



L'ACTUALITÉ DE LA PENSÉE D'HENRY CORBIN

Author(s): Daryoush Shayegan

Reviewed work(s):

Source: *Les Études philosophiques*, No. 1, E. GILSON - H. CORBIN (JANVIER-MARS 1980), pp. 61-72

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

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20847665>

Accessed: 26/01/2013 07:49

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 *Les Études philosophiques*.

<http://www.jstor.org>

L'ACTUALITÉ DE LA PENSÉE D'HENRY CORBIN

Quand nous parlons de l'actualité de la pensée d'Henry Corbin, nous n'entendons guère une actualité qui serait actuelle comme l'est la mode du jour, mais une actualité qui n'a jamais cessé de l'être. Et si elle s'est éclipsée trop longtemps de nos vues, si elle a été trop absente du répertoire de nos préoccupations quotidiennes, cela tient au fait que celles-ci se sont beaucoup plus soucies des fins pratiques des choses que de leur fondement ultime. Les dichotomies qui opposent en des dualités irréductibles le mythe à la raison, le sujet à l'objet, l'esprit au corps, restent dans la pensée occidentale la force prodigieuse de tout le développement dialectique de son histoire et c'est ce développement qui, tout en enrichissant indéfiniment le domaine de nos connaissances, rétrécit aussi le champ de notre regard. Qu'il y ait, d'autre part, à côté de cet Occident militant, créateur de grands mythes politiques, un Occident secret, ésotérique, c'est ce que révèle aussi la présence d'hommes comme Corbin qui en ont assuré, pour ainsi dire, la continuité. Il est significatif que les penseurs les plus audacieux de notre temps venant de camps aussi opposés que peut l'être celui qui oppose Horkheimer, Marcuse à Heidegger, émettent un jugement si sévère sur la marche de cette pensée. On parle de sécularisation, de démythisation, de désacralisation, de nivellement de l'homme réduit à l'unidimensionalité d'une pensée programmatrice; termes négatifs qui révèlent, somme toute, des soustractions faites aux facultés autrement importantes de l'esprit : facultés atrophiées de l'homme moderne dont l'absence loin de l'enrichir intérieurement fait de lui un « robot idéologique ». C'est aussi la profondeur, ce paradis perdu, qu'essaient de découvrir la psychologie des profondeurs, la phénoménologie et les écoles structuralistes de même que les courants gnostiques marginaux qui n'ont jamais cessé d'être les conservateurs fidèles de ce « dépôt de confiance ».

Les Etudes philosophiques, n° 1/1980

Dans cet exposé nous étudierons, en premier lieu, le rapport de Corbin avec le message de la pensée irano-islamique, puis nous verrons, en deuxième lieu, comment Corbin dégageant ce message et le liant au destin de l'Occident, devient lui-même l'incarnation d'une vérité inexprimée de notre temps.

1) *Corbin et l'âme de l'Iran*

À la quête de l'homme et à la recherche de son âme, Corbin apporte une contribution essentielle : cette contribution il la puise dans le fonds prophétologique de la pensée irano-islamique mais, en y puisant, il la repense et, la repensant, il s'y identifie tant et si bien que le problème majeur de la gnose iranienne devient aussi le leitmotiv fécond de la pensée d'Henry Corbin. Nous pourrions, sans trop exagérer, parler de l'obsession métaphysique de Corbin, obsession qui est en quelque sorte le pivot autour duquel s'oriente sa vision. Mais quelle est donc cette vision ? Elle est la dimension qui fait de la pensée une vision et de celle-ci une présence ; toute présence est aussi une vision et toute vision une fonction inhérente à la structure configuratrice de l'imagination créatrice. Cette dimension imaginaire de la pensée qui est aussi le fondement de son actualité permanente devient la clef de voûte de tout le système corbinien de même qu'elle reste le clavier des correspondances occultes telles que les conçoivent de tout temps les grandes doctrines spirituelles de l'Orient et de l'Occident. Les grands détours de l'itinéraire spirituel de Corbin sont aussi, dans un certain sens, ses grands dialogues avec les sources de son inspiration. Il y a tout d'abord le contact avec le courant gnostique européen, cet *entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus* qui relie, selon Heimsoeth¹, tel un courant souterrain, Eckhart et Boehme à l'éclosion théosophique de l'idéalisme allemand. Il y a aussi son contact avec la pensée audacieuse du maître de Fribourg, auprès de qui il s'initie aux multiples résonances du vocabulaire polyphonique de l'Être ; il y a enfin son contact définitif avec la pensée prophétologique irano-islamique, contact qui non seulement complète les deux autres, mais en devient le couronnement. Mais pourquoi l'Iran ?

Je crois, pour ma part, que cette réponse on peut la trouver dans un essai remarquable que Corbin a consacré à l'étude d'un archétype primordial dont il retrace les métamorphoses de l'Iran préislamique à l'Iran islamique. Il s'agit de son livre : *Corps spirituel et Terre de résurrection* avec le sous-titre : *De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*. Quel est donc ce fil d'or qui relie l'Iran préislamique à l'Iran islamique ? Quelle est cette mémoire originelle qui, en dépit des coupures, des vicissitudes des temps, retrouve à chaque reprise une forme nouvelle réactualisant sous une enveloppe sans cesse rafraîchie cette sève immémoriale qui l'unit

1. Heinz HEIMSOETH, *Die sechs grossen Themen der Abendländischen Metaphysik*, Darmstadt, 1974, p. 31.

à sa source ? Thème d'une richesse inouïe qui met en exergue non seulement la continuité de toute tradition, mais aussi la possibilité de son renouvellement sans aboutir pour autant à ces deux dangers qui les guettent toujours : brisure avec l'esprit de la tradition et pétrification des formes sclérosées qui font de la tradition, selon le dire de Corbin, un « cortège funèbre ». Pour éviter ce double écueil il faut que la tradition qui se fait penser puisse s'incarner dans la recreation d'un esprit qui, tout en innovant, réactualise le fondement même qui constitue le fonds de sa pensée. C'est dans ce sens que Sohrevardi renouvelle en recréant la sagesse des anciens mages iraniens. Et c'est en s'initiant au maître de l'*Isbrâq* que ce pèlerin de l'Occident qu'est Corbin retrouve en lui-même l'Orient de son propre éveil. De Corbin à Sohrevardi, de ce dernier aux mages iraniens, nous débouchons dans le monde de transmutation alchimique des symboles de l'esprit ; et c'est ce monde qui, tout en les séparant dans le temps, fait en sorte qu'ils deviennent des contemporains dans l'espace, mais l'espace dont il s'agit n'est plus l'espace tel que le décrivent nos cartes géographiques mais un espace qualitatif, imaginal, visionnaire, voire le ciel de notre âme.

A propos de ce monde Corbin ajoute : « C'est un monde « extérieur », et qui pourtant n'est pas le monde physique, un monde qui nous apprend que l'on peut sortir de l'espace sensible sans sortir pourtant de l'étendue, et qu'il faut sortir du temps homogène de la chronologie pour entrer dans le temps qualitatif qui est l'histoire de l'âme. C'est le monde enfin où est perçu le *sens spirituel* des textes et des êtres, c'est-à-dire leur dimension suprasensible, extrapolation arbitraire, parce que nous le confondons avec l'allégorie. La « terre de *Hârqalyâ* » est inaccessible aux abstractions rationnelles aussi bien qu'aux matérialisations empiriques ; elle est le lieu où esprit et corps ne font qu'un, le lieu où l'esprit prend corps comme *caro spiritualis*, « corporéité spirituelle ». Tout ce que proposent ici nos auteurs est peut-être bien à contre-courant des modes de pensée de nos jours, et risque d'être totalement mécompris. Pourtant, on pourrait leur trouver des frères d'âme du côté de ceux que l'on a appelés les Spirituels du Protestantisme : Schwenckfeld, Boehme, le Cercle de Berleburg, Oetinger, etc., et qui ont eu aussi leurs continuateurs jusqu'à nos jours »².

L'idée d'un intermonde, dans lequel les archétypes de tous les phénomènes sensibles existent, suppose l'existence subtile des formes symboliques immatérielles en même temps que pourvues de forme et d'étendue. C'est pour expliquer la qualité paradoxale de ces formes démunies de matière et dépourvues de lieu et de substrat, jouissant toutefois d'une réalité objective indéniable, que Sohrevardi les qualifie du nom « d'images suspendues » (*sowar al-mo'alaqa*). Cet intermonde, qui participe à la nature des deux mondes, est le « lieu » où se transmutent en symboles

2. *Corps spirituel et terre céleste*, Paris, Buchet-Chastel, 2^e éd., 1979, p. 13-14.

les perceptions et où descendent les idées. L'esprit pour apparaître à la vision du cœur descend en ce monde et s'y revêt de forme et d'étendue, les données sensibles aussi s'y transmutent en symboles par l'organe de l'imagination théophanique. Dans un sens large, cet intermonde (*barzakb*) contient les cités merveilleuses de *Jábalqá*, située du côté oriental, tournée vers les réalités spirituelles, et *Jábarsa*, du côté occidental, c'est-à-dire l'intermonde ultérieur à notre monde où vont les âmes après la mort, où sont symbolisés les comportements moraux actualisés qui existent en puissance dans l'âme. Les conséquences de cet intermonde des images où se spiritualisent les corps et où se corporalisent les esprits sont énormes. D'une part, il rejette tout dualisme incompatible entre l'esprit et la matière qui fut la structure schizomorphe de la pensée occidentale depuis Descartes; d'autre part, permettant la progression de l'âme d'une octave à l'autre grâce aux correspondances multiples qui relient les états de l'Être, il rend possible le phénomène du *ta'wil*, c'est-à-dire l'herméneutique spirituelle. En faisant l'herméneutique de l'Orient des Lumières, Corbin se fait *contemporain* de Sohrawardí comme celui-ci s'était fait contemporain des anciens mages de l'Iran grâce au même phénomène du *ta'wil*. Mais cette contemporanéité de nos penseurs, qui est aussi leur actualité permanente, n'est pas un événement historique, puisqu'il ne se reflète pas dans le monde linéaire de la chronologie, pas plus qu'il ne se situe dans l'espace homogène de la géométrie euclidienne, mais s'opère dans un monde où le temps est avènement, voire métahistoire, et où l'espace est présence à la vision du cœur.

Cette topographie visionnaire, qu'opère l'organe théophanique de l'imagination, est aussi la projection d'un archétype cher à l'Iran : l'image du paradis. Tout archétype primordial est l'acte de l'imagination, comme il est aussi l'épiphanie qui reflète les formes du monde imaginal. Et ce sont les métamorphoses de ce monde-là que Corbin poursuit avec un zèle acharné dans ses pérégrinations à travers l'espace visionnaire de l'âme iranienne. Ce sera le *Var* de Yima, ou le paradis hyperboréen, le *Xvarnah* (Lumière-de-Gloire) dans le mazdéisme et terre de *Hárqalyà* et huitième climat dans l'Iran islamique. Pourtant, ajoute Corbin, il n'y a pas « identité des termes, mais analogie des rapports. Parce que les figures exemplifient les mêmes archétypes, leur identité est dans la fonction qu'elles assument au sein d'ensembles homologables »³. Retrouver la fonction homologable de cet archétype, c'est retrouver l'âme et la mémoire de l'Iran en même temps que celles de soi-même et toute découverte est une participation au recommencement de ce qui n'a jamais cessé d'être. Et c'est un « frère d'âme » du côté occidental qui vient *chez nous* retrouver ce secret qui est aussi le sien et qui a été l'arcane même de toute la théosophie occidentale. En retrou-

3. *Op. cit.*, p. 25.

vant l'Iran, Corbin redécouvre aussi cet Occident ésotérique, et c'est à ce niveau-là que toute dichotomie opposant l'Orient à l'Occident disparaît pour se transformer en espace théophanique dans la terre magique de *Hârqalyâ*.

2) *Corbin en tant qu'incarnation d'une vérité inexprimée de notre temps*

Qu'est-ce qui fait l'actualité de la pensée d'Henry Corbin ? Ce qui fait l'actualité de la pensée d'Henry Corbin, c'est l'impensé ou l'inexpliqué qu'il exprime. Heidegger dit à ce sujet : « Plus grande est l'œuvre d'un penseur — ce qui ne se mesure aucunement à l'étendue et au nombre de ses écrits — et d'autant plus riche est l'impensé qu'elle renferme, c'est-à-dire ce qui, pour la première fois grâce à elle, monte à la surface comme n'ayant pas encore été pensé »⁴.

Qu'est donc l'impensé que contient la pensée de Corbin ? Qu'est cette chose qui monte à la surface de sa pensée comme n'ayant pas encore été pensé ? Corbin n'est pas seulement un orientaliste ou un iranologue ; il est plus : en lui s'incarne un besoin intense de notre époque. La tradition irano-islamique a été pour lui l'occasion d'un long et fécond dialogue avec ce qui constitue l'essence de toute pensée. Ce que Corbin a voulu faire fut de repenser à rebours la genèse d'une tradition qui puise à la Niche aux Lumières prophétiques, c'est-à-dire là où s'abreuve toute pensée, là où nous fut donné aussi le Dépôt de confiance (*amonat*), ce fardeau de l'universalité des Noms et des Attributs divins que l'homme accepta à la prééternité, et que vinrent renouveler d'âge en âge les prophètes. En pensant l'essentiel Corbin a dépassé, d'une part, la portée limitée de la tradition irano-islamique en dévoilant le message actuel et, d'autre part, dénoncé en toute son ampleur cette brèche, c'est-à-dire ces dichotomies irréductibles qui restent comme une plaie ouverte dans la tradition occidentale.

Or cette brèche, qui de nos jours sépare l'Occident d'une grande partie de l'humanité, est précisément ce qui fait la grandeur et la faiblesse de l'Occident. Cette brèche veut dire qu'en sécularisant le monde, en désymbolisant l'esprit et en exploitant les ressources de la raison, l'Occident s'est engagé à bride abattue dans les péripéties de l'histoire, entraînant l'homme dans des expériences de plus en plus aliénantes ; mais elle veut dire aussi que cette chute dans l'histoire a été une *nécessité*, la conséquence inévitable de toute aventure faustienne, la condition tragique de l'homme en quête de sa liberté et que plus on descend vers le bas, plus on épuise les possibilités incluses dans sa condition existentielle, et plus on a la possibilité de remonter à la surface en assumant la responsabilité d'une autonomie choisie. Cette brèche est aussi la ligne de partage entre deux mondes, deux constellations : celle qui a

4. Martin HEIDEGGER, *Le principe de raison*, trad. André PRÉAU, Paris, 1962, p. 66.

inauguré aux *xvi*^e et *xvii*^e siècles l'âge scientifico-technique, et celle qui est restée en dehors de cette expérience. Mais rester en dehors ne veut point dire rester à l'abri. Tout porte à croire, au contraire, qu'aucune aire culturelle n'a été épargnée de l'assaut foudroyant de cette nouvelle aventure de l'esprit qui est devenue, de nos jours, planétaire. Tout porte aussi à croire que les efforts des civilisations non occidentales, afin de se libérer d'un joug qu'elles n'arrivent pas à saisir dans son essence, sont d'emblée voués à l'échec, parce que d'une part, ces civilisations restent réfractaires au centre moteur du mouvement dialectique de l'histoire et que, d'autre part, elles y sont entraînées à leur insu et subissent, qu'on le veuille ou non, l'impact d'une occidentalisation inconsciente.

L'itinéraire philosophique de Corbin apporte une réponse à ce dilemme. D'une part, il révèle ce qui dans le contexte des deux mondes reste impensé et, d'autre part, il montre que tout vrai rapprochement ne peut être effectué que par un effort réciproque soutenu des deux côtés, impliquant aussi, il va sans dire, une prise de conscience respective. Ce n'est pas une coïncidence que Corbin ait été le premier traducteur de Heidegger en français, de même que le premier disciple spirituel et « occidental » de Sohrevardî.

Corbin est ce lien qui relie Heidegger à Sohrevardî dans le monde de l'âme et y annonce leur « amitié stellaire ». Le passage qu'effectue Corbin de Heidegger à Sohrevardî n'est pas uniquement un accident, mais contient toute la teneur archétypique d'un voyage symbolique. Heidegger est la fin d'un monde, le coucher crépusculaire d'une tradition qui tire à sa fin et qui proclame aussi le lever auroral d'un monde nouveau. Sohrevardî est le fondateur de l'école d'*Isbrâq* : c'est-à-dire le lever de l'Orient des Lumières. La destruction ontologique de Heidegger, peut-être une des plus grandes œuvres qu'ait jamais entreprise l'esprit de l'Occident, dévoile la dimension historique de l'Être, c'est-à-dire la dispensation d'un être (*Seinsgeschick*) qui se dispense à nous en même temps qu'il dérobe son essence. L'histoire de l'être est l'histoire de ses retraits et de ses incubations et « il en résulte qu'aux diverses époques de sa dispensation « être » veut chaque fois dire une chose différente »⁵. Dès lors toutes les métamorphoses du processus de la pensée occidentale sont les formes successives qu'assume le retrait de l'Être qui, de voilement en voilement, de dispensation en dispensation, atteint sa dernière phase qui est l'achèvement de la métaphysique et la fin de son histoire; mais cette dernière phase est aussi l'ère technique de la domination planétaire de même qu'ontologiquement le temps de la détresse (*dürftiger Zeit*). Le temps de la détresse est situé, d'autre part, dans l'intervalle qui sépare les « dieux enfuis » et le dieu qui va venir. Donc double manque et double négation : le « ne plus » des dieux enfuis et le « pas

5. *Ibid.*, p. 150.

encore » du dieu qui va venir⁶. Le temps de la détresse débouche, par conséquent, dans une attente eschatologique, attente qui reste en suspens entre deux mondes. Et de même que tout l'effort de Heidegger est comme un saut dans l'abîme de l'Être afin de repenser, grâce à la pensée commémorante (*Andenken*), ce qui, à l'aube de la pensée occidentale, se dévoile tout en dérochant son essence, de même tout l'effort de Corbin tend à découvrir la Niche aux Lumières prophétiques d'où effusent les théophanies de l'Être. Tous deux font le trajet du retour aux origines et ce qu'ils y décèlent respectivement ne dit peut-être pas la même chose, vu que les messages qui s'y dévoilent ne correspondent pas à la même « Maison de l'Être », mais ils montrent, par contre, que si un dialogue quelconque peut s'instituer entre deux traditions, il ne peut être réalisé qu'au niveau des origines. Mais, tandis que le saut du premier découvre l'histoire des occultations de l'Être et débouche dans le temps de la détresse, le second, tout en assumant cette « histoire », s'ouvre aussi à l'horizon d'une pensée qui n'a jamais cessé d'annoncer dès l'origine l'Orient des Lumières. Et si le temps de la détresse est l'attente qui annonce le lever imminent d'un dieu à venir, c'est en s'expatriant à partir de cette attente que ce pèlerin de l'Occident, Henry Corbin, fait le pèlerinage de l'Orient qu'annonce d'ores et déjà la nuit obscure de l'absence, absence qui est aussi, comme nous venons de le voir, la consommation définitive du nihilisme et la fin de l'odyssée occidentale de l'histoire de la philosophie.

Mais l'exemple de Corbin est un pèlerinage à sens unique : c'est la pérégrination d'un Occident à la recherche de l'Orient des Lumières. L'inverse de ce pèlerinage est-il tout aussi vrai ? Si Corbin reconstitue le trajet qui mène de Heidegger à Sohrevardî, les héritiers de celui-ci sont-ils à même de refaire l'inverse, c'est-à-dire de refaire à rebours le chemin qui de Sohrevardî aboutirait à Heidegger ? Sans doute non ! Mais pourquoi ? Parce que comprendre Heidegger équivaldrait à saisir l'aventure extraordinaire que fut l'histoire de l'Être qui apparut à l'aube de son commencement comme *physis*, *logos*, puis avec Platon et Aristote comme *idea* et *energeia*, au Moyen Âge comme substantialité et avec les Temps modernes comme objectivité et subjectivité et avec l'âge technique de la domination planétaire comme *Wille zum Willen* (volonté de volonté) et arraisonnement (*Ge-stell*)⁷. Saisir cette aventure équivaldrait en somme à pénétrer l'âme de l'Occident et à en suivre le mouvement dialectique ; Heidegger ajoute à ce propos : « Depuis toujours dans notre histoire, « penser » a voulu dire : se conformer à l'injonction de l'Être et, partant de cette conformité, parcourir, discuter et décrire l'étant dans son être, dis-courir sur lui. Ce dis-cours (*dialegesthai*) se

6. Martin HEIDEGGER, Hölderlin et l'Essence de la Poésie, in *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. Henry CORBIN, Paris, 1951, p. 251.

7. Martin HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullinger, 1975, p. 58.

développe dans l'histoire de la pensée occidentale et devient le dialectique »⁸. C'est ce discours, cette injonction de l'être, que ce soit dans le sens de son développement progressif dans l'histoire (Hegel) ou de son retrait successif, qui échappe aux non-Occidentaux de sorte que l'Occident qu'ils reconnaissent leur apparaît déjà sous ses formes les plus métamorphosées, les plus occultées, c'est-à-dire sous la forme idéologique d'une *praxis* socio-économique où l'être se réduit à la production (*Erzeugen*), et devient de ce fait une domination technique. En d'autres termes, la chaîne ininterrompue de l'évolution, qui de Marx remonte au début matinal de cette pensée où la coappartenance du *mythos* et du *logos* était encore perceptible à la vision des tout premiers penseurs, leur échappe de même que toute la problématique de la tradition occidentale.

Le point de contact où les deux mondes (Orient et Occident) s'affrontent ne s'interprète plus en termes d'injonctions contenues dans le discours de l'être (donc *dialogesthai*), ni en dévoilement du message que contient l'Orient des Lumières et les récits visionnaires qui s'y rapportent, mais se présente comme un terrain stérile qui comprend à la fois les défauts de l'un et de l'autre, terrain où l'Occident se réduit à une infrastructure socio-économique apte à accommoder n'importe quelle idée et où le contenu « oriental » de la tradition, tout en revendiquant une originalité irréductible, s'y occidentalise inconsciemment. C'est, autrement dit, l'idéologie dans tout ce qu'elle a de figé, d'irrationnel, de fausse conscience, d'antidialectique et d'antitranscendant, qui devient, en dernière analyse, la *lingua franca* philosophique et de l'un et de l'autre. C'est pourquoi aussi toute précipitation inconsciente d'une religion dans l'histoire qui ne serait pas accompagnée d'une prise de conscience correspondant à l'esprit du temps, d'une « mise en perspective » du destin de cette histoire et des injonctions que celle-ci décèle, loin d'aboutir à un raccourci hors de l'histoire, ne hâterait que davantage le processus de sécularisation accélérant par ailleurs ce phénomène que nous avons décrit comme occidentalisation inconsciente.

Par conséquent, si Corbin « s'expatrie de l'expatriement » et choisit l'exil occidental pour retrouver, à partir du temps de la détresse, l'ange de la terre des visions, le pèlerinage de sa contrepartie orientale ne peut être que l'inverse. Celui-ci devrait au contraire, s'expatriant à partir de sa propre tradition, revivre le destin planétaire du temps de la détresse et rejoindre son frère occidental au confluent des deux océans : là où les deux messages se rejoignent. Si l'Occidental a eu l'avantage d'avoir connu l'expérience de la chute et cela sous les deux dimensions de la chute dans le monde et de la chute dans l'histoire, l'Oriental s'est arrêté à la première chute et est resté à l'abri de la grande aventure de l'histoire qui s'accéléra à partir de la Renaissance, et n'atteignit son terme qu'avec

8. Le principe de raison, *op. cit.*, p. 192.

l'âge planétaire de la domination technique. D'où, comme nous le disions tout à l'heure, son incapacité à saisir l'esprit de l'histoire, d'où aussi son inaptitude foncière à reconnaître la généalogie de la pensée occidentale, d'où aussi sa captivité dans un exil occidental dont l'issue lui est d'autant plus inaccessible que tous les efforts à même de l'en délivrer ne font que l'y précipiter davantage. Par conséquent, il reste à mi-chemin entre la chute dans l'histoire et l'agonie des dieux. Un retour vers un passé historiquement révolu ne le délivre pas de l'histoire mais, tout au contraire, en obstrue l'accès de même qu'il idéologise sa religion. L'ange Gabriel ne peut rester l'ange de la révélation que dans une dimension métahistorique, descendu dans l'histoire il sera tout au plus un *homo magnus*, captif à son insu de la ruse de la raison et tenant, en outre, inconsciemment le langage totalitaire de la *praxis* socio-économique. Le pèlerin de l'Orient ne peut rester pèlerin que s'il reconnaît la chute du vagabondage. Vagabonds de l'Occident et pèlerins de l'Orient sont donc complémentaires : l'un ne peut aboutir sans l'autre. Mais pourquoi ?

Parce qu'à la fin horizontale de l'histoire correspond le saut vertical du temps de la détresse et tout saut exige une chute préalable dans l'histoire, une condition acquise qui motiverait pour ainsi dire l'élan de son dépassement. C'est pourquoi le saut du pèlerin ne peut être un saut vertical que s'il est précédé de tout le parcours horizontal de l'histoire du nihilisme; ce n'est qu'à partir de la fin de l'histoire, c'est-à-dire de la fin de la métaphysique, que s'annonce l'élan vertical d'une nouvelle expérience numineuse. Le pèlerin de l'Occident qu'est Corbin commence son itinéraire spirituel à partir de « la chute dans la captivité »; son homologue oriental qu'est le pèlerin de l'Orient doit avoir aussi éprouvé sa « descente aux enfers », subi les avatars de l'histoire, vécu les affres de la mort de Dieu, bref avoir reconnu le vertige de la chute dans l'histoire, vu que l'expérience de cette chute, eu égard à la domination planétaire de la pensée occidentale, est une expérience inévitable, une condition *sine qua non* de tout éveil. C'est pour ne pas avoir reconnu cette fatalité que le pèlerin de l'Orient reste en suspens entre un monde qui lui échappe et une histoire qui le dépasse; il n'est donc ni pèlerin, ni vagabond, mais quelqu'un en dehors de son temps.

L'actualité de la pensée d'Henry Corbin nous révèle aussi que la « chute dans la captivité » est en même temps une évasion vers la source de la vie pour atteindre, dans le Sinaï mystique, au sommet de la montagne de *Qaf*, le « Grand Rocher »⁹ du *Malakut*. Ce voyage Corbin l'accomplit en sortant de l'aire culturelle de son exil; mais, en se livrant aux études orientales et irano-islamiques en particulier, Corbin n'occidentalise pas la pensée orientale, comme le firent tant d'autres avant

9. S. Y. SOHRAVARDI, *L'Archange empourpré*, trad. Henry CORBIN, Paris, Fayard, 1976, p. 278-279.

lui, c'est-à-dire les orientalistes philologues, il tente, au contraire, d'*orientaliser* l'Occident, non pas certes en l'affublant du jargon mysticomagique d'un pseudo-orientalisme qui de nos jours infeste toute une littérature prétentieuse, convaincue d'avoir retrouvé les perles rares de la sagesse, mais en faisant accéder l'Occident à la perspective *imaginale* de l'âme, à cette dimension qui est, comme nous le disions tout à l'heure, le leitmotiv fécond de sa pensée; à cette terre des visions qui est l'intermonde entre la matière et l'esprit, grâce auquel on se délivre de la brèche fondamentale de la pensée occidentale, on regagne la clé magique des correspondances du monde, de même qu'on parvient à sonder les mystères de l'herméneutique spirituelle.

Vu dans ce contexte, Corbin n'est plus un orientaliste ni un iranologue, mais un *homo viator* qui essaie, d'une part, de dépasser le temps de la détresse, en accédant au « Sinaï mystique », c'est-à-dire à l'endroit où, selon les mystiques de l'Islam, le point initial de la descente rejoint le point final du retour et, d'autre part, de montrer aux orientaux que l'esprit de notre temps n'est pas seulement la lutte des classes, le pathos des révolutions et la mission eschatologique du prolétariat, mais aussi un temps de la détresse, voire un temps d'exil; ne peut être un pèlerin, c'est-à-dire un étranger à la recherche de son terroir que celui qui a connu l'amertume du dépaysement, par conséquent, une sortie hors du temps ne peut s'effectuer qu'à partir de la fin de l'aliénation de l'histoire elle-même, partant de l'éveil que suscite nécessairement le temps de la détresse. C'est à cette condition seule qu'une rencontre entre les deux constellations que représentent respectivement l'Orient et l'Occident, peut être réalisée, sinon on en serait réduit à ces quiproquos, à ce dialogue de sourds qui, d'un côté comme de l'autre, opposent de sourdes oreilles aux appels et des uns et des autres. Le décalage que représente ces deux mondes, et que vient de combler un penseur comme Corbin en indiquant une voie possible de rencontre, reste à l'avantage de l'Occident. D'abord parce que l'Occident, en dépit de toutes les crises qu'il a suscitées, de tous les bouleversements qu'il a provoqués, est une expérience historique nécessaire de l'humanité et la conséquence inévitable de son développement. Il serait naïf d'être anti-occidental, cela équivaudrait à contester une réalité inhérente à la nature même de l'homme. L'Occident a ouvert les possibilités inouïes de la conscience, de la conquête de la science, il a réalisé les immenses ressources de l'*homo faber* et de son odyssée dialectique, sans doute au détriment des facultés symboliques de l'esprit, sans doute au prix du rétrécissement et de l'appauvrissement des richesses de l'inconscient, de l'âme. Mais cette marche symbolise aussi, si j'ose dire, une « descente aux enfers », une chute dans le fin fond du désespoir, de l'aliénation, suivie d'une destruction de toutes les valeurs métaphysiques. Mais l'effritement des canons culturels, le retrait progressif des projections de l'âme, l'usure des symboles font en sorte que notre monde, ayant atteint l'extrême limite de la dissolution, se redresse comme

par l'effet d'une compensation rendant ainsi possible une nouvelle projection numineuse. Le temps de la détresse est lui-même gros de promesse. Notre monde dit E. Neumann est entre le « chaos et l'archétype »¹⁰, le centre de gravité s'y étant déplacé de la conscience à la matrice créatrice de l'inconscient, quelque chose de nouveau est en train de se préparer¹¹. Cette expérience quelque traumatisante, quelque bouleversante qu'elle ait été, n'en demeure pas moins le lot de notre humanité. On ne peut s'en échapper, on peut tout au plus la comprendre et plus on s'y opposera, consciemment ou inconsciemment, plus on en sera la victime et moins on s'en libérera. Le défi qu'oppose à l'Occident cette humanité qui est restée en dehors de l'expérience traumatisante de l'histoire, ne peut être que l'annonciation d'un message intemporel jaillissant de la source de la mémoire (message que par ailleurs la fin de la métaphysique et le temps de la détresse annoncent aussi), et non pas la prétention à une originalité quelconque dans les domaines où l'Occident reste maître incontesté, l'ayant payé de toute sa tragédie faustienne. C'est la convergence de ce message oriental et de celui que découvre aussi la fin de la métaphysique que l'œuvre de Corbin vient concrétiser en quelque sorte, et cela après avoir repensé tout le chemin épineux qui mène de la chute dans la captivité à l'évasion dans le *Malakut*. Il montre que le point de contact est l'intermonde de l'âme et des transmutations alchimiques de l'esprit où les événements importants, marquant un mariage avec l'esprit du temps, acquièrent un sens hautement significatif, dénonçant de ce fait l'acte créateur de quelque chose qui, grâce à lui, affleure à la surface, comme n'ayant pas encore été pensé. C'est à ce point-là que la pensée de Corbin devient, si l'on veut, l'incarnation d'une vérité inexprimée de notre temps et c'est en approfondissant ce phénomène que Jung dit : « Chaque fois que l'inconscient collectif s'incarne dans le vécu et se marie à l'esprit du temps, cela engendre un acte créateur qui concerne toute une époque; cette œuvre est alors dans le sens le plus profond un message adressé à tous les contemporains »¹². L'inconscient collectif peut procurer cette compensation « par le truchement d'un poète ou d'un visionnaire qui exprime l'inexprimé d'une époque et qui suscite, par l'image et l'action, ce que les besoins incompris de tous attendaient, pour le bien comme pour le mal, pour le salut d'une époque comme pour sa destruction »¹³.

Corbin, parcourant le trajet qui de Heidegger mène à Sohrevardî, exprime l'inexprimé qui est aussi le message de notre époque. Ce faisant, il reste fidèle à la tâche prométhéenne de la conscience occidentale; mais il nous donne aussi une leçon magistrale à nous qui sommes, en quelque sorte, les dépositaires inconscients de ce message; il nous montre

10. ERICH NEUMANN, *Art and Consciousness*, New York, 1950, p. 133.

11. *Op. cit.*, p. 126.

12. C. G. JUNG, *Problèmes de l'âme moderne*, trad. Yves LE LAX, Paris, 1960, p. 341.

13. *Ibid.*

comment on peut reconstituer, en repensant jusqu'à ses origines vives, une pensée qui pour beaucoup restait naguère lettre morte dans l'histoire ; il enseigne encore que la tradition n'est ni une régression, ni un cortège funèbre des croyances pétrifiées, mais une réactualisation de ce qui fut toujours présent dans les niches de la mémoire. Et, en fin de compte, il nous met en garde contre l'usage détourné d'un message, de son utilisation comme instrument de combat, comme arme idéologique car cela provoquerait une double erreur : celle d'hypostasier les catégories socio-économiques en entités métaphysiques, faussant ainsi la perspective de l'histoire et nous fermant à l'action libératrice que celle-ci contient nécessairement, et celle non moins grave d'historiciser un message qui persiste d'une façon intemporelle dans le fin fond de l'âme, éclairant comme une lampe invisible la Niche aux Lumières prophétiques, c'est-à-dire aussi le *logos* ou la réalité mohammadienne que vinrent renouveler les prophètes jusqu'à Mohammad, la clôture du cycle de la prophétie, et que viendra aussi manifester à la fin des temps en une transfiguration plénière sa contrepartie eschatologique, l'Imam caché, ou le maître des temps.

De nos jours, l'actualité du message de Corbin se confond avec l'actualité tout court. Et cette actualité n'est pas seulement un mode provisoire, un courant fugitif, mais un besoin intense commandé par les impératifs du temps de la détresse. Le robot ne satisfait plus l'homme, les ordinateurs ne nourrissent plus l'imagination, l'instrumentalisation de la pensée entrave le vertige des altitudes, les slogans des partis politiques ne convainquent plus les révolutionnaires les plus authentiques. Il nous faut quelque chose d'autre, il nous faut une pâture plus substantielle, un message qui puiserait à la source des théophanies premières ; il nous faut, en d'autres termes, un mode nouveau de présence dans le monde, présence qui ne verrait plus le monde comme quelque chose, posé là devant nous, et que nous représenterions comme valeurs de la pensée, mais quelque chose s'épanouissant de lui-même, pareil à l'éclosion spontanée d'une coupole bleue vibrant dans l'étendue vaste du désert, quelque chose qui surgirait comme une vision soudaine à l'horizon de l'âme. Mais où trouver cette vision ? « Dans cette terre de *Hârqalyâ*, nous dit Corbin, car tout ne serait que métaphore sans l'intermonde de *Hârqalyâ*, un monde en quelque sorte où nos symboles sont pris au mot »¹⁴.

Daryoush SHAYEGAN,
septembre 1979.

14. *Corps spirituel et terre de résurrection*, p. 26.