pour nous, la Loi sacrée est tout aussi indispensable que la conduite spirituelle. En ce sens, René Guénon est allé jusqu'à dire que ceux qui placent le respect de la loi divine dans l'amour excessif de l'intériorité considèrent, en vérité, le corps comme impur et ne désirent pas qu'il participe lui aussi à l'expérience spirituelle.

Sur le problème de la foi, Kierkegaard a commis une autre erreur. Il déclare que la foi est le plus grand sacrifice, mais aussi la plus grande vanité. Ses propos ne sont que la conséquence de la confusion qu'il entretient entre l'âme et l'esprit. On n'obtient la Réalité de la certitude que lorsque l'âme est éteinte. L'homme qui peut dire que la foi est une vanité ne sait vraiment pas ce qu'est la foi.

De toutes façons, la pensée de Kierkegaard s'arrête à ceci : Abraham éprouva tout d'abord la résignation et le consentement infinis, puis établit avec Dieu une relation personnelle et absolue ; c'est la raison pour laquelle il est appelé l'Ami intime de Dieu. Au contraire, pour Ibn 'Arabi, le terme de Khalil Allâh (Ami de Dieu) signifie qu'Abraham avait déjà assimilé toutes les Qualités de l'Essence divine.

Kierkegaard est accaparé de manière si désastreuse par le monde de l'âme qu'il oublie souvent qu'Abraham était prophète et que son œuvre était précisément de faire parvenir jusqu'aux hommes le message de Dieu. Ne dit-il pas avec une grande candeur qu'Abraham ne se conduisait pas en guide spirituel ou en maître religieux, mais qu'il se tenait solitaire. Ibn 'Arabi explique de manière toute particulière qu'Abraham, en raison de son degré d'Ami intime de Dieu, faisait une règle de conduite de l'hospitalité et de l'accueil chaleureux, en quoi il est semblable à l'Archange Michel.

Kierkegaard pense que la grandeur d'Abraham vient de ce qu'il a accepté l'absurde et qu'ayant établi une relation avec un monde infini, il a reçu une seconde fois un monde fini, c'est-à-dire son fils. Kierkegaard considère comme une seule et même chose la foi et la notion de l'absurde. Pour René Guénon est absurde ce qui contient une contradiction interne. Or, l'existence même d'une chose contenant une contradiction interne est impossible. Si quelque chose semble absurde, c'est qu'il y a une erreur de jugement chez l'observateur. Si nous la considérons du point de vue de l'homme et en fonction du monde psychique (qui est la méthode

utilisée par les Occidentaux), toute l'histoire d'Abraham nous apparaîtra absurde. Mais si nous l'examinons du point de vue de la valeur spirituelle et métaphysique, chaque élément de l'histoire nous apparaîtra comme situé nécessairement à sa place véritable — comme nous l'avons déjà vu. Quant au fait de recevoir une seconde fois un monde fini grâce à la foi absolue en Dieu, il est inexact d'appliquer l'expression au prophète ou au saint, parce qu'au degré de la sainteté l'âme humaine est déjà éteinte, à moins que l'on ait en vue la redescende dans la manifestation, sens qui n'était évidemment pas présent à l'esprit de Kierkegaard. Car il considérerait le fait d'obtenir une seconde fois le monde fini comme la récompense que l'on reçoit après avoir subi un examen avec succès. Suivant le point de vue oriental, lorsque Dieu accorde le monde fini à quelque saint, il ne lui donne pas de récompense, mais lui fait subir une épreuve des plus pénibles. Quand le maître spirituel de Nizâm-ud-dîn Auliya lui dit : « Va, maintenant que t'ont été donnés et la foi et le monde », il fut épouvanté.

Nous avons vu plus haut qu'Abraham ayant reconnu son archétype avait agi en conformité avec lui et ne s'était donc pas soumis à une autorité despotique. Kierkegaard dit qu'Abraham l'emporta dans sa lutte avec Dieu grâce à la force de son amour et de sa foi et grâce surtout à sa faiblesse qui désarma Dieu. C'est là simple enfantillage, il n'y a pas lieu de s'y arrêter.

Cette étude comparée entre Ibn 'Arabi et Kierkegaard proposait de mettre en évidence les différences qui existent entre l'Orient et l'Occident afin de donner, suivant le souhait de Gide, une définition exacte des deux mentalités. Cette définition avait déjà été fournie à Gide, mais Gide n'avait pu regarder en face la vérité parce qu'il était, disait-il, trop âgé. J'ai donc écrit cet article avec l'espoir que ceux qui se sentent vieux ne le liraient pas.

Enfin je dois faire l'aveu d'une faiblesse qui m'est propre. Si j'ai commis quelque erreur dans la présentation du point de vue de Kierkegaard, je n'en aurai aucune honte, parce qu'il y a dans ses livres des contradictions internes et que ses explications permettent souvent plusieurs interprétations. Mais en ce qui concerne Ibn 'Arabi, j'ai réellement peur d'avoir failli à ma tâche, parce que son œuvre n'admet ni l'erreur de jugement ni l'opinion personnelle. En tout état de cause, je lui ai porté une extrême attention et me suis inspiré, pour ce faire, des livres de Sheikh 'Abd ul Wâhid Yahya (*René Guénon*). Si quelque erreur s'est glissée dans cette étude, considérez-la comme mienne et portez au crédit de Sheikh 'Abd ul Wâhid Yahya tout ce qui est l'expression de la vérité.

MUHAMMAD HASAN ASKARI.

(Traduit de l'ourdou par ANDRÉ GUIMBRETÈRE.)

QUELQUES RÉFLEXIONS.

On ne peut qu'être d'accord avec le début de l'article de Muhammad Hasan Askari, et nous nous félicitons de ce qu'il dit : « L'humanité entière est une depuis toujours et restera toujours une ; c'est pourquoi il n'y a pas de différence entre l'Orient et l'Occident. » Mais quand il écrit que ce qui est signifié par là, c'est que tous les hommes possèdent deux mains et deux pieds et qu'ils éprouvent tous la sensation de la faim, nous nous disons qu'il y a là une façon un peu courte de concevoir l'idée de l'unité de l'humanité. Il est vrai qu'il n'en reste pas là.

Quand l'auteur, dès la première page, affirme que les *Nourritures terrestres* est l'ouvrage qui eut certainement l'influence la plus considérable sur ce que la littérature occidentale produisit de meilleur au cours de la première moitié du xx^e siècle, nous nous permettons de nous interroger. De même, quand il rappelle qu'André Gide écrivit en 1943 que, s'il avait lu les ouvrages de René Guénon, il ne sait pas quelle direction sa vie aurait prise, que, si René Guénon avait raison, c'était toute son œuvre, à lui, qui tombait, ainsi d'ailleurs que celle d'un Montaigne, et quand Gide reconnaît qu'il n'a pas de réponse à apporter aux arguments de Guénon, mais que les jeux étaient faits et qu'il était trop âgé, nous ne voyons guère ce qu'on peut en conclure pour l'Occident en général, et, d'autre part, nous voyons bien, et qui a connu André Gide voit bien, ce qu'est l'arrière-pensée de cet auteur, et nous le comprenons bien aussi quand il ajoute : « L'Occident fait des erreurs, mais l'Occident nous convient. »

Après tout, dans une certaine mesure, après avoir dit qu'André Gide ne peut pas être pris légitimement comme le porte-parole de l'Occident dans sa totalité, nous sommes tout prêts à admettre que beaucoup d'entre nous se trouveront d'accord avec sa conclusion, bien qu'à certains moments, aujourd'hui, il soit difficile aussi bien en Occident qu'en Orient de s'accommoder aisément de la vie qui nous est faite.

A la p. 3, c'est sur la définition que l'on nous donne de Gide que nous avons à faire quelques importantes réserves. On rappelle un mot de lui : « Définir me plaît par-dessus toute chose. » Mot extrêmement peu caractéristique ; car il faut bien se rappeler que Gide a été un être de changement, et que particulièrement dans l'œuvre évoquée, ce n'est pas du tout aux définitions qu'il s'intéresse. Il n'est pas tellement en faveur de l'intelligence analytique que l'auteur le croit ; et il peut bien lui être arrivé de dire qu'il était du côté de Bacon et de Descartes ; mais quant à nous, nous ne le croyons qu'à moitié. Quant à affirmer que Julien Benda est le plus grand disciple de Descartes en littérature, nous ne le croyons aucunement. Nous aimerions mieux que l'on eût cité Valéry ou même Alain.

Mais cela n'est pas très important ; plus important est le fait qu'on

nous dit que Gide ne s'intéresse en aucune façon à un monde absolu et illimité qui ne permet pas la définition. Or, dans bien des passages, Gide aperçoit au delà des individus, une région, une zone qui est celle de l'illimité avec laquelle parfois, de façon mystérieuse, nous entrons en contact. Sans doute il semble que l'amour de Gide se porte d'abord vers la multiplicité. Mais cela reste une question de savoir si cet esprit qui ne s'est jamais arrêté, s'est arrêté à la multiplicité.

Et voilà quelques petites observations qui s'ajouteraient à toutes celles que nous pourrions faire au sujet de la rapide conclusion à laquelle l'auteur aboutit à la page 3 : « L'accord de la civilisation occidentale se fait sur les points suivants : la multiplicité aux dépens de l'unité, l'individualité aux dépens d'un monde absolu, l'intelligence analytique, la passion et les sens, c'est-à-dire l'âme et le corps, aux dépens de l'esprit. » L'Occident n'est pas si facile à définir, ni d'ailleurs sans doute l'Orient.

Aussi quand, à la page 4, l'auteur déclare que Gide était fort loin de se douter de ce qui donnait raison à l'Orient et tort à l'Occident, nous enregistrons, et admirons en un sens, sans le partager, le dogmatisme de l'auteur. Mais poursuivons. Un peu ironiquement sans doute, il nous dit qu'il va appliquer « la méthode même de nos Maîtres occidentaux » et, à partir de là, il entreprend une comparaison entre Ibn 'Arabi et Kierkegaard, qu'il appelle le maître le plus respecté de la spiritualité et de la philosophie occidentales.

Il faut prendre beaucoup de précautions pour lire Ibn Arabi, nous l'accorderons bien volontiers à l'auteur. Mais nous nous permettrons de lui faire observer qu'il ne faut peut-être pas en prendre moins pour ceux qu'il appelle les grands maîtres occidentaux. « En Occident, nous dit-il, on considère comme une preuve de noblesse et de fidélité envers soi-même qu'un homme, ayant abandonné ses anciennes idées, en choisisse de nouvelles. Cela s'appelle en Occident la maturité intellectuelle. En Orient, on regarde un tel homme avec suspicion. » L'auteur ignore-t-il que, s'il faut en croire Kierkegaard, ses ouvrages sont gouvernés par une fin unique, dictés d'après lui par Dieu, et sont faits pour acheminer l'homme vers un acte d'accueil par lequel il recevra la grâce ?

Il choisit, pour la commenter, l'histoire d'Abraham d'après Kierkegaard. Accordons-lui que l'ouvrage où cette histoire a été racontée par Kierkegaard, a été écrit au cours d'une tempête passionnelle. Accordons-lui aussi, ce qui fait d'ailleurs question, qu'il n'en a pas été de même d'Ibn 'Arabi. Mais disons-nous que « Kierkegaard rédige une œuvre spéculative pour résoudre ses problèmes passionnels » ? C'est peut-être limiter les motivations de l'œuvre de Kierkegaard. En revanche, dit-il, Ibn 'Arabi écrit au moyen d'une faculté que l'on nomme en Orient intellect et que René Guénon a appelé intuition intellectuelle pour en faciliter la compréhension aux Occidentaux. Nous ne pouvons que remer-

cier, nous pauvres occidentaux, de la générosité que l'on montre en nous indiquant ainsi la voie. Mais ne pouvons-nous rappeler à l'auteur ce qu'il a dit, très justement, de l'unité de l'humanité au début de son article ? Il serait très étonnant, à vrai dire, que les points les plus hauts de la pensée occidentale ne coïncident pas avec les points les plus hauts de la pensée orientale.

« Il faut se souvenir que s'il y a une autorité quelconque derrière le livre de Kierkegaard, c'est Kierkegaard lui-même et lui seul. » Tel n'était pas du tout l'avis de Kierkegaard qui pensait que la Providence l'avait toujours guidé, et que toute l'autorité qu'il pouvait avoir, lui, l'homme sans autorité, venait d'elle. L'auteur oriental pense, nous dit Muhammad Hasan Askari, que sa métaphysique procède d'une vérité transcendante qui est hors des limites de toute description verbale ; or, il en est exactement de même de l'auteur occidental ; et il n'est pas vrai que sa pensée soit « le produit de l'intelligence analytique ».

Reste le fait que Kierkegaard présente souvent les choses sous forme de récits. Mais il considère bien comme l'auteur oriental le monde de l'âme et la signification spirituelle. L'élément de roman lui-même doit être pris comme significatif d'autre chose.

Loin qu'il soit exact de dire que « Kierkegaard considère l'état de poète comme le plus haut degré de perfection », Kierkegaard s'est attaché à ce qu'il y a de contradictoire et finalement de malheureux dans le concept de « penseur du religieux » ; du reste, c'est bien ce que reconnaît l'auteur de l'article, quand il dit que « celui-là est poète qui, ne pouvant devenir lui-même un héros, comprend cependant l'œuvre de ce héros et chante sa louange ». La doctrine qui serait absente, d'après l'auteur de l'article, de la pensée de Kierkegaard, l'idée d'une connaissance au delà de toutes choses, n'en est nullement absente.

La question se déplace quand on nous dit que, pour Kierkegaard, Abraham est un homme ordinaire. Cette affirmation même doit faire naître en nous quelques réserves, puisque l'auteur nous dit que « tout homme est capable de parvenir au degré d'Abraham pourvu qu'en lui se trouve la foi, cette foi que Kierkegaard ne trouve pas en lui-même ». Et sera-ce un homme ordinaire, nous demandons-nous, que celui dans lequel intervient brusquement la qualité de foi. Et la question se complique quand nous voyons que cette foi qu'au premier abord Kierkegaard ne trouve pas en lui-même, finalement il la trouve bel et bien en lui. Non pas qu'il puisse parvenir par lui-même à ce degré de sainteté, mais pour lui comme pour l'auteur oriental, par la vertu même de la foi.

Le plus curieux est qu'on nous dit que pour Kierkegaard, l'homme est constitué par deux éléments, alors que Kierkegaard est très net sur ce point : l'homme est constitué par trois éléments : le corps, l'esprit et l'âme.

Resterait à savoir maintenant en quoi consiste pour l'auteur ce qu'il

appelle le point de vue purement métaphysique et s'il n'y a pas là une sorte d'abstraction.

Mû par son mécontentement pour ainsi dire continu contre la philosophie occidentale, il ajoute qu'il n'y a rien là qui « dépasse le domaine de l'âme ». Nous nous demanderons si, quand il dit que Ibn 'Arabi sait que son rêve révèle une réalité, il dépasse plus ce domaine que ne le dépasse Kierkegaard. « La grandeur d'Abraham, dit-il, est d'avoir manifesté la vérité du rêve. »

La question de savoir si l'universel est au delà de la particularité et de l'individualité, soulève bien des problèmes ; bornons-nous à faire observer qu'il n'est pas exact que Kierkegaard considère l'événement d'un point de vue purement humain et social.

Partout nous retrouvons cette dichotomie entre l'éthique et la métaphysique qui est en même temps la dichotomie entre l'âme et l'esprit. La question se complique du fait que, d'après l'auteur, la moralité, c'est-à-dire l'éthique, n'est pas pour lui ce qu'elle est pour Kierkegaard et pour tout l'Occident. D'ailleurs la distinction est-elle aussi nette qu'il le dit, puisque, d'après lui, aux yeux d'Ibn 'Arabi, la querelle de la contrainte et du libre choix est une duperie, ce qui nous amène à penser que, d'après lui aussi, elle n'en est pas une pour Kierkegaard ? donc un problème métaphysique est inclus dans les présuppositions mêmes de l'éthique.

Ce qui est sûr en tout cas, c'est que pour lui l'éthique s'évanouit en métaphysique, puisque « l'ordre que notre propre nature primordiale exige » nous est envoyé par Dieu et plus précisément que « les créatures viennent à l'être quand les Noms Divins s'irradient sur les essences immuables ou archétypes ; chaque essence immuable reçoit alors l'effusion divine qu'elle a exigée ». Ne continuons pas ce beau passage ; il suffit pour que le pauvre occidental se dise : faut-il tant de métaphysique pour l'action éthique ? Et, de plus, cette métaphysique complexe n'aboutit-elle pas à simplifier paradoxalement les choses ? « Nous ne pouvons pas recevoir d'ordre qui soit contraire à notre essence immuable et ce sont bien nos propres injonctions qui opèrent sur nous. » Il nous faudrait donc revenir à un intellectualisme intégral, dont peut-être celui de Socrate nous donne l'idée ; « aux yeux de cette moralité métaphysique, la vertu réside dans l'effort de l'homme pour acquérir la connaissance de son archétype et de ce qu'il exige, et le mal dans le fait que l'homme néglige ou ignore son essence immuable ». Le problème, dès lors, est assez simple : les injonctions, et interrogations de saint Paul et de saint Augustin nous ont détournés de la voie droite qui serait un intellectualisme socratique et ultra-socratique. Reste qu'une phrase comme la suivante pourrait être dite par Kierkegaard : « O toi, l'âme apaisée, fais retour à ton Seigneur, sois contente de ton Seigneur et que le Seigneur sois satisfait de toi. »

Aussi est-ce avec étonnement que nous lisons ces lignes : « Aux yeux de Kierkegaard, l'éthique occidentale était ce qui régit l'homme et spécialement la société. » On sent tout de suite comme cela est faux ; et quand nous lisons que pour l'Orient il ne peut y avoir d'opposition entre la morale et la grandeur spirituelle, nous nous disons que, si l'on veut savoir ce que sera la réaction de Kierkegaard vis-à-vis de cette attitude, il nous dirait, lui, le penseur passionné, qu'il faut faire beaucoup de distinctions, entre deux morales, et peut-être entre plus de deux morales, l'une, normale et ordinaire, l'autre, socratique et métaphysicienne, et une troisième, qui sera une morale qui a passé par le stade religieux et qui en sort toute transformée.

L'idée d'extériorité aussi demanderait un examen sérieux. Nous nous trouvons toujours devant ce danger de gnosticisme qui fait dépendre notre action d'une accession à une vérité profonde et réservée.

Il est un peu facile de déclarer que tout ce qui est dans Kierkegaard est simplement état de l'âme, et plus facile encore de dire que pour l'Occident la plus haute marque de spiritualité c'est l'angoisse, et encore plus superficiel d'affirmer : « Dire de l'angoisse qu'elle est spirituelle ou métaphysique est proprement absurde, puisque ces termes s'excluent. » Quant à dire que « l'homme qui a peur de quelque chose ne peut pas être seul, puisqu'il est justement en présence de ce quelque chose qui lui est précisément inconnu », c'est du Kierkegaard tout pur.

Et le kierkegaardien sourira un peu quand il lira « qu'il est toujours possible de donner de l'angoisse une interprétation métaphysique conformément au point de vue oriental » (p. 17), car on sait bien que pour lui, une pensée est toujours susceptible de multiples interprétations.

Craignons le scientisme mythique qui décrit la courbe ascendante vers Dieu et la courbe descendante de la manifestation.

Au cours de notre lecture, n'est-ce pas la redescente platonicienne et la répétition kierkegaardienne que nous retrouvons, si différentes qu'elles soient, quand nous lisons : « L'initié doit revenir au stade de l'homme » et que nous sommes en présence de l'hésitation de l'initié à redescendre.

Mais subitement, ne voyons-nous pas le psychologique et l'angoisse revenir quand on nous dit, à la page 18, que le sage a tellement peur qu'il s'épouvante ? Mais, nous dira-t-on, il ne s'épouvante pas à la manière ordinaire. Mais, répondrons-nous à notre tour, Kierkegaard et l'Abraham de Kierkegaard s'épouvaient-ils à la manière ordinaire ?

Pour l'auteur Danois comme pour l'auteur de cet article, « l'homme atteint la grandeur véritable au moyen de l'intériorité » qui exige le silence et le secret. Et ensuite, pour l'un comme pour l'autre, Abraham agit, manifeste (cf. p. 19).

Passons à la catégorie de la foi. L'Orient ne placerait pas cette catégorie de la foi tout au sommet. Il y a un degré, le troisième nous dit-on, que ne peuvent pas concevoir les Européens, les Occidentaux. De plus,

Jean Wahl

on nous dit qu'il serait nécessaire d'abandonner l'intellect pour arriver à la foi ; c'est qu'on prend l'intellect sous sa forme partielle et analytique, et non pas sous la forme de ce que René Guénon a appelé l'intuition intellectuelle, « pour faciliter, nous dit-on gentiment, les choses aux Occidentaux ».

Passons sur le fâcheux passage où on nous dit qu'il y a simple enfantillage chez Kierkegaard quand il nous montre Abraham désarmant Dieu par sa faiblesse. Acceptons plutôt ce qui est écrit dans le paragraphe final : « Si j'ai commis quelque erreur..., je n'en aurai aucune honte parce qu'il y a dans les livres de Kierkegaard, des contradictions internes et que ses explications permettent souvent plusieurs interprétations. »

« Va maintenant que t'ont été donnés et la foi et le monde, est-il dit à un maître spirituel » et celui-ci fut épouvanté, ajoute-t-on ; cela nous suffit pour dire que les différences ne sont pas si grandes entre Kierkegaard et la sagesse ici présentée.

« J'ai donc écrit cet article, dit l'auteur, avec l'espoir que ceux qui se sentent vieux ne le liraient pas. » Nous ne nous sentons pas vieux, mais le sommes ; nous avons lu l'article ; et nous sommes assez sages pour dire que nous n'avons pas conscience d'avoir avancé d'un demi-pas ¹.

JEAN WAHL.

1. Les nécessités de mise en pages nous empêchent de publier ici la réponse de M. Henry Corbin. Celle-ci paraîtra dans notre prochain numéro (N. D. L. R.).