

ISLAMIC PHILOSOPHY THEOLOGY AND SCIENCE

Texts and Studies

EDITED BY

H. DAIBER and D. PINGREE

VOLUME XXXVIII



CONSCIOUSNESS AND REALITY

Studies in Memory of Toshihiko Izutsu

EDITED BY

Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Hideichi Matsubara,
Takashi Iwami, Akiro Matsumoto



BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
2000

*Le Soufisme entre Louis Massignon
et Henry Corbin**

Christian Jambet

Le Professeur T. Izutsu a symbolisé, par son œuvre et par son enseignement, l'esprit le plus authentique de la philosophie comparée du fait religieux. C'est qu'il pouvait, d'un égal savoir, faire correspondre les systèmes de pensée appartenant aux grandes aires de civilisation, et je me souviens, avec émotion, de sa présence à Londres, auprès des étudiants de l'Institute of Ismaili Studies, que dirigeait alors le Dr. Landolt. Le Professeur Izutsu leur enseignait les arcanes de la pensée indienne, puis, aussi librement, il en venait à Birûni. De l'Inde à l'Iran et à l'islam, de la Chine au Coran, il savait provoquer de tels voyages spirituels que l'on en revenait enrichi de la plus précieuse et de la plus rare substance: celle qui délivre des frontières étroites de l'esprit et rend l'esprit à sa vraie dimension: l'infini et l'universel. Cela sans la moindre abstraction, sans généralités. L'infini concret des vraies relations.

En philosophie islamique, lire les auteurs d'Ispahan, des grands penseurs de l'époque Safavide, c'était, ipso facto, rencontrer le nom de l'un de leurs meilleurs interprètes, le Professeur Izutsu. C'est à Téhéran, en compagnie du Professeur Corbin, que la première fois j'eus la joie de l'entendre et ce souvenir m'est aujourd'hui un bien vif encouragement. Cela, comme l'amitié bien connue qui liait le Professeur Izutsu et le Professeur Corbin, justifiera peut-être qu'en hom-

mage au premier je présente ici cette communication où il est si fortement question du second de ces maîtres.

Parler des relations qui unirent Louis Massignon et Henry Corbin, comme de leurs recherches respectives consacrées au soufisme, plus particulièrement au soufisme iranien, c'est rappeler d'abord un lien de filiation et de transmission.

« Il faut dire, écrit H. Corbin, que le philosophe, devenu étudiant d'arabe égaré chez les linguistes, pensa périr d'inanition en n'ayant pour toute nourriture que grammaires et dictionnaires. Plus d'une fois, au souvenir des nourritures substantielles que dispensait la philosophie, il se demanda; que fais-je ici? où me suis-je égaré? il y avait cependant un refuge. Ce refuge s'appelait Louis Massignon. . . . »¹

Ce fut plus qu'un refuge contre l'ennui philologique, qu'il fallait accepter au titre de la rigueur, qu'il convenait de surmonter en ne cédant jamais sur le primat de la philosophie, du désir de philosophie. Assez étrangement, Louis Massignon devint, en études orientales, ce que É. Gilson devait être en philosophie chrétienne, et ce que Heidegger serait pour la métaphysique et son destin: il renforça chez Henry Corbin quelques certitudes initiales, l'évidence de quelques vérités fondatrices. C'est dire quel événement majeur, dans la vie de H. Corbin, fut le don que lui fit, un jour, Massignon, d'un exemplaire lithographié du *Livre de la Sagesse orientale (Kitâb Hikmat al-Ishrâq)* de Sohrawardî. Cette édition contenait les commentaires de Qotboddîn Shîrâzî et les Gloses de Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Elle dévoilait la lignée transhistorique des *Ishrâqîyûn*, et leur ultime éclosion dans les controverses philosophiques de la Renaissance safavide.² Il convient sans doute au chercheur en spiritualité islamique de faire semblable rencontre. Il lui faut la chance d'un dialogue de toute une vie avec le maître spirituel dont il tentera de restituer l'intuition première et qui sera pour lui un intercesseur et un guide dans le continent qu'il explore. Et il paraîtra plus tard que la rencontre était prédestinée par la vérité qu'elle seule pouvait aider à exprimer. Hallâj fut pour Massignon ce maître invisible et Sohrawardî le fut pour Corbin. À partir du centre incandescent occupé par la person-

nalité exemplaire du *Shaykh al-Ishrâq*, Henry Corbin vit irradier les cercles de la philosophie iranienne islamique. Si la critique radicale opérée par Ghazâlî pouvait frapper une philosophie de l'entendement, elle restait inopérante devant la synthèse systématique réalisée par l'avicennisme illuminatif. L'on comprenait mieux, dès lors, pourquoi la philosophie avait perduré en Iran, dans l'Orient du monde islamique, résistant aux offensives des pieux ascètes comme à celles des littéralistes: elle était devenue apte à s'élever à la hauteur des sciences spirituelles tout en conservant sa puissance démonstrative. Elle était un moment de l'histoire supra-sensible de l'esprit. Le développement de l'histoire de la philosophie islamique par Henry Corbin est l'illustration de cette simple thèse, telle que le prologue de la *Sagesse orientale* de Sohravardî l'énonce:

«S'il se rencontre à une époque donnée un sage qui ait à la fois profondément pénétré en l'expérience mystique et en la connaissance philosophique, c'est à lui que revient l'autorité terrestre, et c'est lui le khalife de Dieu.»³

La pratique philosophique n'est plus étrangère au mode de vie du spirituel, et le soufisme n'est plus l'adversaire de la philosophie, mais discours et expérience, concept et sensation ne conjoignent. Telle est la situation de la métaphysique en terre d'Iran: elle rend vaine l'opposition abstraite du poème et de la prose démonstrative, parce qu'elle surmonte cette opposition avant même qu'elle ne se fige, et qu'elle est l'union indissoluble de la raison et de la présence, du désir et du mouvement spéculatif, du travail des concepts et des problèmes, d'une part, de la vision suréminente immédiate d'autre part.

Louis Massignon identifie, le plus souvent, la philosophie islamique et les *falâsifa*. Il adopte ainsi le point de vue qui était celui de Renan, annonçant la mort de la philosophie en terre d'Islam après Averroès, à la condition d'entendre par là l'épuisement de la *Falsafa* et d'elle seule. En effet, Renan ajoutait à ce jugement célèbre celui-ci qui l'est bien moins: l'avenir de la métaphysique, après Averroès, appartenait aux courants de pensée spéculatifs et mystiques, singulièrement ismaéliens et extrémistes. Du moins, la philosophie proprement dite, identifiée au rationalisme hellénique, passait-elle pour déclinante, en voie de lente extinction. C'est cela même que retient Massignon. Il

considère les philosophes de l'islam comme de simples "rationalistes", incapables de s'élever à la hauteur requise par le témoignage d'amour envers Dieu et la compréhension de l'amour de Dieu envers l'homme. Hallâj, selon Massignon, identifia le Désir et l'Essence divine, «alors qu'à l'imitation des "premiers" philosophes helléniques, les *falâsifa* musulmans ne faisaient de l'Amour qu'un Démenteur.»⁴ La supériorité du soufisme hallâgien sur la philosophie néoplatonisante tiendrait à ceci: les philosophes, tout en faisant de l'Amour une propriété native de l'existant, situeraient son règne au niveau de l'Âme du monde, et ne parviendraient pas à le percevoir au sein même de l'Unité divine, qu'ils jugeraient immobile et impassible. Les spirituels du soufisme, après Hallâj, disposeraient d'une théorie bien plus audacieuse de l'Amour, identique à l'Essence divine elle-même, travaillée par une inquiétude sans remède, celle de l'essentiel Désir. Voilà pourquoi Massignon privilégie les hérauts du témoignage sacrificiel et les situe bien plus près du vrai que les tenants de l'émanatisme platonisant. Dans une très belle page où il médite l'épreuve de Ibn Sab'in, Louis Massignon écrit:

«Il comprit que l'élément médiateur entre l'homme et l'Essence divine ne pouvait être une émanation angélique (teintée de matière) comme l'unité de l'Intellect passif d'Ibn Sinâ ou l'unité de l'Intellect actif d'Ibn Rushd. Il découvrit que toute l'humanité croyante pouvait être philosophiquement décrite comme en processus d'identification à Dieu par une *Forme* suprêmement enveloppante (*ihâta*), Parole créatrice (*kalima jâmi'a*) et Spiritualité personnalisante (*rûhânîya 'isâwîya*), constituant chaque Élu humain en *Muhaqqiq al-tawhîd*, c'est-à-dire en Témoin, dans le temps, de la Réalité divine.»⁵

Négligeons ici de vérifier l'exactitude factuelle de telle ou telle de ces assertions. Seule compte l'inspiration, la visée souveraine de Massignon. Aux "formes apparitionnelles" des philosophes, il préfère la forme divinisante du Témoin, qui communique à l'Élu ce destin: avérer, effectuer le *Tawhîd*, éprouver en soi, dans le dépouillement de soi, la puissance de l'Unité divine.

Quant aux shî'ites, Massignon les observait souvent au prisme du procès de Hallâj, sous les traits de cette bourgeoisie de Bagdad,

confortablement installée dans l'ordre du califat sunnite, organisée dans l'absence de son Imâm autour de ses enseignants et de ses financiers, hostile eux soulèvements populaires comme aux paradoxes des "Gens du Blâme". Mais il savait aussi déchiffrer l'ésotérisme subversif des Qarmates, le sens de la mission de Salmân, la puissance du legs de Fâtima l'Éclatante.

En offrant à Henry Corbin de se consacrer pleinement à Sohrevardî, penseur sunnite mis à mort par les Docteurs de Saladin, Louis Massignon rendait possible une réconciliation entre philosophie et soufisme, entre shî'isme spirituel et soufisme, entre shî'isme et philosophie. Dans l'esprit de Henry Corbin, la "philosophie illuminative" fut autre chose qu'un moment de l'histoire temporelle, empirique de la philosophie en islam. Elle acquit un rôle normatif et une fonction herméneutique. Elle permit de comprendre comment étaient surmontées les contradictions provisoires qui opposent le péripatétisme et la quête platonicienne de la Lumière, l'héritage des religions de l'ancien Iran et celui de l'islam. En suivant le fil du courant *ishrâqî*, sans négliger les vives controverses qu'il fit naître, Henry Corbin vit s'orienter le destin de l'avicennisme iranien loin des pratiques stériles d'une ratiocination dialectique (ce dernier terme, entendu au sens étroit de l'exercice logique des opinions probables est toujours péjoratif chez Corbin, influencé sur ce point par une certaine lecture des stoïciens). La raison la plus authentique était celle qui culminait en une préparation au pèlerinage spirituel, en un exode de l'âme. De là cette réinterprétation de l'édifice avicennien lui-même, —qui, aujourd'hui encore, ici ou là, scandalise quelques esprits simples, qui ne parviennent pas à concevoir ce qu'est au vrai un *symbole*, et préfèrent s'en remettre au dictionnaire usuel plutôt qu'à Leibniz, à Dilthey ou à Schelling.⁶ De là, aussi bien, la réinterprétation du sens originare de l'ismaélisme et du shî'isme duodécimain, délivré du recouvrement opéré par les politiques étatiques et reconduit à sa source purement exégétique et mystique.

Cette transmission de Sohrevardî, qui fut décisive, ce geste en apparence anodin («Tenez, je crois qu'il y a dans ce livre quelque chose pour vous») et pourtant si riche d'avenir, ne doivent pas masquer un certain conflit d'interprétation. Des divergences réelles

existent, qui séparent ces deux maîtres, quand ils doivent se donner une conception générale du soufisme. Peut-être le nom qui symbolise le mieux le point où passe la ligne de fracture est-il celui de Ibn 'Arabî. On sait que Henry Corbin consacra à celui qu'il considéra toujours comme « le plus grand théosophe de l'Islam » un livre qui fait époque, et l'on sait aussi qu'il mit en valeur l'impact singulier du Maître andalou en Iran. Il s'agit bien de plus que d'une quelconque influence; il s'avère, à la lecture de H. Corbin, que la gnose de Ibn 'Arabî a configuré le soufisme iranien spéculatif, qu'elle lui a permis de vaincre les difficultés qu'il connaissait. Ces obstacles théoriques et pratiques, le soufisme iranien les tenait de la radicalité même de l'expérience hallâgienne, tout spécialement de l'épreuve de "l'anéantissement" en Dieu. D'autre part, H. Corbin montra que la résistance du shî'isme à sa propre dégradation en politique cléricale se fit, dans l'œuvre imposante de Haydar Amolî, autour d'une incorporation de la méditation du Shaykh al-Akbar à la théorie shî'ite de la *walâya*. Enfin il souligna l'importance de la dimension proprement philosophique de l'œuvre de Ibn 'Arabî pour les penseurs d'Ispahan et de Qom, importance si grande qu'Ibn 'Arabî peut être considéré, à l'égal de Plotin, *et lu comme lui*, comme la source prévalente de la métaphysique d'un Mollâ Sadrâ. En condensant, en exhibant les traits épars au long de l'œuvre immense que composent les *Conquêtes spirituelles de la Mecque*, formant le puzzle d'une théorie compacte de l'Imagination créatrice, Henry Corbin fondait sa propre conception du *mundus imaginalis*, qui lui permettrait de comprendre la cohésion de l'architecture réelle des univers spirituels en métaphysique iranienne.

À l'inverse, Louis Massignon ne manifesta jamais de sympathie pour l'édifice des *Conquêtes spirituelles de la Mecque*. La thématique de l'imagination visionnaire lui était foncièrement étrangère. La question des questions était celle du rapport paradoxal, impossible et nécessaire à la fois, entre l'Un indicible de la divinité, le Réel créateur et la réalité créaturelle de l'amant. Comment accéder à ce Réel, ou mieux dit, si tout "accès" est interdit, comment témoigner de l'unicité du Réel, du *tawhîd* authentique? comment congédier toute multiplicité, toute altération de l'Un? Les faces imaginales, les multiplications de l'Unité dans les heccités éternelles semblent à Louis

Massignon disperser l'unité divine et faire participer les créatures à la dignité de leur Seigneur. La distinction de degré, qui s'impose entre le *Deus Absconditus*, le mystère insondable de la divinité cachée (*al-ghayb*) et les niveaux hiérarchisés de la manifestation seigneuriale ne saurait avoir pour Louis Massignon l'importance qu'elle aura pour Henry Corbin. Celui-ci verra dans les mondes médians et médiateurs du néoplatonisme la ressource offerte par la métaphysique à la quête du mystère divin, tandis que Massignon valorise, dans l'expérience hallâgienne, l'épreuve de ce qui se refuse à toute médiation. Comment pouvait-il admettre, dès lors, la doctrine des manifestations théophaniques et l'angélologie de Ibn 'Arabî? La multiplication du divin était, à ses yeux, perte de Dieu. L'immanence néoplatonicienne de l'Un au multiple de ses apparitions, mal contredite par l'excès de signification de l'Un eu égard à ces mêmes multiplicités, n'était plus que panthéisme ou «monisme existentiel». Selon Henry Corbin, la perte de Dieu et son congédiement résultent du *ta'tfl* comme du *tashbîh*, l'une de ces deux erreurs de jugement étant toujours solidaire de l'autre. La vision théophanique épargne au théosophe mystique l'une et l'autre, en offrant une manifestation de l'invisible, une profération de l'indicible, qui n'est pas une multiplication de l'Un mais de sa révélation. Ce n'est pas Dieu qui est en toute créature, mais toute créature qui est en Dieu, qui exprime Dieu.

Pour comprendre ce qui engendre une divergence radicale entre Louis Massignon et Henry Corbin, le mieux est de comparer leurs interprétations des paroles de Hallâj. C'est l'expérience de Hallâj qui condense, pour Louis Massignon, les leçons achevées du soufisme. C'est en se détachant de ces leçons, ou en les entendant autrement, que Henry Corbin soutient sa propre vision du soufisme.

Nous partirons d'une brève citation, que Sohrawardî fait de Hallâj en son *Symbole de foi des philosophes*: «*hasbu'l-wâhid ifrâdu'l-wâhid la-hu*». ⁷ Ces mots nous sont conservés dans le récit que Shibli fit de la passion de son maître, qui les prononce, crucifié, dans sa réponse au disciple. Louis Massignon en donne deux versions:

«Ce qui compte pour l'extatique, c'est que l'Unique le réduise à l'unité.» ⁸

et

«Ce qui compte, pour l'extatique, c'est que son Unique le réduise à Son unité.»⁹

Cette dernière interprétation exprime parfaitement le sens que déchiffre Massignon: l'objet du désir est l'extinction en l'Unique, la réduction de toute dualité, de toute multiplicité ou séparation apparentes, par l'opération divine. Le terme de l'opération ne saurait être que la disparition de l'identité provisoire et de la singularité illusoire du disciple d'amour. Voici la version que propose Henry Corbin et le commentaire qu'il en donne:

«Ce qui suffit à l'Unique, c'est que l'unique le fasse un»; «L'Un se constitue comme Un, et c'est cela l'être. L'être se constitue chaque fois en constituant *un* être. *Monadam monadare*, disait Leibniz.»¹⁰

Le premier *wâhid* ne désigne plus, ici, l'extatique, mais bien l'Unique, soit ce qui se constitue comme Un. Pour cette constitution dont il est sujet, il requiert de l'Un qu'il le fasse un, qu'il monadise. La phrase de Hallâj désignerait l'activité constituante de l'Un, qui n'est autre que sa multiplication en monades, en unités, par où son Unité authentique se déploie et s'établit dans l'être. Lecture néoplatonisante de Hallâj, toute empreinte de Proclus, et sans nul doute cohérente avec les schèmes sohravardiens; dans un premier temps, H. Corbin avait assigné au premier *wâhid* une signification proche de celle que Massignon lui donnait:

«Ce que désire l'unique, c'est que l'unique le fasse un.»¹¹

Traduction de transaction, de consensus, pourrait-on dire, cette interprétation ménage pour une part celle de L. Massignon. Le sujet de «ce qui suffit», du *hasb*, ou du désir, c'est encore l'unique (chez Massignon l'extatique, celui qui est sorti hors de son propre être par le fait qu'il s'est desquamé de toute multiplicité) et l'unique attend de l'Un d'être par lui *fait un*. Ici, déjà, les deux lectures divergent, puisque l'objet, le but recherché par le désir, selon Massignon est disparition, selon Corbin surexistence et assomption de l'unité singulière. De la lecture par Massignon à l'ultime lecture par Corbin, en passant par la

première interprétation de celui-ci, nous obtenons le périple herméneutique suivant:

Massignon: le mystique tient pour essentiel, pour son "compte", d'être "réduit" à l'unité (divine).

Corbin (première version): le mystique désire que l'Un (divin) lui communique son unité et le fonde *comme un*.

Corbin (deuxième version): l'Un (le Réel divin) se constitue comme être en étant fait *un* (monade expressive) par l'Un: auto-opération de l'Un sur l'Un qui monadise les monades, les singularités. Distinction de l'Un constituant et de l'Un constitué.

Cette dernière interprétation est bien fidèle à la situation de Hallâj, tel qu'il est évoqué par Sohrevardî, en compagnie d'autres maîtres, comme Abû Yazîd Bastâmî, l'Imâm 'Alî ou même le Christ, dans le *Livre des Tablettes*.¹² Citant à nouveau la phrase de Hallâj, Sohrevardî en fait le témoignage du rattachement de l'âme pensante à la condition seigneuriale divine. Faite une par l'action de l'Un, l'âme devient «semblable à son Père céleste» comme le veut le commandement de l'Évangile selon St. Matthieu (5/48). Ainsi, Henry Corbin lit-il Hallâj dans le miroir de Sohrevardî, en fonction de la doctrine de l'illumination, qui fonde chaque singularité de lumière (chaque âme ou Lumière régente) dans la procession des Lumières advenantes et dans le retour vers les Lumières archangéliques et la Lumière des Lumières. L'interprétation platonisante est renforcée encore par le commentaire de *Wadûd Tabrizî*, qui conçoit l'esseulement de l'Unique à la façon dont Socrate enseigne la libération de l'âme à l'égard de son enveloppe matérielle et son retour au monde immatériel.¹³

Le souci de Henry Corbin aura été de réhabiliter, entre la déité insondable de Dieu, la pure transcendance du Dieu caché, et la personne du fidèle, du spirituel, la médiation du Dieu révélé en une Face qui s'adresse singulièrement à ce fidèle et qui le guide vers son unification. L'unité du Maître et du fidèle, du Seigneur et du vassal d'amour n'est possible que si le Seigneur est le maître *personnel* du fidèle, son *alter ego*, et non pas s'il est le néant surexistant de la déité originelle. C'est ainsi que Corbin réhabilite la fonction théophanique

des expressions de la divinité, des manifestations des Noms et des Opérations. Le terme de l'expérience mystique ne saurait être, selon lui, l'anéantissement ou la consommation, mais plutôt ce qui vient rédimmer cet anéantissement et supprimer la consommation et l'intégrant en une surexistence. La mystique selon H. Corbin est une mystique du *baqâ'*.

C'est pourquoi la figure de Hallâj typifie très souvent la tragédie d'un soufisme qui ne parvient pas à surmonter la damnation volontaire et la tentation du néant. Hallâj, d'abord entendu avec l'oreille néoplatonicienne de Sohrawardî, devient la victime de l'*hybris*.¹⁴ Le shî'isme, grâce à l'imâmocentrisme, évite le *Anâ'l-Haqq*, et le soufisme d'un Rûzbehân l'évite aussi, grâce à la célébration de l'amour humain, miroir de l'amour divin. Voici ce qu'écrivit Henry Corbin, commentant Semnâni:

« Dans un rapprochement saisissant, Semnâni établit une connexion entre la séduction à laquelle cède le dogme chrétien de l'Incarnation en proclamant l'homœousie et en affirmant que 'Isâ ibn Maryam est Dieu et l'ivresse mystique dans laquelle un Hallâj s'écrie: "Je suis Dieu" (*Anâ'l-Haqq*). Il y a une symétrie des périls: d'un côté le soufi en éprouvant le *fanâ' f'illâh*, le confond avec une résorption actuelle et matérielle de la réalité humaine dans la divinité; d'un autre côté, le chrétien opère un *fanâ'* de Dieu dans la réalité humaine. »¹⁵

Le refus du dogme de l'Incarnation est fondé sur celui de l'absorption de la divinité en l'humanité, la rejonction de l'une et de l'autre en une seule et même réalité étant la ruine de la métahistoire et de la puissance événementielle, transhistorique de la Croix de Lumière. Le decêtisme de Semnâni, qui est l'expression de son islam, mais qui aussi bien, devient celle de la gnose, répugne au *fanâ'* de l'homme en Dieu, parce que celui-ci prépare le *fanâ'* de Dieu en l'homme. Si Henry Corbin relève cette position de thèse, c'est qu'il est lui-même hanté par le désir de contrarier le destin hégélien du christianisme, enraciné dans la théologie conciliaire. Au soufisme de Hallâj, qui correspond fort bien au christianisme fidèle à l'incarnation du Verbe, au paulinisme, H. Corbin préfère la théologie des univers médians, qui réserve éternellement la distance où la syzygie du Seigneur et du

Fidèle se sauve de ce monde et de son histoire. Que l'on mette en regard des lignes que nous venons de citer, celles-ci de Massignon :

«Le *holâl*, clef de voûte de la dogmatique hallâjiyenne, — c'est l'*information divine* dans le cœur du saint, qui se trouve alors transporté dans un état permanent d'Union essentielle où, — après la transformation de ses *sifât*, il se trouve "transsubstantié" en essence divine, — sans confusion ni destruction, — et acquiert ainsi sa personnalité définitive, suprême, *Anâ*.»¹⁶

Ici, l'union est *information*, donation de la forme divine, de la forme de l'essence divine. Mais qu'est-ce que la forme de l'essence? dans la perspective de Louis Massignon, cette forme n'est pas l'émanation de l'essence, elle n'est pas la forme du premier émané, Intelligence, Verbe. Elle n'est pas épiphanie, distincte du secret fondement indicible, mais l'indicible même. Quant au témoignage de l'homme, il est transsubstantiation, le mystère de l'Eucharistie n'étant rien d'autre que le mystère de la destination de l'homme :

«Associé ainsi à la vie divine, le saint devient en ce monde le *hûwa hûwa*, c'est-à-dire le "Témoin actuel", chargé de proclamer Dieu à la face de la création, — l'Homme par excellence, — où s'incarne par l'opération de l'Esprit ce *nâsut* divin, qui brilla chez ses prédécesseurs les Prophètes, chez Adam, chez Jésus.»¹⁷

L'ipséité divine peut, sans doute, résister à toute confusion avec la nature de l'homme, et la distinction des deux natures ne pas être détruite, Louis Massignon n'en met pas moins en rapport très étroit la fonction du *témoignage*, qui suppose l'extinction en Dieu, et la manifestation d'une humanité divine, descente incompréhensible de la Face humaine de Dieu dans l'homme.

Tout ce qui appartiendrait à des mondes médians, entre ipséité divine et humanité ne serait que strates multiples de la *réalité* et non Réel créateur. Nous avons dit la répugnance de Massignon à l'égard du théophanisme d'Ibn 'Arabî. L'angélologie est idolâtrie :

«Les natures angéliques, que l'idolâtrie des Qurayshites vénère comme maîtresses absolues des astres (*gharâniq*), ne sont que des *noms* stériles, impuissants à nous unir à l'essence divine inaccessible.»¹⁸

Cette essence est le seul Réel, et Massignon adopte la proposition de

Hallāj:

«Et le Réel est encore au-delà de la réalité; car la réalité n'implique pas le Réel.»¹⁹

La distinction du Réel indicible et de la réalité pleinement constituée des nominations de ce Réel est déterminante de toute spiritualité ordonnée à la *via negationis*. L'accent sera mis très différemment sur cette distinction, qu'on insiste sur l'aptitude de la réalité émanée du Réel à médiatiser l'accès à ce Réel, tout en préservant le secret de son retrait, — c'est l'orientation de Henry Corbin, ou bien qu'on insiste, dans la perspective hallâgienne et massignonienne sur la *non-implication* du Réel dans et par la réalité, sur le devoir de rejeter la réalité pour s'unir, dans la consommation de soi, au Réel:

«Or la réalité est réalité et la nature créée. Rejette donc loin de toi la nature créée, pour que toi, tu deviennes Lui, et Lui, toi, dans la réalité!»²⁰

Ce rejet prend la forme de la damnation volontaire, de l'épreuve subie d'un anéantissement sans rémission ni consolation créaturelle, où la passion de l'Un contredit et subit la Loi, expression de la volonté et de l'Impératif auquel l'amour veut s'unir, auquel il ne peut s'unir qu'au prix de la perte. Parlant des hallâgiens, L. Massignon écrit:

«Pour cette secte, la mort ignominieuse de son maître—condamné en ce monde, et dammé dans l'autre, —était la vérification suprême de sa doctrine: choisir la damnation par pur amour. Il avait prouvé la loi islamique, il s'en était constitué le témoin, — *shahîd*, — en se faisant condamner en ce monde par la communauté islamique, et exclure dans l'autre des élus, en acceptant d'avance sa sentence et son dam, par amour.»²¹

L'expérience spirituelle authentique est celle du Réel, et elle ne saurait atteindre son terme sans consommation. Il s'agit de se consumer, de s'amenuiser, de se volatiliser, comme il est dit dans ces lignes des *Tawâsîn*:

«La lueur de la chandelle, c'est la "science de la réalité"; la chaleur de la chandelle, c'est la, "réalité de la réalité"; rejoindre la chandelle (brûlante), c'est le Réel de la réalité.»

Et:

«Il ne se satisfait pas de sa lueur, ni de sa chaleur, il se précipite tout entier en elle. . . . Mais lui-même, à ce moment, se consume, s'amenuise, se volatilise (dans la flamme, y) demeure sans traits, sans corps, sans nom, sans masque reconnaissable. Et puis, dans quelle intention s'en retournerait-il vers ses pareils, et dans quel état, maintenant qu'il *possède!*»²²

Évanouissement, anonymat, évanescence de toute singularité, diminution (et non perfectionnement, l'idéal philosophique), tout cela afin de ruiner l'édifice substantiel.

Tel est précisément le vertige qui doit être conjuré, selon Henry Corbin, si l'union transformante doit être salut et non pas damnation. Il ne s'agit certes pas d'une sorte de "recul" devant l'expérience extrême, ni de quelque refus du Réel, mais d'un jugement qui porte sur l'accès même au Réel. La voie hallâgienne accède au Réel, mais au point d'anéantissement qui est l'aboutissement du pèlerinage, ce Réel se renverse en réalité, puisque nul "espace" n'existe plus entre réalité et Réel. De même, dira souvent H. Corbin, si le *zâhir* disparaît, le *bâtin* et la *haqîqa* se transforment en *zâhir*, en apparence exotérique. L'accès au Réel doit préserver l'abscondité du Réel, et c'est pourquoi il faut maintenir que l'union a lieu avec *son Seigneur* personnel, le *rabb* dont le fidèle est le *marbûb*. L'union atteste de l'accès à l'Un et vérifie que seul l'Un est, tout en réservant, en amont de cet Un qui est, la place du *ghayb*, de l'Inconnaissable, l'Un qui n'est pas. Le "vertige" qui résorbe l'Un dans l'être est ainsi conjuré.

«C'est, écrit Henry Corbin, ce qu'Ibn 'Arabî dénomme le *sirr al-robûbiya*, le secret qui fait du Seigneur un Seigneur, et qui permet de dire non pas avec Hallâj: «Je suis Dieu» (*Anâ'l-Haqq*), mais avec Ibn 'Arabî, «Je suis le secret de Dieu» (*Anâ sirr al-Haqq*).»²³

Entre *fanâ'* et *baqâ'*, extinction et surexistence, le soufisme trouve ainsi deux approches dont les noms emblématiques de Louis Massignon et de Henry Corbin sont les symboles.

Notes

* Communication faite à la journée d'études consacrée à Louis Massignon, par l'Institut d'Études iraniennes, sous la direction du Pr. Yann Richard, à l'Université de Paris III (Sorbonne Nouvelle) en Octobre 1994.

1. «Post-scriptum biographique à un entretien philosophique», in *Henry Corbin* ("Cahier de l'Herne", Ch. Jambet éd., Paris, 1981) p. 40.
2. Il s'agit de l'édition lithographiée à Téhéran, datée de 1315 h.l. Louis Massignon en offrit un exemplaire à H. Corbin en 1928. À preuve de ce que l'ouvrage ne quitta plus celui-ci, cette inscription, p. 544 de la lithographie (qui servit à l'édition de Sohrevardî dans la Bibliothèque iranienne et aux cours ultérieurs sur Mollâ Sadrâ aux Hautes-Études): «Fini d'imprimer mon édition le 12 janvier 1952».
3. Sohrevardî, *Le Livre de la Sagesse orientale*, trad. H. Corbin, Lagrasse, Verdier, 1986, p. 90.
4. L. Massignon, *La Passion de Hallâj*, 2e éd., Paris, Gallimard, 1975, I, p. 24.
5. L. Massignon, *op. cit.*, II, p. 335.
6. Ainsi qu'on est stupéfait de le voir dans l'ouvrage érudit de D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, Brill, 1988.
7. Cité par Sohrevardî, *Risâle fî i'tiqâd al-hokamâ, Œuvres philosophiques et mystiques*, II, Téhéran-Paris, Département d'iranologie, 1952, p. 267, l. 1. La phrase de Hallâj est publiée, dans le récit de Shibli, par L. Massignon et P. Kraus, *Akhbâr al-Hallâj*, Paris, 1936, p. 36. l. 7 du texte arabe.
8. *Akhbâr al-Hallâj*, p. 71 du texte français.
9. *Passion de Hallâj*, 2ème éd., Paris, 1975, I, p. 57.
10. Sohrevardî, *L'Archange empourpré*, Paris, Fayard, 1976, p. 13.
11. Sohrevardî, *Œuvres philosophiques et mystiques*, II, p. 85 du texte français.
12. *Le Livre des Tablettes*, in *L'Archange empourpré*, p. 102.
13. *L'Archange empourpré*, p. 118-119.
14. H. Corbin, *Face de Dieu et face de l'homme*, Paris, Flammarion, 1983, p. 225.
15. H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2ème éd. Sison, Présence, 1984, p. 138.
16. L. Massignon, «Ana al-Haqq: Étude historique et critique . . . » (1912), in *Opera minora*, II (Y. Moubarac, ed.), Paris, PUF, 1969, p. 34.
17. *Ibid.*, p. 35-36.
18. *La Passion de Hallâj*, III, p. 313-314.
19. *Tawâstn*, II, 1, *Passion*, III, p. 307.
20. *Tawâstn*, III, 8.
21. L. Massignon, «Al Hallaj: le phantasme crucifié des docètes . . . » (1911), in *Opera minora*, II, p. 22.
22. *Tawâstn*, II, 4.
23. H. Corbin, *La Philosophe iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet Chastel, 1981, p. 322.