

UN MISSIONNAIRE PROTESTANT :

HENRY CORBIN

SOMMAIRE :

De ses traductions de philosophes allemands, et notamment de Heidegger, à ses recherches sur l'Islam shi'ite, Henry Corbin a été guidé par la spiritualité que lui avait apportée le christianisme. Par-delà les scientismes et les historicismes, la Lumière née en « Orient » est seule capable d'éviter à l'« Occident » de devenir la contrée où tout risque de sombrer dans les ténèbres.

Avec Henry Corbin vient de disparaître un grand théologien, n'hésitons même pas à dire : le plus grand théologien de notre temps.

Deux choses caractérisent l'œuvre immense d'Henry Corbin. Tout d'abord une érudition considérable mise au service d'une spiritualité rayonnante et ne l'étouffant jamais. Ensuite un effort sans précédent pour inciter l'« Occident » à se mettre en quête de l'« Orient » afin de lui donner à redécouvrir sa Source. Ici, il importe de ne pas commettre un contresens. Henry Corbin n'a jamais voulu être ce que les spécialistes appellent un « orientaliste » au sens étroit du terme ; il avait toujours coutume d'écrire « Occident » et « Orient » entre guillemets pour bien faire comprendre qu'il ne fallait pas se contenter de prendre ces deux termes dans leur acception géographique résiduelle. L'« Orient » était pour lui le pays où la Lumière se lève et l'« Occident » celui où elle court le risque de disparaître à jamais ; en ce sens beaucoup d'orientaux, voués à une technique et à une mécanisation de l'homme, sont véritablement devenus des occidentaux. Corbin a cherché à parcourir les itinéraires qui, dans le judaïsme, le christianisme et l'islamisme, ces trois grandes religions du Livre, convergeaient vers leur origine abrahamique et rendaient possibles la lecture et l'écoute du Message sans lequel l'homme n'est qu'un errant hébété ou un violent aveugle.

En ce sens Henry Corbin fut un authentique pèlerin de l'Orient et non un vagabond de l'Occident¹ ; sa quête ne déboucha jamais, il importe de ne pas l'oublier, sur quelque œcuménisme de bon ton ni sur ces syncretismes touffus qui confondent perpétuellement *passer outre* et *dépasser*. Cette quête était uniquement animée par un souci d'approfondissement et non par un désir de collectionner quelques ressemblances superficielles.

¹ *Les pèlerins de l'Orient et les vagabonds de l'Occident*, tel était le thème du colloque tenu à Paris en juin 1977 par l'Université Saint Jean de Jérusalem ; les cahiers de ce colloque ont été publiés par Berg International en 1978.

Henry Corbin collabora, tout d'abord, à la remarquable équipe philosophique qui, réunie autour d'Alexandre Koyré, d'Henri-Charles Puech et d'A. Spaier, devait publier, de 1931 à 1937, les six volumes des *Recherches Philosophiques*. Ses premiers travaux semblaient le destiner à se spécialiser dans la philosophie allemande ; dans les volumes cités il attira l'attention sur Dilthey, Brentano, Husserl, Bultmann et beaucoup d'autres qui, à l'époque, n'étaient guère connus des philosophes de langue française. Il rédigea de nombreux comptes rendus d'ouvrages allemands et traduisit des textes du premier Karl Barth, de Karl Jaspers et de Hamann. Cette première orientation de son travail devait trouver son couronnement dans la publication, en 1938, de la première traduction française de textes essentiels de Heidegger édités sous le titre général *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Pour la première fois on put lire Heidegger en français ; en ce domaine la tâche était particulièrement difficile car il fallait créer toute une terminologie d'équivalents et, comme en beaucoup d'autres circonstances, Henry Corbin dut défricher un terrain complètement vierge.

Parallèlement à la réalisation de ces travaux, Corbin s'était attaché à une autre entreprise profondément complémentaire de celle dont nous venons de parler. Il avait suivi les cours d'Etienne Gilson et, enthousiasmé par la façon dont celui-ci commentait un texte, il s'était promis d'appliquer un jour la même méthode à des textes philosophiques différents de ceux dont E. Gilson était le spécialiste. C'est ce qu'il devait faire beaucoup plus tard au Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien qu'il fonda à Téhéran. Henry Corbin se mit alors à l'étude du sanscrit, de l'arabe et du persan, ainsi il découvrit la mystique shi'ite². Cela lui valut la rencontre avec Sohravardi dont l'œuvre eut sur lui une très grande influence ; il en donna la première traduction française, en 1932, dans les *Recherches philosophiques II* où il présenta *Le familier des amants*³ ; en 1976 il devait en donner une nouvelle traduction sous le titre *Le vade-mecum des Fidèles d'amour*⁴ ; puis, en 1935, il publie la traduction de *Le bruissement de l'aile de Gabriel*⁵.

Quel est donc le fil conducteur selon lequel se développe la pensée d'Henry Corbin ? nous parlons bien de sa pensée car il fut tout autre chose qu'un traducteur, qu'un commentateur ou qu'un historien de la philosophie, puisque les auteurs qu'il étudia ne furent pour lui qu'autant de pierres destinées à élever le Temple.

Henry Corbin avait essentiellement retenu de Luther la souffrance de

² Depuis quelques mois, les « événements » d'Iran ont rendu le mot *shî'isme* familier aux lecteurs de journaux français pour lesquels il était, jusque là, totalement inconnu. Disons, une fois pour toutes, afin d'éviter les récupérations « zélées », que l'admiration d'Henry Corbin pour le shî'isme n'avait rien à voir avec un « engagement » politique quelconque.

³ Louis Massignon lui avait communiqué les photographies de deux manuscrits se trouvant à Constantinople.

⁴ in : Sohravardi, *L'Archange empourpré*, Fayard, Paris 1976, p. 298.

⁵ in : *Journal asiatique*, juillet-septembre 1935 ; il en donnera une nouvelle traduction sous le titre *Le bruissement des ailes de Gabriel*, in : Sohravardi, *op. cit.* pp. 220 sq.

l'humanité en Christ : « L'humanité est laissée là, seule [...] ce que cela fut, aucun homme ne le comprend sur la terre, aucun homme ne peut y atteindre par des mots [...] car être abandonné par Dieu, cela est plus cruel que la mort ». Corbin ajoute que « de cette angoisse de l'humanité rejetée, délaissée, nous percevons un écho [...] à l'heure actuelle même, dans le *leitmotiv* heideggerien de 'l'existence pour la mort'. Mais il y a ici le paradoxe chrétien : l'homme évangélique, condamné à cohabiter avec son péché en l'abhorrant de toute son âme, acquiert devant l'homme antique l'exceptionnelle grandeur de « l'homme tendu », selon l'expression de Kassner. [...] Cette humanité délaissée, humiliée, telle que nous la voyons en Christ, c'est elle qui est la voie ». Et Corbin cite à nouveau Luther : « Qui veut sainement monter à l'amour et à la connaissance de Dieu, qu'il écarte les règles humaines de métaphysique concernant la divinité à connaître, et qu'il s'exerce d'abord dans l'humanité du Christ »⁶.

C'est pourquoi Henry Corbin souligne fortement que Christ n'a rien à à voir avec l'Être que découvre la spéculation, il ne se rencontre pas au terme d'un itinéraire dont nous prendrions l'initiative ; la foi ne rejoint pas la dialectique de la raison car c'est Christ qui s'adresse à nous « au cœur mis à nu, là où jaillit le feu qui transfigure »⁷. Aussi Henry Corbin s'attache-t-il à Kierkegaard⁸ que, grâce à P.-H. Tisseau et à Jean Wahl, on commençait de découvrir en France. Il voyait, en effet, dans la révolte kierkegaardienne contre Hegel, le refus d'édifier un système de l'Être, il y découvrait la passion de l'existence maintenant le paradoxe chrétien contre toute médiation et tout optimisme.

Ainsi donc, si la Révélation a bien eu lieu dans l'histoire, il faut tout de suite ajouter que, par elle-même, l'Histoire n'est nullement révélatrice, comme voudraient nous le faire croire les hégéliens et les théologiens s'abreuvant de Feuerbach. Si la Révélation s'adresse à l'homme, il ne faut pas oublier que l'Humanité n'est pas, par soi, révélatrice et qu'elle ne peut *que* dévoiler ce qui lui manque et qu'elle ne saurait être. C'est pourquoi H. Corbin fait le procès des théologies affirmatives rationnelles qui aboutissent à une rationalisation des mystères divins et contribuent finalement à ériger ces nouvelles idoles qui fourmillent tout au long des démarches de sécularisation. La théologie négative, au contraire, corrode toutes les affirmations rationnelles ; c'est elle que l'on trouve au cœur de la mystique rhénane, chez un M^o Eckhart par exemple, puis, d'un point de vue bien différent, chez Jacob Böhme. Mais c'est elle également que l'on découvre au centre de la mystique shi'ite, aussi bien duodécimaine qu'ismaélienne, on la désigne en persan et en arabe par le mot *tanzîh*.

On pourrait dire qu'une telle mystique et une telle théologie proclament essentiellement que le principe initial ne doit rien être de ce qu'il

⁶ H. Corbin « A propos de Luther », in *Le Semeur*, 1^{er} mars 1932, n. 289.

⁷ H. Corbin, *op. cit.* p. 291.

⁸ H. Corbin, *op. cit.* p. 292.

doit expliquer mais que, pourtant, il doit posséder, en même temps, tout ce qu'il faut pour l'expliquer. Dans un des derniers textes qu'il ait écrits, Corbin insistait sur l'importance de cette théologie négative, de cette *via negationis*, en qui il voyait « l'antidote du nihilisme auquel succombe la théologie, quand elle se sécularise en sociologie. C'est elle seule qui situe et justifie toute théologie affirmative possible, s'exprimant en symboles, précisément à l'Orient des pèlerins abrahamiques »⁹.

L'articulation de la théologie négative à la théologie affirmative n'est possible que par une médiation ; car, si l'on se borne à parler du Dieu créateur et de la créature, on ne surmontera pas ce dualisme. Il est nécessaire d'introduire un moyen terme unissant l'un à l'autre ; alors le mystère de l'Acte créateur s'amplifie en mystère de la Présence divine en ce monde, monde dont Dieu ne s'est pas complètement retiré. Le mystère de la Création est donc une tragédie humaine et une tragédie divine ; car, il y a, à la fois, le désir de l'homme pour Dieu et un désir divin de créer. L'Incarnation et la doctrine de la Sophia comme Shekhina dans la Kabbala, constituent autant de moments de ce mystère essentiel pour nous et face auquel l'herméneutique historiciste, si à la mode de nos jours, ne peut que rester aveugle : la vision par les « yeux de chair », s'exerçât-elle dans l'histoire, n'a rien à voir avec la vision par les « yeux de feu ». Dans une formule condensée et d'une extraordinaire richesse, H. Corbin écrit d'une manière décisive : « La conception régnante de nos jours est de se représenter l'homme comme étant dans l'histoire », à cette conception il oppose celle qui « considère que c'est l'histoire qui est dans l'homme »¹⁰.

A partir de là, nous comprendrons en quel sens Corbin peut parler de « philosophie comparée » et de « recherche de spiritualité comparée ». Ces expressions n'invitent nullement à fonder une discipline nouvelle qui, à partir de schémas chronologiques, se proposerait de relever des ressemblances et des différences ou qui se mettrait à construire une philosophie de l'histoire. Un œcuménisme spirituel ne peut être cherché par la voie exotérique d'une confrontation des dogmes et des institutions ; il faut une recherche ésotérique approfondissant le sens de l'intériorisme. L'eschaton révélé par la Parole de Dieu n'est pas à la fin du temps, il est la fin du temps ; par conséquent, pour le croyant, l'horizon du temps devient horizon de résurrection. Loin des érudits bien intentionnés qui sont souvent la proie d'improvisateurs sans discernement, il faut redécouvrir le trésor des traditions spirituelles souvent enseveli dans des bibliothèques, lui seul pourra faire redécouvrir à un Occident « désorienté » le sens de la vocation de l'homme.

Telles sont les raisons pour lesquelles H. Corbin fait le procès de ces théologies sécularisées qui ont donné naissance à des idéologies politiques. « L'agnosticisme a converti l'Eglise de Jean en un messianisme

⁹ H. Corbin « L'Orient des pèlerins abrahamiques », in *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, n° 4, Berg International, Paris 1978, p. 92.

¹⁰ Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Téhéran, 1977, p. 81.

social qui en est la caricature ; la désespérance a assidûment fermé toutes les issues qui libéraient l'homme de l'absurdité de la mort. [...] L'action créatrice de l'Esprit-Saint brise l'histoire et la philosophie de l'histoire, parce qu'elle en libère les hommes, et parce qu'elle s'accomplit dans le monde spirituel invisible »¹¹.

Si Heidegger avait attiré Henry Corbin, c'est parce qu'il avait trouvé chez le philosophe allemand, la distinction essentielle entre l'étant et l'Être ; nous confondons toujours l'ontique et l'ontologique car nous prenons pour discours sur l'Être ce qui n'est que discours de l'étant lui-même. Que l'Être se montre et se cache, à la fois, qu'il dise et se dise, que nous ayons à nous mettre à son écoute, ne témoigne-t-il pas que la Vérité est dé-voilement ? Mais l'homme est dans l'oubli de cette Vérité, il se meut dans l'errance et dans l'inauthentique, une telle errance fait partie de la constitution du *Da-sein* qui connaît la déréliction dans l'histoire. L'homme réduit la Vérité à la cohérence interne de systèmes de propositions logiques, il utilise ainsi des lois qui vident de sa substance concrète et existentielle ce à quoi elles s'appliquent. Chez Heidegger, H. Corbin a donc trouvé les prémisses de la « philosophie illuminative » qu'il cherchait par delà les concrétions ratiocinantes qui avaient emmuré le christianisme dans des systèmes.

Ces divers points de départ ont conduit H. Corbin à découvrir dans le soufisme, dans le shi'isme, une pureté spirituelle d'autant plus préservée que les textes dans lesquels elle s'exprimait étaient presque entièrement oubliés, voire inédits. Avec un acharnement inlassable, H. Corbin exhuma des œuvres capitales et, en collaboration avec des philosophes iraniens, il mit en chantier une *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle* ; il n'est pas exagéré de dire que ces publications firent découvrir à bien des intellectuels iraniens, fascinés par les techniques occidentales, les sources vives de ce qu'ils étaient, sources où ils pourraient puiser de quoi se constituer une personnalité véritable. Notons, à ce sujet, que Henry Corbin parlait toujours de philosophie islamique et non de philosophie arabe ; et cela parce que, d'une part, nombreux sont les textes de philosophie islamique qui sont rédigés en persan et non en arabe, et, d'autre part, parce que la philosophie islamique ne s'est nullement arrêtée avec Averroës, comme on ne cesse de le répéter depuis Renan. En réalité, toute une province de la philosophie était restée ignorée des philosophes et Henry Corbin s'est attaché à la faire connaître, non par vanité d'érudit, mais parce qu'il y trouvait une « aventure orientale » au sens métaphysique de l'adjectif ; elle l'entraînait dans ces « voyages spirituels » au cours desquels on comprend que « lorsque la désespérance totale s'est produite, c'est alors que se lève la promesse de l'espérance totale »¹².

¹¹ Henry Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, Paris 1972, t. IV, p. 447.

¹² Lâhîfî, *Gawhar-e Morâd*, in *Anthologie des philosophes iraniens*, t. I, Téhéran-Paris, 1972 p. 123.

Il est impossible de présenter en détail l'œuvre considérable de Corbin ni de survoler de haut les études qu'il a consacrées à la philosophie iranienne et dont les quatre gros volumes *En Islam iranien*¹³ constituent une somme. Nous voudrions seulement tenter d'en préciser l'esprit. Il est possible de s'engager dans une telle entreprise en partant, une fois de plus, des analyses d'Henry Corbin sur Luther.

Pendant l'année universitaire 1938-1939, Henry Corbin avait consacré un cours à Luther dans l'enseignement qu'il donnait à l'École Pratique des Hautes Études et, à plusieurs reprises, il est revenu sur la pensée du Réformateur¹⁴. La notion de *Significatio passiva* l'avait tout particulièrement retenu ; cette notion-clief sert, en effet, de voûte centrale à la théologie d'Henry Corbin et à toutes ses recherches ; il importe donc de s'y attarder.

Peut-il y avoir une critique « scientifique » des questions religieuses qui ait une signification, à la fois, pour ceux qui sont doués de l'« organe » religieux et pour ceux qui en sont dépourvus, pour les croyants et pour les incroyants ? Henry Corbin répond que non en précisant qu'il s'agit là d'une idée aussi chimérique que celle d'un instrument de musique dont pourraient également jouer les musiciens et les personnes atteintes de surdité musicale. Toutefois, objectera-t-on, une herméneutique¹⁵ du sens spirituel n'est-elle pas conciliable avec l'idée d'une rigueur et d'une méthode scientifiques ? Avant de répondre il faut rappeler que la Réforme a été considérée, de façon contradictoire, comme ayant deux conséquences fort opposées. Pour les uns, elle aurait abouti à une laïcisation débouchant sur un historicisme avec toutes les critiques rationnelles de textes et les démythologisations scientifiques que celles-ci impliquent. Pour d'autres, au contraire, le luthéranisme aurait rouvert la voie à cette grande inspiration prophétique qui s'était, hélas, tarie dès les premiers siècles du christianisme. Les tenants de la première thèse ne manqueront pas de rappeler que Luther s'était attaché à traduire les *Écritures* d'une façon simple et accessible. Mais une telle interprétation séduisante laisse complètement dans l'ombre la portée réelle de la mystique luthérienne.

Tout pénétré encore de l'influence de Tauler, le jeune Luther avait buté sur le verset du Psaume *In justitia tua libera me*. Ces cinq mots le remplirent de stupeur et même de détresse ; la justice est un attribut de Dieu, comment peut-on concevoir que je puisse l'invoquer pour ma délivrance ? Comment puis-je faire appel à la justice divine pour lui deman-

¹³ Publiés chez Gallimard : t. I : *Le shi'isme duodécimain* (1971) ; t. II : *Sohravardi et les Platoniciens de Perse* (1971) ; t. III : *Les Fidèles d'amour. Shi'isme et soufisme* (1972) ; t. IV : *L'École d'Ispahan. L'École Shaykhite. Le Douzième Imâm. Index général* (1972).

¹⁴ Cf. « Recherches sur l'herméneutique luthérienne » in : *Annuaire 1939-1940* de la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études pp. 99-102 ; *En Islam iranien* t. I, pp. 169 sq ; *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, 2^e éd. Flammarion, Paris 1977, p. 23 note 24.

¹⁵ Dans les *Recherches philosophiques* t. III, Corbin avait donné en 1933, un compte rendu de cette histoire de l'herméneutique au XIX^e siècle que constituent les trois volumes de Joachim Wach : *Das Verstehen*.

der de ne pas être en contradiction avec elle-même et, par conséquent, de s'attacher à ma propre condition ?

Or, brusquement Luther a une illumination : cet attribut divin qu'est la justice doit être compris dans sa *significatio passiva*. Le passage central se trouve dans le chapitre III du cours sur l'*Épître aux Romains* qui date de 1515-1516. H. Corbin montre la précarité des explications unilatérales, comme celles de Scheel ou de Hirsch, qui voient dans la *justitia passiva* une justice à laquelle l'homme ne coopère nullement, ou comme celle de Loofs pour laquelle *passiva* est rapporté à Dieu dans sa Parole par la confession de l'homme pécheur, si bien qu'une sorte d'activité et de causalité théologiques se trouve d'ores et déjà réservée à l'homme. S'appuyant sur le texte de Luther et sur les *Psaumes*, Corbin montre que la justification de Dieu par l'homme est déjà la justification de l'homme par Dieu, *opus Dei* ; il y a là un développement, une histoire et une communauté entre Dieu et l'homme. Telle est la seule voie pour échapper, à la fois, à un formalisme vide et à la représentation substantive d'une justice infusée dans l'homme ; telle est l'originalité du *passiva* chez Luther, du *simul peccator et justus*.

C'est donc la justice de Dieu qui fait de nous des justes, sa sainteté qui fait de nous des saints, ce n'est pas nous qui la sollicitons : c'est elle qui parle en nous. Par conséquent, ce n'est pas à nous de donner à Dieu des attributs que nous jugerions dignes de convenir à son essence, mais c'est cette essence que nous éprouvons en nous-même.

Ainsi la *significatio passiva* métamorphose le sujet dans lequel elle s'accomplit ; la signification ne relève pas d'une historicisation ni d'une herméneutique scientifique et démythologisante, elle relève de l'intériorisation. Dès lors, on peut dire que les véritables héritiers et continuateurs de Luther sont ces « spirituels » tels que Schwenckfeld, Sébastien Franck, Weigel, Jacob Böhme et ses disciples, auxquels A. Koyré consacra de remarquables études¹⁶. Une telle tradition fera à nouveau surface au XVIII^e siècle dans l'« herméneutique divinatrice » de Schleiermacher.

Mais, en face d'une telle tradition, se trouve l'attitude historiciste dont H. Corbin n'a cessé de dénoncer les aplatissements malfaisants. Lorsque l'homme veut atteindre une connaissance directe de Dieu par l'Histoire ou par la Nature, il finit par se diviniser lui-même ; Corbin le dit fortement : la Révélation « est un événement historique, mais 'historique' ne peut signifier ici constatable ou même constaté selon le sens et les méthodes de la 'critique historique', c'est-à-dire que les faits de Révélation attestés dans la Bible ne peuvent être perçus par un observateur neutre. Ce que celui-ci perçoit, c'est un événement quelconque se jouant dans l'espace humain et susceptible de multiples interprétations, mais en aucun cas la Révélation comme telle. Sinon à ce moment même il cesserait

¹⁶ Cf. Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, Paris 1939 ; *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI^e siècle allemand*, A. Colin, Paris, 1955.

d'être neutre »¹⁷. Henry Corbin évoque d'ailleurs le « spectacle plein d'humour d'interprètes en possession de concepts historiques tout à fait sûrs, démontrer aux « croyants » ce que devraient être leur foi et créance »¹⁸. L'histoire, présentée comme celle d'un Sujet pur s'auto-révéant à travers l'abondance et les modes infinis de ses phénomènes temporels, n'a rien à voir avec la Révélation chrétienne. La Révélation est celle de Dieu conférée à cet homme déterminé maintenant par telle prédication de tel homme déterminé, appuyée sur tel texte biblique. Il y a là un temps propre à l'existence, une illumination qui n'a rien de commun avec l'histoire et son déroulement. On aura beau se livrer à toutes les inflations historiques, il n'en reste pas moins qu'il faut parler d'un temps sacré qui est le tout-autre du temps de l'histoire ; ce temps sacré est celui des événements invisibles dont l'âme est le lieu. D'où cette phrase décisive : « Le temps historique que la philosophie post-hégélienne oppose au devenir de la Nature, n'est lui-même en fait, au regard de la théosophie du shi'isme et du soufisme, qu'une naturalisation du temps, parce qu'il est inadéquat de parler d'une chute de l'Esprit dans le temps en entendant par là 'dans l'histoire' : il faudrait plutôt parler de la chute du temps lui-même dans l'histoire. Alors seulement on peut comprendre comment l'intériorisation du sens marque un revirement du temps »¹⁹.

A côté de la tendance historiciste nous trouvons la démythologisation bultmanienne. Jadis, Henry Corbin avait cru découvrir dans Bultmann un théologien, inspiré par Heidegger, capable d'apporter quelque chose de neuf à l'étude de la Parole²⁰. Mais il s'en sépara, tout comme il abandonna Barth lorsque celui-ci cessa d'être prophétique, quand il s'aperçut que le bultmanisme opposait lucidement un refus au seul horizon capable de sauver de l'agnosticisme. Le bultmanisme prétend comprendre l'historicisme alors qu'il en devient le prisonnier lorsque, au nom de la démythologisation, il affirme ne trouver dans la Bible que l'image d'un monde « révolu ». De telles spéculations conduisent « à juxtaposer l'événement de la Croix du Calvaire comme étant un fait historique, et l'événement de la Résurrection comme n'en étant pas un, parce que sa seule trace historique, ce sont les visions des premiers disciples. Ce suprême exemple est aussi bien l'aveu d'une démission, l'aveu d'une totale impuissance à concevoir que les visions aient la réalité première d'événements, — des événements dont la réalité, le temps et le lieu ne sont pas ceux de l'histoire profane, mais ceux qui sont propres à ce que nos théosophes en Islam ont désigné comme le huitième climat »²¹.

Bref, comme l'écrit Henry Corbin dans une image très suggestive, il faudrait que les tenants de l'historicisme comme ceux de la démytholo-

¹⁷ H. Corbin, « La théologie dialectique et l'histoire », in *Recherches philosophiques III*, 1933-1934, p. 260.

¹⁸ H. Corbin, *op. cit.*, p. 263 note.

¹⁹ H. Corbin, *En Islam iranien* t. I, p. 162.

²⁰ Cf. le long compte rendu de Corbin du livre de Bultmann *Glauben und Verstehen*, dans : *Recherches Philosophiques III* pp. 435 sq.

²¹ H. Corbin *En Islam iranien*, t. I p. 184.

gisation apprissent « qu'il y a de l'*histoire* spirituelle, des événements et un temps qui, à une octave ou à plusieurs octaves supérieures, sont parfaitement *réels*, quoique tout autres que ceux auxquels nous avons l'habitude de réserver en exclusivité la qualification d' 'historiques' »²². Cette réalité d'un type spécial constitue ce que Corbin appelle le monde imaginal, monde intermédiaire et médiateur entre l'intelligible pur et le monde sensible ; il est le « lieu où se passent » *réellement* tous les récits mystiques, les révélations des prophètes ; les visions sont les événements de la Révélation²³. Un tel monde se trouve partout et nulle part, tout en étant bien réel, son lieu ne peut pas être déterminé par des coordonnées géographiques. Tel est le monde du Graal, situé hors de l'espace ordinaire ; si l'on y entre c'est parce qu'on lui appartient par droit de naissance, mais l'on y entre en se dépouillant des attaches et des ambitions du monde ordinaire. C'est à un tel monde que se rapportent, par exemple, les événements de l'épopée de Wolfram.

Dès lors, la *significatio passiva*, dont il a été question plus haut, vient prendre toute sa force. Dans une de ces formules dont il a le secret, Henry Corbin nous dit que « le visible doit être perçu comme un voile, et transformé en un miroir »²⁴ ; c'est dans cette voie que se rejoignent, par des itinéraires personnels, un soufi comme Rûzbehân et un dominicain comme M^e Eckhart. Lorsque le mystique découvre sa connaissance de soi comme étant le propre regard dont Dieu se contemple, lorsqu'il se découvre comme le témoin par lequel Dieu s'atteste lui-même, alors le voile devient miroir. Par conséquent, ceux qui parviennent à être véritablement des témoins sont les yeux par lesquels Dieu regarde encore le monde et par là même concerne toujours ce monde. Cette conclusion de Rûzbehân rejoint la parole célèbre de M^e Eckhart : « L'œil dans lequel je vois Dieu est le même œil dans lequel Dieu me voit. Mon œil et l'œil de Dieu sont un seul et même œil, une seule et même vision, une seule et même connaissance, un seul et même amour »²⁵. Dès lors, dans l'ivresse de la transconscience, le mystique peut se prendre à proférer la parole surprenante d'al-Hallâj : « Je suis Dieu ». Par là il est très proche de M^e Eckhart pour qui celui qui aime Dieu est mort à lui-même et à toutes les choses créées²⁶ et qui conclut : « L'être de Dieu doit être mon être. [...] Dieu et moi, nous sommes un. Par la connaissance, j'attire Dieu en moi ; par l'amour, au contraire, j'entre en Dieu »²⁷.

Outrances ! dira-t-on. Certes. Et cependant ! Lorsque beaucoup de théologiens contemporains se mettent à l'école de Feuerbach et répètent à qui mieux mieux : « Il n'y a pas d'autre Dieu pour l'homme que

²² *Op. cit.* d. I d. 166.

²³ Cf. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, pp. 167-168 ; 271-272.

²⁴ H. Corbin, *En Islam iranien*, t. IV. d. VI.

²⁵ Maître Eckhart, *Sermon n° 12*.

²⁶ Maître Eckhart, *op. cit.*

²⁷ Maître Eckhart, *Sermon n° 8* : « Dieu m'engendre comme lui-même et s'engendre comme moi-même ».

l'homme lui-même », lorsque des théologiens divinisent l'Humanité ou réduisent le Christ au « lien inter-humain », rares sont ceux qui parlent d'outrances ! L'idée que c'est Dieu qui est mort sur la Croix afin que l'homme puisse naître enfin, fait tellement partie des lieux communs proférés par le tout-venant théologique que beaucoup sont prêts à trouver cela sublime. Or, dans la perspective dont nous venons de parler, il s'agit de tout autre chose ; il ne s'agit nullement de donner à l'homme la satisfaction de se prendre pour Dieu : il est demandé à l'homme de se taire et de se retirer en-deçà de lui-même devant la présence de Dieu. Il n'est donc aucunement question de mettre l'homme à la place de Dieu ; l'homme est invité à parvenir à un dépouillement de lui-même tel, à une kénose telle, que l'*opus Dei* s'efface comme *opus* pour ne plus laisser de place qu'au *Deus*. Nous sommes donc ici aux antipodes d'une démarche de socialisation qui absolutise ces universaux modernes que sont le Peuple, la Classe, le Parti ou la Société.

C'est pourquoi Henry Corbin utilise souvent trois termes : ésotérisme, gnose et théosophie ; il sait fort bien que ces trois mots ont mauvaise presse, mais cela est dû à l'interprétation résiduelle que l'on en a et aux caricatures que l'on en donne. Par ésotérisme il ne faut pas entendre de petites chapelles occultistes, l'ésotérisme s'applique à une pénétration de la « réalité du réel » impliquant une intériorisation (qui n'est pas une subjectivation) spirituelle. La gnose, qu'elle soit juive, chrétienne ou islamique, n'a rien de commun avec la mythologie ni avec un savoir. La gnose, parce qu'elle est gnose, dépasse *toto caelo* cette façon de poser le problème en termes de *croire* et de *savoir*. La gnose est, comme telle, salvatrice ou salvifique : salvifique parce qu'elle est connaissance, et connaissance parce que salvifique. C'est une connaissance qui porte en soi, comme telle, un caractère sacramentel. De ce point de vue l'idée de gnose est inséparable de celle de connaissance mystique »²¹.

Ainsi, on peut dire que, tout au long de ses pèlerinages dans l'histoire des religions, dans la mystique islamique, au cœur du christianisme et de la pensée de Luther, comme au cœur de la pensée juive, Henry Corbin a cherché à s'abreuver à la source de l'Eau Vive, ce que pourraient faire oublier tous les travaux de déchiffrement de manuscrits inédits, d'éditions de textes rares, de traductions, de recherches étymologiques et historiques que suppose une telle quête. Il a voulu découvrir, par delà les dogmes déduits, par delà les institutions socio-ecclésiastiques, par delà les commentaires ratiocinants, la relation intérieure unissant l'homme à Dieu et Dieu à l'homme.

C'est pourquoi il n'a cessé de dénoncer la dégradation qui avait fini par faire dire au mot *spéculatif* le contraire de ce qu'entendait le réalisme visionnaire annoncé dans l'étymologie du mot : *speculum* = miroir ; car « la perception théophanique présuppose que l'âme qui perçoit la

²¹ H. Corbin, *En Islam iranien* t. I p. XV.

théophanie [...] est tout entière un miroir, un *speculum*. Elle ne se trouve pas devant un *dogme* sur lequel on délibère ou qu'on lui démontre : elle est elle-même le lieu de sa vision, elle est tout entière vision. Chaque fois elle peut dire : Je l'ai vu tel que j'avais la capacité de le saisir. Ce 'tel que' n'est pas de l'*imaginaire* ni de l'*hallucination*, mais mesure la capacité étymologiquement *spéculative* de l'âme à se rendre présente la réalité du [...] monde imaginal »²⁹.

Ce pèlerinage d'Henry Corbin, qui l'a conduit de France en Iran, du français à l'allemand, à l'arabe et au persan, qui l'a amené à enseigner à Paris et à Téhéran, à s'exprimer aux conférences d'Eranos ou à l'Université Saint Jean de Jérusalem qu'il avait fondée, était animé par le désir de créer une Chevalerie spirituelle, thème central sur lequel s'achève le dernier volume de *En Islam iranien*.

Avec Sohrevardi, qui a rapatrié les Mages hellénisés en Iran islamique, l'épopée héroïque de l'ancienne chevalerie iranienne s'est métamorphosée, dans le soufisme iranien, en épopée mystique des pèlerins de Dieu. Cet Ordre de Chevalerie spirituelle doit être rapproché de tout ce qu'impliquent, ailleurs, les Chevaliers du Temple, la Quête du Graal, les *Gottesfreunde* de l'Île Verte de Strasbourg centre spirituel des Chevaliers johannites. Ce temps chevaleresque se passe « entre les temps »³⁰ et il ne se clôt ni à la dernière page d'un livre, ni à une date historique : il brise la trame du temps obscur et dense.

Le drame de notre époque est d'avoir aplati l'idée paraclétique du joachimisme : « La philosophie a considéré comme son triomphe de séparer l'idée du Paraclet du monde spirituel qui en est le principe et le garant. [...] Le temps existentiel brise la trame du temps historique pour chaque âme qui pénètre dans le monde de l'Esprit et anticipe le mystère de la mort ; mais l'histoire extérieure continue après chaque âme ; il reste à chacune de la briser à son tour »³¹.

Philosophie et théologie sont devenues les servantes de la sociologie et de la politique ; elles s'historicisent et se sécularisent, esclaves du siècle qu'elles ne jugent plus, elles sont les porte-parole du pouvoir ou de la violence qui leur demandent de les angéliser, ce qu'elles font bien volontiers au nom d'un prétendu sens de l'histoire tenu pour messianique. Comme le dit Henry Corbin : « C'est essentiellement dans ses prières et dans ses liturgies qu'une religion livre son secret, beaucoup mieux que dans n'importe quel exposé dogmatique »³² ; or, aujourd'hui, les manifestes ont été substitués aux prières et la liturgie a cédé la place à différentes formes de music-hall culturel. La théologie se donne la bonne conscience de s'ouvrir au monde alors que le problème n'est pas là. La mis-

²⁹ H. Corbin, Préface à *L'Evangile de Barnabé*, recherches sur la composition et l'origine par Luigi Cirillo ; texte et traduction par Luigi Cirillo et Michel Frémaux, Beauchesne, Paris 1977, p. 14.

³⁰ Henry Corbin, *En Islam iranien*, t. IV, p. 429.

³¹ Henry Corbin, *op. cit.* t. IV, p. 447-448.

³² H. Corbin, *op. cit.* t. IV, p. 462.

sion du christianisme, en effet, n'est pas de nous ouvrir au monde, ce que n'importe quelle idéologie est capable de faire en prenant à témoins des enquêteurs photographes et des journalistes, la mission du christianisme est d'ouvrir ce monde sans cœur à ce qu'il n'est pas. De l'ouvrir à ce à quoi il tourne le dos, à ce à quoi, sans cesse et toujours, il recommencera de tourner le dos.

A la fin de son *Histoire de la philosophie islamique*, H. Corbin évoquait cette science occidentale « capable de la conquête illimitée du monde extérieur mais exigeant pour rançon la crise effroyable de toute philosophie, la disparition de la personne et l'acceptation du néant ». Et, dans un de ses derniers textes, parlant de l'Université Saint Jean de Jérusalem, il écrivait : « On oppose de nos jours un refus violent à tout ce qui peut rappeler les formes spirituelles qui ont fait de notre civilisation occidentale sinon ce qu'elle est du moins ce qu'elle fut. Ce refus s'exprime dans la fureur d'un engouement pour l'amorphe, le chaotique. Il procède, hélas ! d'une ignorance totale de ce qu'il prétend contester ». Nous sommes aveuglés par l'idée d'une rédemption *par l'histoire*, alors que nous devrions travailler à une rédemption *de l'histoire*. En ce sens la Tradition est une transmission vivante qui implique, non pas une fuite dans le passé, mais une perpétuelle renaissance.

C'est pourquoi Henry Corbin fut un véritable missionnaire³³. Ceux qui l'ont rencontré ont tous reconnu en lui un homme au service de la Lumière. Tourné vers le Ciel et vers ce que Sohrawardi appelait le pays du Non-Où, Henry Corbin trouva dans l'Etoile de Bethléem ce qui surpasse et éclaire la Terre. Il y vit la Lumière révélatrice et révélée. Lumière dont le soufi Hasan de Basra évoquait ainsi le mystère :

« Un enfant tenait une chandelle. Je lui demandai : D'où vient cette lumière ?

L'enfant souffla sur la bougie pour l'éteindre et répondit : Maintenant dis-moi où elle est allée ».

Jean BRUN.

³³ Il importe de rectifier une légende parfois répandue et selon laquelle Henry Corbin se serait converti à l'Islam. Il n'en est rien. Henry Corbin était protestant. Il avait demandé que le professeur Stauffer présidât le culte de la cérémonie funèbre qui eut lieu à l'Eglise de l'Oratoire à Paris ; lui-même avait choisi l'extrait du Psaume 27 destiné à figurer sur le faire-part :

Je demande à l'Eternel une chose que je désire ardemment :
Je voudrais habiter toute ma vie dans la maison de l'Eternel,
Pour contempler la magnificence de l'Eternel
Et pour admirer son Temple.
Le Seigneur a exaucé son serviteur en le rappelant à Lui.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

D'HENRY CORBIN

Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Sohrevardî d'Alep, in « Recherches philosophiques », Paris, Boivin 1933.

La Théologie dialectique et l'Histoire, in « Recherches philosophiques », Paris, Boivin 1934.

Le Bruissement de l'aile de Gabriel, traité philosophique et mystique de Sohrevardî, texte persan publié et traduit en collaboration avec Paul Kraus, in « Journal Asiatique », juil.-sept. 1935.

Transcendantal et existentiel, in Travaux du IX^e Congrès International de Philosophie. Paris 1937.

Martin Heidegger. *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* suivi d'extraits sur *l'Etre et le Temps* et d'une conférence sur Hölderlin ; trad. de l'allemand avec un avant-propos et des notes. Paris, Gallimard, 1938.

J.G. Hamann. *Le « Mage du Nord » : Aesthetica in nuce*, trad. de l'allemand avec une introduction in « Mesures », janv. 1939.

Recherches sur l'herméneutique luthérienne (conférences à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, Section des Sciences Religieuses). Rapport publié dans l'*Annuaire* 1939-1940, pp. 99-102.

Fondé en 1949 la collection « Bibliothèque Iranienne » publications du Département d'Iranologie de l'Institut français de Téhéran : édition de texte, traduction, commentaire de texte de Sohrevardî, Nasir-e Khosrô, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, Rûbehân Baqlî Shîrâzî, Havdar Amolî etc. *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours* (3 vol. déjà parus).

Avicenne et le Récit visionnaire, Paris 1954 2^e éd. 1979. Trad. anglaise.

Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, Paris Flammarion 1958, 2 éd. 1976. Trad. anglaise.

De l'histoire des religions comme problème théologique, in revue « Le Monde non-chrétien », n^o 51-52, Paris 1960. pp. 135-151.

Terre céleste et Corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, Paris, Buchet-Chastel, 1961. 2 éd. sous le titre *Corps spirituel et Terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite* avec nouvelle Préface : *Pour une charte de l'Imaginal*, Paris Buchet-Chastel 1979. Trad. anglaise, italienne, iranienne.

Histoire de la philosophie islamique, vol. I : *Des origines jusqu'à la mort d'Averroès* (1198) avec la collaboration de S.H. Nasr et Osman Yahya (coll. Idées) Paris Gallimard 1964. 2^e partie : *Depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours*, version abrégée pour l'Encyclopédie de la Pléiade : *Histoire de la Philosophie* t. III, Paris Gallimard 1974, pp. 1067-1188 ; trad. italienne, arabe, persane, serbe, japonaise.

Sohravardi : *L'Archange empourpré*, 15 traités et récits mystiques traduits du persan et le l'arabe, présentés et annotés, Paris Fayard 1976.

L'homme de lumière dans le soufisme iranien, Chambéry Paris, Librairie de Médecis 1971.

Trilogie ismaélienne (Bibli. iranienne 9) 1961.

Molla Sadra Shirazi, *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Blio. iranienne 10) 1964.

En Islam iranien ; aspects spirituels et philosophiques, 4 vol. Paris Gallimard 1971-1978.

Philosophie iranienne et Philosophie comparée, Buchet-Chastel Paris, 1977.