

**UNIVERSITÉ PARIS I  
PANTHÉON-SORBONNE**

**U.F.R. DE PHILOSOPHIE**

**MÉMOIRE DE  
D.E.A. D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE**

**sous la direction  
de Monsieur Le Professeur Rémi BRAGUE**

*Le développement de la pensée d'Henry Corbin  
pendant les années Trente*

**Travail présenté par Maria SOSTER**

**Année Universitaire 2001/2002**

**C'est un travail dédié aux présences...  
Présences qui ont rendu simplement possible mon départ pour la France.**

*Ma mère et mon père,*  
pour leur capacité de supporter mes contradictions ;

*Un inconnu aimé,*  
qui m'a quittée avant de fêter nos espoirs, mais qui m'a laissé ses rêves, ses désirs et sa confiance ;

*Denis et Farida,*  
qui m'ont accompagné à travers les forêts des choix : peut-être nous nous sommes trompés, mais c'était comme un jour de soleil, après les silences de paroles données ;

*Adone,*  
kabîr qui sait que je viens de la nostalgie ;

*Andrea,*  
avec lequel j'aimerais toujours comprendre ;

*Guillaume,*  
ami amoureux du désert,  
*Jean,*  
conseiller de parcours,  
*Kristell,*  
fille d'une sensibilité délicate,  
*Richard,*  
le curieux,  
pour leur capacité de se débrouiller avec un français jamais étudié ;

*« Lass dir alles geschehn : Schönheit und Schrecken.*

*Man muss nur gehen: Kein Gefühl ist das fernste.*

*Lass dich von mir nicht trennen.*

*Nah ist das Land,  
das sie das Leben nennen.*

*Du wirst es erkennen  
an seinem Ernste*

*Gib mir die Hand »*

## *Première partie*

### **Introduction**

*Henry Corbin et les jeunes intellectuels non-conformistes* p. 6

**1. Le milieu culturel français au début des années Trente** p. 11

**2. À la recherche d'un langage : Henry Corbin entre phénoménologie et théologie** p. 17

2.1. *La première période de sa formation* p. 17

2.2. *La collaboration avec Koyré : la 'découverte' de Heidegger* p. 20

2.3. *Les années de l'engagement protestant (1930-1933)* p. 23

2.4. *Hic et Nunc* p. 26

2.5. *Autour de Hic et Nunc: quelques interprétations* p. 28

2.6. *Le Manifeste de Hic et Nunc* p. 35

**3. Les années postérieures à 1933 :  
l'abandon de la théologie dialectique, la nouvelle traduction de Heidegger et le  
départ pour l'Orient** p. 40

## *Deuxième partie*

<b>4. La collaboration à <i>Le Semeur</i></b>	p. 44
4.1. <i>Un compte rendu</i> : La Fédération allemande à Caub	p. 45
4.2. <i>Luther et Heidegger : le croisement entre le Luthéranisme et l'analytique existentielle</i>	p. 49
4.3. <i>Les premières pages sur Kierkegaard : une approche existentielle</i>	p. 52
<b>5. <i>Hic et Nunc</i>: la tentative d'un engagement</b>	p. 56
5.1. <i>Philosophes</i> , ou la définition d'un nouveau rôle pour la philosophie	p. 56
5.2. <i>Quand nous nous réveillerons d'entre les morts</i> : le cas de l'existence	p. 60
5.3. <i>Philosophia Crucis</i> : l'existence et le temps	p. 63
5.4. <i>Note sur existence et foi</i> : la dernière publication	p. 67
<b>6. L'article dans <i>Recherches Philosophiques</i></b>	p. 71
<i>La théologie dialectique et l'histoire</i> : la définition ultime d'une question	p. 71
<b>Conclusion</b>	
<i>Pour une réflexion 'politique': Corbin 'penseur' de la communauté</i>	p. 80
<b>Références bibliographiques</b>	p. 85
<b>Bibliographie</b>	p. 100

« Ci sono giorni in cui ogni cosa che vedo mi sembra carica di significati :  
messaggi che mi sarebbe difficile comunicare ad altri, definire, tradurre in parola,  
ma che appunto perciò mi si presentano come decisivi.

Sono annunci o presagi che riguardano me ed il mondo insieme :  
e di me non gli avvenimenti esteriori dell'esistenza ma ciò che accade dentro, nel fondo ;  
e del mondo non qualche fatto particolare ma il modo d'essere generale di tutto.

Comprenderete dunque la mia difficoltà a parlarne, se non per accenni »

(Italo Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*)

D'abord, nous souhaiterions faire **des excuses** : il y aura sûrement beaucoup de fautes de grammaire et d'orthographe dans le texte qui suit. La possibilité de faire ce DEA et de poursuivre nos études nous ont conduites au 'risque' d'une exposition dans une langue qui n'est pas la nôtre. Nous Vous demandons d'excuser cette timide tentative.

**Quelques remarques méthodologiques** : en réponse aux difficultés qu'on a rencontrées en travaillant sur la période envisagée, difficultés liées à la pauvreté des matériaux bibliographiques regardant l'expérience du barthisme français et à l'impossibilité de contacter des témoins de cette période, on a choisi de laisser Corbin parler, en essayant, de cette façon, de présenter, avec ses mots, les raisons de ses décisions et de ses discours.

## *Première partie*

### **Introduction**

#### *Henry Corbin*

#### *et les jeunes intellectuels non-conformistes*

Dans cette première partie, on essaiera de reconstruire la biographie de Henry Corbin, pendant sa période de formation, en ayant conscience que les contacts qu'il a eus au début des années Trente parisiennes et allemandes ont une importance fondamentale pour expliquer son attitude à l'égard du monde irano-islamique.

En effet, Henry Corbin a laissé le souvenir d'un islamologue, mais d'un islamologue *sui generis*, qui identifie le véritable Islam avec le shî'isme et qui s'occupe seulement de l'Islam iranien en laissant de côté la partie majoritaire sunnite. En éclairant ce que nous avons appelé sa période de formation, en se référant à la *Bildung* allemande, on verra que les raisons de son engagement particulier en terre d'Islam sont liées aux demandes qu'il se posait en terre d'Occident, avant de partir pour la Turquie (1939) et ensuite, pour l'Iran (1945). Corbin cherche des réponses au malaise de l'homme occidental dans la philosophie de la Lumière des Néoplatoniciens de Perse, c'est-à-dire de l'école de Sohrawardî, mystique persan dont l'ouvrage le plus important, *Hikmat al-Ishrâq*, lui a été donné par Louis Massignon en 1929<sup>1</sup>.

On se concentrera surtout sur la question des rapports avec la théologie dialectique de Karl Barth, même si on veut souligner une recherche sous-jacente à ce problème: Corbin à partir de 1929, travaille en même temps sur Sohrawardî et sur la théologie de Barth. Pourtant, il ne publie presque rien sur le mystique, exception faite pour l'article « Pour l'anthropologie philosophique: un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep »<sup>2</sup> (qui est ici laissé de côté pour la pauvreté des liens qu'on trouve avec sa recherche contemporaine sur Barth) et la traduction de « Le bruissement de l'aile de Gabriel. Traité philosophique et mystique »<sup>3</sup>.

Une des caractéristiques de la réflexion de Corbin, même s'il n'y pas d'originalité dans ses affirmations par rapport à l'esprit de son époque, est d'avoir dénoncé la perte de la

---

<sup>1</sup> Voir CORBIN, Henry (1981a), pp. 23 et ss.

<sup>2</sup> CORBIN, Henry, (1932/1933).

dimension spirituelle de l'homme, même s'il n'arrive pas à indiquer les raisons de la progression du matérialisme, qui est la cause de cette perte, matérialisme conçu comme la structure et le modèle de vie, représentés surtout par la civilisation américaine, qui était en train de se diffuser en Europe de ces années-là. Pour cette raison Corbin peut être nommé parmi les non-conformistes<sup>4</sup> des années Trente, qui dénoncent une situation dans laquelle ils critiquent l'absence de l'homme et sa réduction à l'anonymat dans la culture de masse.

On peut aussi voir l'engagement de Corbin comme la nécessité de rechercher une troisième voie entre libéralisme et communisme, troisième voie qui n'est pas forcément la voie fasciste ou nazie. On s'appuie, pour cette affirmation, sur un article de Zeev Sternhell, intitulé « La troisième voie fasciste ou la recherche d'une culture politique alternative »<sup>5</sup>. Si, comme on le verra après, le dénominateur commun de cette contestation française pendant les années Trente est l'attaque contre le libéralisme et le marxisme, qui prennent la qualification généralisée de matérialisme et qui sont causes de décadence et de crise de civilisation, la réponse est un anti-matérialisme accentué: « La troisième voie apparaît ainsi comme un moyen d'enrayer le dépérissement de toute une civilisation en abattant une culture politique ennemie des valeurs spirituelles [...]. Le fascisme représente la troisième voie dans sa pureté la plus extrême, mais la troisième voie est un phénomène beaucoup plus large et plus profond que le fascisme »<sup>6</sup>. Nous souhaiterions situer Corbin dans ce courant, comme celui qui recherche une solution pour l'abîme où son époque semble être plongée. Pourtant nous ne prétendons pas de faire de Corbin un révolutionnaire, mais seulement un interprète, peut-être pas original, de l'état d'esprit de ses temps, caractérisé par une profonde opposition à l'individualisme libéral, à la théorie des droits naturels, à une conception laïque du monde et à la décadence bourgeoise. Nous avons pourtant eu la confirmation<sup>7</sup> de l'attitude 'a-politique'

---

<sup>3</sup> SOHRAVARDÏ, (1935).

<sup>4</sup> Pour qualifier les non-conformistes, nous pensons à la définition qu'on trouve dans Loubet del Bayle, Jean Louis (1969<sup>1</sup>, ici les pages sont de l'édition de 2001): « L'originalité de ces groupes, qui se qualifièrent assez rapidement de 'mouvements non-conformistes', fut de tirer immédiatement les conséquences des transformations profondes du monde qu'ils constataient » (p. 34). Leur particularité (et celle de leurs publications) était de « se situer en dehors des courants idéologiques constituées » (p. 35). Et, même si très différents, ces groupes étaient d'accord sur une série de thèmes accord qui permet à Jean Touchard de parler d'un 'esprit des années Trente' (Touchard, Jean, 1960). On s'occupera des jeunes non-conformistes des années Trente, c'est-à-dire qu'il ne s'agira pas de parler ni des « mouvements des jeunes des années 1930 qui se rattachaient à une idéologie déjà existante ou à des partis classiques, comme les 'jeunes radicaux', les 'jeunes communistes' ou les 'jeunes d'Action Française' de stricte orthodoxie maurrassienne » (Loubet del Bayle, Jean Louis, 1969<sup>1</sup>, 2001, p. 35) ni d'autres groupements de non-conformistes nés après 1933 (*Nouvelles Equipés, l'Homme Nouveau, l'Homme réel, etc.*)

<sup>5</sup> STERNHELL, Zeev (1995).

<sup>6</sup> STERNHELL, Zeev (1995), p. 20.

<sup>7</sup> Cette confirmation est arrivée après un entretien avec M. Christian Jambet, élève et ami de Corbin.

de Corbin : il pensait que la politique est seulement gouvernement et qu'elle ne touche pas la vraie dimension de l'homme qui doit être cherchée ailleurs. La politique n'est pas un domaine de réalisation humaine, elle représente une nécessité 'matérielle', liée à une façon purement humaine d'entendre l'ordre. Cet ordre est pourtant absolument accidentel et à la fois nécessaire, mais d'une nécessité qui ne mérite pas d'attention. On peut, au contraire, parler d'un engagement de Corbin pour l'esprit et pour le réveil des consciences: c'est le but de son action et de son écriture. D'ailleurs, sa décision de faire connaître à l'Occident les œuvres des mystiques iraniens entre dans ce devoir: l'Orient, au sens spirituel mais aussi géographique, a conservé la capacité et les moyens, même lexicaux, de parler de la dimension spirituelle de l'homme. L'importance de l'Orient par rapport à l'Occident est celle-ci: il offre à l'homme occidental la possibilité de retrouver sa dimension authentique, à partir du fait que l'Occident a oublié, et ainsi perdu, cette capacité particulière. Nous voudrions souligner cette dimension d'oubli de soi-même qui emprisonne l'homme occidental (d'Orient et d'Occident). Il serait intéressant de comprendre les raisons de l'identification de l'Occident avec le lieu de l'oubli et de l'Orient avec le réveil. On ne connaît pas les motifs de cette présupposition: pourquoi Corbin est-il arrivé à cette identification, qu'il n'explique pas pendant ces années-là? On peut penser qu'elle est le résultat de l'esprit de l'époque et, ici, Corbin en est fortement dépendant: il accepte cette identification, c'est-à-dire celle de l'Occident comme lieu de décadence, comme une donnée non expliquée ou explicable, qui appartient à la culture de ce temps-là, et, à partir de cette donnée, il cherche une possible solution, avant tout chez Barth et, après, chez Sohrevardî. C'est la réaffirmation d'une nouvelle humanité, de l'humanité dans l'homme, qu'il trouve, pendant les années Trente, dans la pensée protestante de Barth, tant qu'il arrivera à parler de la 'christianité' comme 'existential' pour définir la véritable dimension du Moi. On enquêtera sur ce milieu culturel, et, dans les pages suivantes, on essayera de délimiter les caractères de cette génération d'intellectuels.

Affirmation du spirituel, à partir de la conscience de sa perte: c'est là la 'révolution'<sup>8</sup> que Corbin vise. Il s'agit pourtant d'une 'révolution' qui ne touche en rien l'ordre matériel du monde. Il dit, dans le *Cahier de l'Herne*<sup>9</sup>, qu'il s'agirait, plutôt que d'une révolution permanente, d'une herméneutique permanente, parce que seule cette dernière est capable de remettre l'homme en communication avec la possibilité d'un sens. Il s'agit de

---

<sup>8</sup> Nous n'avons pas trouvé ce mot dans les articles de Corbin, pendant les années Trente. Pourtant nous décidons de l'utiliser parce qu'il est explicatif de l'esprit de l'époque, et il est utilisé pour éclairer les comportements de la génération des non-conformistes.

<sup>9</sup> CORBIN, Henry (1981b), p. 44.



l'herméneutique qu'il trouve seulement ébauchée chez Heidegger, et complètement développée chez les *Ishrâqiyun*, herméneutique qui devient pour Corbin 'dévoilement des choses cachées', c'est-à-dire redécouverte du spirituel de l'homme que seul l'écoute de la Parole rend réelle. Il s'agit de découvrir quelque chose qui est déjà là, toujours là, mais dont l'homme a perdu les moyens d'accès ; et ces moyens lui sont fournis par l'Orient, maître d'une attitude qui est la seule uniquement humaine. Parce que c'est en effet de ceci dont il s'agit: retrouver l'homme, la personne et non l'individu, même si chez Corbin le problème du contraste entre individu et personne n'est pas explicitement analysé, mais il existe, comme fond sonore, à toutes ses affirmations<sup>10</sup>. L'individu -conception qui a son origine chez les théories libérales, mais on se risque à unir au libéralisme, même si pour des raisons différentes, aussi la façon de concevoir l'homme, propre au communisme, au fascisme et au nazisme, c'est-à-dire aux régimes totalitaires en général- s'achève dans l'abstraction complète et dans le désaveu total de la dimension véritable de l'homme, c'est-à-dire de son lien avec la transcendance. Ce lien est, au contraire, affirmé et sauvegardé par la personne, même si Corbin s'éloigne du personnalisme catholique de Mounier et de Maritain, surtout pour sa manière de concevoir la liaison de l'homme avec sa propre temporalité et avec son histoire en général<sup>11</sup>. Corbin, par la médiation de Denis de Rougemont, était sûrement au courant soit de l'œuvre d'*Esprit* dont la naissance est presque contemporaine à celle du groupe *Hic et Nunc*, soit de celle d'*Ordre Nouveau*, dont De Rougemont était l'un des membres. Pour tous ces groupes, la question principale est la perte de la dimension de l'esprit, ensevelie par les exigences du matérialisme et la revendication d'un nouvel humanisme, que Corbin retrouve dans la volonté de renaître, en traversant la mort, dans et par la Parole de Dieu.

Au nom de ce qui deviendra après l'œcuménisme de l'angélogie, nous soulignons un aspect que nous trouvons très important : l'affirmation que le rapport entre le Moi et lui-même est toujours posé par l'Autre (Dieu ou l'Ange, à travers l'événement de la Parole). Il n'y a pas de rapport immédiat et objectivant du Moi avec lui-même, mais il y a toujours un Autre, selon l'optique de Karl Barth, le Tout-Autre, qui est la condition de possibilité pour le Moi de se rapporter à lui-même, relation dont dépend le rapport avec le prochain, c'est-à-dire avec les autres hommes. Dans cette rencontre paradoxale du Moi et du Toi, il y a, pour le Moi, la possibilité de se connaître sans s'objectiver, de sorte qu'ici a lieu le dépassement du *Cogito*

---

<sup>10</sup> Voir CORBIN, Henry (1981b)

<sup>11</sup> Voir JAMBET, Christian (1983), note 11, p. 27. Il s'agirait aussi de comparer le personnalisme protestant de Corbin avec celui de Mounier: la fonction de la théologie de la Parole professée par Barth est fondamentale pour en marquer les différences.

*ergo sum* cartésien, dépassement représenté par le *Cogitor ergo sum* de Karl Barth. Le rapport avec lui-même passe par cet Autre qui ne peut être réduit à l'homme, mais qui fonde l'humanité dans l'homme, sans diviniser l'homme lui-même. Cette nouvelle humanité n'est ni démontrable ni discutable. Elle peut seulement être vécue, comme *actualité*, c'est-à-dire comme acte de la Parole dans l'homme, condition qui n'a pas d'explication parce que tout ce que l'homme peut dire est, mais, en même temps, n'est pas en sa possibilité et en sa capacité de dire, car il n'est pas le sujet de lui-même: il peut seulement témoigner. Toute la métaphysique ou, mieux, toute la philosophie, s'écroule, même si une autre limite saisie est l'identification naïve, faite par Corbin, de toute la philosophie avec la métaphysique cartésienne et kantienne. Corbin affirme la partialité du *Cogito*, sans s'arrêter sur sa structure et sans arriver à la condamnation explicite de la dimension technique, dont cette métaphysique est, selon l'optique de Heidegger, l'achèvement.

Il faut cependant retenir qu'il y a toujours beaucoup de présupposés dans la pensée de Corbin, qu'il ne s'engage pas à expliciter, en rendant, parfois, sa réflexion obscure et difficile à suivre. Il semble qu'il ne veut pas éclairer, parce que -et ceci est un peu le fil continu de toute son attitude- si l'on comprend certaines questions, si l'on connaît quels sont les véritables 'besoins' de l'homme, cette pensée doit devenir évidente. Si on comprend, alors, pourquoi il n'explique pas la structure du *Cogitor*, on n'accepte pas qu'il assume a-critiquement ce présupposé philosophique cartésien. Il reste seulement que ce monde, en sa structure politique et sociale, n'intéresse pas Corbin. Il est le héraut d'un ordre spirituel, on pourrait même dire d'une 'révolution' qui reste personnelle, où la seule attitude pensable pour l'homme est l'attente. Cette 'révolution' touche l'homme en sa singularité, même si le réveil ne laisse pas indifférent son rapport avec les autres hommes, sa manière de se sentir en communauté. Il s'agit alors d'une communauté de singuliers, qui n'a pas de réalisation terrestre: ses membres sont des pèlerins qui se reconnaissent les uns les autres par leurs chemins, divers et égaux. Egaux parce que la Parole a marqué leurs trajets, différents parce que la Parole s'adresse chaque fois et de manière immédiate au pèlerin particulier, exclusivement à lui-même et pas à un autre.

## 1. Le milieu culturel français au début des années Trente

La France des années Trente est caractérisée par une situation politique, sociale et culturelle très particulière. Si, à la différence d'autres pays de l'Europe, elle ne semble pas être touchée par la crise économique causée par le krach de Wall Street en 1929, à partir de 1931 les effets arrivent jusqu'en France. L'inquiétude, suscitée par la succession de plusieurs gouvernements qui semblent incapables de faire face à la crise, les événements en Allemagne, en Italie et en Espagne, se reflètent dans les milieux intellectuels. On assiste à l'abandon de l'atmosphère optimiste des années Vingt, avec toutes ses illusions : s'imposent des thématiques liées au concret, à l'engagement politique et social. La crise dont toute l'Europe est victime nécessite d'être affrontée avec responsabilité, décision et urgence.

Dans ce travail, nous nous occuperons, initialement et de manière générale, de ces groupes pour lesquels cette crise est d'ordre spirituel, groupes parmi lesquels on voudrait situer aussi *Hic et Nunc*, nom de l'équipe et de la revue fondés par Corbin, Denis de Rougemont, Albert-Marie Schmidt, Roland de Pury et Roger Jézéquel en 1931, qui sera, au contraire, largement discuté ici. On utilise comme guide l'indication de Reymond, qui dans son texte, situe la vague barthienne en France, parmi les expressions du non-conformisme français défini par Loubet del Bayle, dans son ouvrage<sup>12</sup> : « Les jeunes barthiens des années 1931 et suivantes ont aussi été, à leur manière, de ces 'non-conformistes' en quête d'autre chose que ce que la génération précédente leur avait légué »<sup>13</sup>. Reymond insiste sur le fait que tous ces jeunes, même si très différents, « participaient à un même état d'esprit, et on l'est frappé de voir les jeunes barthiens de cette époque poser au sein du protestantisme des problèmes ou des affirmations semblables à celles que certains de leurs congénères posaient dans le monde de la politique ou de la culture : d'une part et d'autre, c'était un même combat contre le laisser-aller et le laissez-faire, contre un optimisme fait de superficialité, contre le psychologisme, le libéralisme et la démocratie ».

On peut voir dans la renaissance de cette tendance protestante à racines calvinistes qui est, en France, le groupe de *Hic et Nunc*, une réponse au désordre et au désespoir causés par

---

<sup>12</sup> LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis (1969<sup>1</sup>, 2001. [On se réfère, ici, pour les numéros de pages, à l'édition du 2001]).

<sup>13</sup> REYMOND, Bernard (1985), p. 25. Les citations qui suivent renvoient à cette page.

cette crise, accompagnée par le sentiment d'inquiétude, autre mot-clé de cette période. La crise symbolise le moment de décadence de la civilisation occidentale, mais le désordre économique, politique et social n'est qu'une manifestation superficielle de cette crise, parce qu'elle a ses vraies racines dans un monde désormais « sans âme »<sup>14</sup>, où, en réalité, la « Crise est dans l'homme »<sup>15</sup>.

Les influences spécifiques<sup>16</sup> subies par ces jeunes, qui appartiennent presque tous à la génération 1900-1905, sont représentées par l'école phénoménologique fondée par Husserl à Göttingen, portée en France par les philosophes Georges Gurvitch et Alexandre Koyré (ce dernier a été élève de Husserl pendant les années 1910), le courant de l'existentialisme russe exprimé en France par les exilés Nicolas Berdiaef et Léon Chestov (tous les deux amis de Corbin), l'existentialisme spécifiquement français de Gabriel Marcel, avec son *Journal Métaphysique* (1927), l'intérêt renouvelé pour la philosophie de Kierkegaard, dont les œuvres commencent à être traduites au début des années Trente en France et pour celle de Nietzsche. L'influence sur laquelle on s'arrêtera plus longuement est celle qui se développe autour du théologien dialectique Karl Barth, dont on parlera à propos des rapports entre Pierre Maury, directeur de la revue protestante *Foi et Vie*, et Corbin. Quand on se réfère à l'intérêt suscité en France par la théologie dialectique, on se souvient presque exclusivement de Denis De Rougemont, qui arrive à Paris en 1931. Cependant, il est nécessaire de rappeler le rôle de Corbin dans la diffusion de cette théologie, parce qu'il avait lu Barth pour la première fois en Allemagne en 1930 et en suite, avec Maury, naît le désir de traduire en France les textes de ce théologien.

Quelles sont les revues et les groupes de ces jeunes intellectuels, représentatifs de « l'esprit des années Trente »<sup>17</sup>? Ce sont la *Jeune Droite*, nom donné, entre 1930 et 1934 à un groupe de revues (*Cahier*, *Réaction*, *La Revue Française*, *La Revue du Siècle*), influencées par Charles Maurras, et par *L'Action Française* (mais ce groupe ne nous concerne pas directement), la revue *L'Ordre Nouveau*, voulue par Alexandre Marc et dont on parlera après et le groupe d'*Esprit*, fondé par Emmanuel Mounier et Georges Izard.

Les rencontres du groupe *Esprit* commencent en juillet 1930. Izard entraîne Mounier dans ce projet. Ils reçoivent les adhésions, entre autres, de Jacques Maritain, de Nicolas Berdiaef et de Gabriel Marcel. Le premier numéro d'*Esprit* sort en octobre 1932. Il s'agit

---

<sup>14</sup> C'est le titre d'un ouvrage de Henri-Daniel Rops (1933), un des représentants de cette génération.

<sup>15</sup> Thierry Maulnier (1932). C'est le titre d'un de ses livres.

<sup>16</sup> Voir, pour cette partie, LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis (1969<sup>1</sup>, 2001), pp. 13-35.

<sup>17</sup> TOUCHARD, Jean (1960).

d'une revue adressée au public catholique, qui ne cherche pas des implications politiques, même si naît un mouvement, qui n'est pas soutenu par Mounier, appelé *Troisième Force*, dirigé par Izard. Mounier proclame la primauté du spirituel, « face au désordre contemporain, vers une révolution spirituelle conduisant à une révision générale des valeurs »<sup>18</sup>. La primauté du spirituel est un des concepts-clé du langage de ces groupes d'intellectuels, uni à la réaffirmation du sens et de l'importance de la personne, qui fera de Mounier et d'*Esprit* les plus importants représentants du personnalisme en France. Il y a, parmi les collaborateurs d'*Esprit*, aussi les responsables de *L'Ordre Nouveau*, à la recherche d'une tribune: Robert Aron, Arnaud Dandieu, Henri-Daniel Rops, et, surtout, Alexandre Marc et Denis De Rougemont. Marc joue le rôle d'intermédiaire entre Mounier et De Rougemont, qui n'avaient pas d'affinité. En effet, la collaboration entre les deux groupes se conclut en 1933. Il ne s'agit pas, ici, de suivre l'histoire d'*Esprit*, pour laquelle on renvoie au texte de Loubet del Bayle<sup>19</sup>, mais de souligner les contacts parmi les intellectuels de *L'Ordre Nouveau*, de *Hic et Nunc* et d'*Esprit*, à la recherche d'un lieu et d'une modalité pour dénoncer leur opposition aux valeurs de la société moderne, au nom de l'homme et de son intégralité. Ce sentiment d'unité verra une concrétisation, à la fin de 1932, dans le *Cahier des revendications*<sup>20</sup> que la *Nouvelle Revue Française* remettra à Denis De Rougemont, travail précédé d'un autre article paru dans *Présence*, en avril-juin 1932<sup>21</sup>. De Rougemont présente dans ce dernier article les jeunes qui font *cause commune*<sup>22</sup>. Ils viennent des milieux les plus divers, Marx, Proudhon, Hegel ou Kierkegaard, « de la Raison sous ses formes violentes ou de la Foi », mais il y a « peu de malentendus pourtant. Car c'est le plus souvent sous le coup d'indignations pareilles et de sursauts du sentiment blessé que les jeunes gens se sont connus ». Mais qui sont ces jeunes ? Ce sont « les meilleurs esprits de notre génération »<sup>23</sup>, ceux d'*Ordre Nouveau* (Robert Aron et Arnaud Dandieu), Alexandre Marc et René Dupuis, qui collaborent avec Philippe Lamour à *Plans*, « à l'extrême droite le groupe de *Réaction* (Thierry Maulnier) ; chez les jeunes

---

<sup>18</sup> LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis (1969<sup>1</sup>, 2001), p. 193.

<sup>19</sup> LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis (1969<sup>1</sup>, 2001), pp. 131-184.

<sup>20</sup> Ce *Cahier* était composé par une douzaine d'articles, présentés « comme l'expression des revendications de la jeunesse française » (LOUBET DEL BAYLE Jean-Louis, 1969<sup>1</sup>, 2001, p. 186), marqués par une attitude nettement révolutionnaire. Il y avait deux typologies de textes : ceux « des partisans d'une révolution 'matérialiste', d'inspiration plus ou moins marxiste, signés de Henri Lefebvre, Philippe Lamour et Paul Nizan » (LOUBET DEL BAYLE Jean-Louis, 1969<sup>1</sup>, 2001, p. 186), et les articles des intellectuels qui s'appuyaient sur une « révolution 'personnaliste' » (LOUBET DEL BAYLE Jean-Louis, 1969<sup>1</sup>, 2001, p. 186) : Robert Aron, Arnaud Dandieu, Claude Chevalley, René Dupuis et Alexandre Marc, tous pour l'*Ordre Nouveau*, Georges Izard et Emmanuel Mounier pour *Esprit* et Thierry Maulnier pour la *Jeune Droite*.

<sup>21</sup> Rougemont, Denis de (1932a).

<sup>22</sup> Rougemont, Denis de (1932a), p. 13. Les citations qui suivent renvoient à cette page.

<sup>23</sup> Rougemont, Denis de (1932a), p. 14. Les autres citations appartiennent à cette page.

protestants, le groupe barthien d'*Hic et Nunc* [...]. Jamais, peut-être, une génération n'avait trouvé spontanément pareille communauté d'attitude essentielle ». Cette communauté est possible parce qu'il y a le sentiment d'une « menace aussi pressante et planétaire », péril sur lequel se fonde la solidarité entre ces jeunes. De Rougemont soutient, en effet, que le lien entre ces groupes était le sentiment d'angoisse commune, en face de ce qu'ils appelaient l'aliénation croissante de l'homme, c'est-à-dire « la spoliation de l'identité profonde de 'homme, appelant une réponse personnaliste précisément, et non collectiviste ni étatiste »<sup>24</sup> : « Perception d'une crise globale de civilisation, en terme de désordre (le 'désordre établi' dénoncé un an plus tard par Mounier dans *Esprit*) assez proches des analyses marxistes sur l'anarchie capitaliste ; refus des clivages politiques traditionnels et appel à la jeunesse pour un projet de révolution 'totale', d'ordre spirituel et non seulement économique et politique ; définition d'une méthode révolutionnaire, l' 'acte de présence à la misère du monde'<sup>25</sup> sous la forme d'une communauté spirituelle ; condition et préfiguration de l'homme nouveau : la convergence des réponses de courants si divers laisse entrevoir la possibilité d'un front unique, fut-il provisoire »<sup>26</sup>. Leur humanisme ne dresse plus l'homme contre Dieu. L'Humanisme, pour un homme de 1932, est la Révolution, c'est-à-dire la « défense de l'homme total contre tout ce qui tend à le mécaniser, à le disqualifier, à le châtrer de toute violence spirituelle et créatrice »<sup>27</sup>.

Il faut s'arrêter encore un instant sur les concepts-clé de cette génération, engagée dans la découverte des racines de la crise qu'elle vit<sup>28</sup>. L'anticapitalisme est le dénominateur commun de tous ces groupes. Le productivisme, « ce dieu imbécile [...] qui s'appelle Production »<sup>29</sup>, rend l'homme esclave d'une économie basée sur la croissance des rendements, en lui demandant de donner de l'importance seulement à l'aspect quantitatif de son existence. L'unique commandement est produire, produire toujours plus rapidement, sans voir les vrais besoins de l'homme. C'est le triomphe de la méthode du fordisme et du taylorisme, qui visent seulement la recherche d'un profit, au détriment de l'homme et du sens de sa vie. Car c'est de

---

<sup>24</sup> ROUGEMONT, Denis de (1968), p. 109.

<sup>25</sup> ROUGEMONT, Denis de (1932a), p. 14.

<sup>26</sup> TREBITSCH, Michel (1995). Voir aussi LOUBET DEL BAYLE, Jean-Luis (1969<sup>1</sup>, 2001), pp. 183-188.

<sup>27</sup> ROUGEMONT, Denis de (1932a), p. 13.

<sup>28</sup> Voir, pour cette partie, LOUBET DEL BAYLE, Jean-Luis (1969<sup>1</sup>, 2001), ROBIN, Régine (1991), AA. VV. (1985), (sous la direction de ROCHE Anne, TARTING Christian), STERNHELL, Zeev (1987), WEBER, Eugen Joseph (1994), ANDREU, Pierre (1957), ANDREU, Pierre (1991), BALMAND, Pascal (1987), BALMAND, Pascal (1985), BERSTEIN Serge (1984), BERSTEIN Serge (1985), HELLMAN John, ROY Christian (1993), KELLER, Thomas (1995), NACCI, Michela (1989), NACCI, Michela (1985), NACCI, Michela (1984), SIMARD, Marc (1988), SIMON, Pierre-Henri (1956), TOUCHARD Jean (1960) et TREBITSCH, Michel (1995).

ceci qu'il s'agit, surtout pour Corbin : la recherche d'un sens qui puisse renouveler l'homme. Pour combattre ce matérialisme, ils affirment une forme d'anti-matérialisme : « Par anti-matérialisme on entend ici le refus de l'héritage individualiste, utilitaire, hédoniste et laïque des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Il s'agit d'un rejet de la théorie des droits naturels, de la vision de la société en terme d'agrégat d'individus et de l'idée selon laquelle l'intérêt individuel constitue la fin ultime de toute activité sociale et politique »<sup>30</sup>. Libéralisme, marxisme et théories démocratiques sont accusés de matérialisme : « Pour tous ces hommes qui participaient d'une même mentalité antilibérale et antidémocratique, il ne fait alors aucun doute que le système est condamné. Ces aspirations antilibérales et anticapitalistes vont toujours de pair avec un violent refus du marxisme : antimarxisme, anticapitalisme et antilibéralisme constituent le dénominateur commun de toutes ces variantes de la révolte et expriment bien ce qui constitue leur essence : le refus du 'matérialisme' »<sup>31</sup>. Dans ce monde, au bord d'une crise totale de civilisation, comme soutient Mounier, avec Robert Aron et Arnaud Dandieu, en 1929<sup>32</sup>, l'intuition centrale est cette notion de 'crise de civilisation', qui n'a pas des causes économiques ou politiques, mais est fondée sur une méprise de la notion de l'homme. Cette méprise s'enracine, entre autre, dans l'individualisme libéral, qui est féroce-ment critiqué, parce que, dans ses conceptions, l'homme s'érige en unique juge de ses actions: de lui exclusivement dépendent son existence et son bonheur. La réaffirmation, proclamée aussi par *Hic et Nunc*, d'une complète soumission au vouloir de Dieu, s'insère dans la critique de la manière, acquise par l'homme moderne, occidental, de se rapporter au monde, à lui-même et à ses actions. Cette attitude sera la cible de tous les articles de Corbin, qui soutiendra que l'unique comportement possible est l'abandon en Dieu par la foi, qui démolit toute possibilité humaine d'auto-affirmation et d'autodétermination. Loubet del Bayle souligne en outre que « Tous ces écrivains tendent, en effet, à poser les problèmes politiques en terme de *civilisation* [...] qui dépasse de très loin la seule forme du gouvernement de la cité, car il leur semble que c'est l'homme lui-même, dans toutes les dimensions de son existence, qui est en question, et pas seulement les formes sociales de sa vie. De fait, la réflexion politique de ces écrivains s'enracine dans une interrogation plus générale sur les fondements et les orientations de la civilisation occidentale »<sup>33</sup> : c'est maintenant l'homme

---

<sup>29</sup> « Manifeste », dans *Hic et Nunc* 1, novembre 1932, p. 2.

<sup>30</sup> STERNHELL, Zeev (1995), p. 17.

<sup>31</sup> STERNHELL, Zeev, (1995), pp. 24-25.

<sup>32</sup> ANDREU, Pierre (1991), pp. 13-18.

<sup>33</sup> LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis (1981), pp. 8-9.

qui est en question et avec lui l'ordre pensable (ou les ordres pensables) à l'intérieur duquel (ou desquels) il se lie aux autres.

Ces années sont marquées aussi par la crise de la notion de 'progrès humain': ce sont les rôles de l'histoire et de l'homme dans l'histoire qui sont remis en question. La foi dans le progrès et dans l'histoire comme développement continu des valeurs de l'humanité, qui avait comme but la perfection et le bonheur de l'homme, s'écroule avec les atrocités de la Première Guerre Mondiale. Cet événement met en évidence la manière dont la science fournit les moyens pour un développement, mais n'offre pas des garanties sur leur usage. Si la France d'après guerre était encore caractérisée par un optimisme et par une certaine foi dans les capacités humaines, de sorte que la guerre elle-même était vue comme une erreur ponctuelle, ensuite, avec la victoire du communisme, des fascismes, du nazisme, et après la guerre d'Espagne, on retourne à un moment de profonde inquiétude et de méditation. L'inquiétude regarde l'avenir même de la civilisation. Le mot 'révolution' se fait alors entendre dans toutes les revues de cette période, y compris *Hic et Nunc*, révolution au nom d'un nouvel humanisme et d'un lien vrai entre les hommes, qui puisse dépasser l'atomisation de la société moderne, composée d'individus isolés, asservis au bonheur matériel et incapables de s'assumer le risque et la responsabilité de leur propre liberté. Le XX<sup>e</sup> siècle marque ainsi la fin de l'idée classique d'humanisme, qui s'appuyait sur l'idée de la nature rationnelle de l'homme, lui conférant une place privilégiée dans l'ordre de l'univers. L'homme devient un inconnu pour l'homme: l'incertitude commençait à dominer dans tous les milieux, il n'est plus sûr de sa nature, de sa destinée et de ses actions.



## 2. À la recherche d'un langage : Henry Corbin entre phénoménologie et théologie <sup>34</sup>

### 2.1 *La première période de sa formation*

Henry Corbin est né à Paris en 1903. De formation catholique, il obtient sa licence en philosophie scolastique à l'Institut Catholique de Paris. On remarque ces premières études parce qu'il y aura, après, la question absolument méconnue de sa conversion au protestantisme, motivée par la rencontre, si on suit Bernard Reymond<sup>35</sup>, avec l'œuvre de Karl Barth (*Der Römerbrief*), même si nous pensons que ce motif n'est pas satisfaisant ni suffisant.

De 1925 jusqu'à 1929, Corbin suit le cours d'Etienne Gilson, à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (V<sup>e</sup> Section, Sciences Religieuses), dédié à l'Avicennisme latin au Moyen Age. En raison de ces cours, il décide d'apprendre l'arabe et s'inscrit à l'Ecole des Langues Orientales. Sur le conseil d'Etienne Gilson, il travaille sur Gomez Pereira, mais il est ensuite obligé, pour obtenir son diplôme, de choisir un autre thème.

Il suit aussi le cours de son ami Jean Baruzi qui, en 1927, était le suppléant de Alfred Loisy au Collège de France. Spécialiste de saint Jean de la Croix (il publie, en 1924, *Saint Jean et le problème de l'expérience mystique*), il rencontre Corbin en 1927. À cette époque, Baruzi donnait un cours sur *Luther interprète de Saint Paul*. Corbin, dans le Cahier de l'Herne, se souvient de ce cours, dédié à la théologie du jeune Luther, qui était à cette époque-là à l'ordre du jour en Allemagne<sup>36</sup>. Avec Baruzi, et ensuite avec Koyré, Corbin étudie Sebastian Frank, Caspar Schwenckfeld, Valentin Weigel, c'est-à-dire les Spirituels du protestantisme. C'est Baruzi qui incite Corbin à partir pour Marburg en 1930, sur le chemin de ces mystiques.

En 1928, Corbin conclut ses études à l'EPHE avec une thèse sur *Stoïcisme et augustinisme dans la pensée de Luis de Lèon*. Le 13 octobre 1929, il rencontre Louis Massignon, qui lui donne une lithographie de l'*Hikmat al-Ishrâq* du mystique persan Sohrawardî. Il fréquente les *Amis de l'Orient*, avec Massignon. Raymond Schwab exprime le désir de le connaître en raison de son intérêt pour Anquetil-Duperron. Après un entretien avec

---

<sup>34</sup> Pour reconstruire ces années, on n'a pas seulement utilisé la précieuse biographie fournie par Chistian Jambet au début du Cahier de L'Herne (1981), mais aussi le texte de Reymond (1985) et des autres articles, que nous citerons pendant ce travail.

<sup>35</sup> REYMOND, Bernard (1985), p. 67.

<sup>36</sup> CORBIN, Henry (1981b), p. 41.

M. Christian Jambet, nous avons découvert la profonde admiration de Corbin pour cet auteur, qu'il considérait presque comme son maître spirituel. En outre Monsieur Jambet nous a parlé d'une conférence sur Anquetil-Duperron, donnée par Corbin à l'Institut Français de Berlin, pendant son séjour, d'octobre 1935 à juin 1936, conférence qui a disparu.

En 1928, Corbin commence aussi à travailler à la Bibliothèque Nationale de France et ici il fait la connaissance de Georges Bataille et Arnaud Dandieu<sup>37</sup>, tous les deux passionnés de philosophie allemande et à la recherche des fondements sacrés du monde. Le second surtout est très important, parce qu'il fondera, avec Denis Rougemont, ami et collaborateur de Corbin, Alexandre Marc et Robert Aron, la revue l'*Ordre Nouveau*, représentative de l'« esprit des années Trente ».

L'*Ordre Nouveau* naît d'après l'activité d'Alexandre Marc, un russe qui avait étudié en Allemagne pendant la République de Weimar. Loubet de Bayle<sup>38</sup> distingue trois phases de développement d'*Ordre Nouveau*. Une première, datée 1929-1930, caractérisée par une série de rencontres au *Club Moulin Vert*, fondée par Marc. L'activité œcuménique du groupe se déroule à travers des réunions auxquelles participaient des personnalités du monde religieux et intellectuel de l'époque: Gabriel Marcel, Charles Westphal, qui travaillera avec Pierre Maury à la Fédération Universelle des Associations Chrétiennes d'Etudiants (FUACE) et qui connaîtra le petit groupe de *Hic et Nunc*, Roland de Pury, pasteur protestant, qui était venu à Paris avec De Rougemont et l'orthodoxe Nicolas Berdiaef. En 1930, Gabriel Rey, collaborateur de Marc, écrit le *Manifeste pour l'Ordre Nouveau*, qui a été signé aussi par Gabriel Marcel et De Rougemont<sup>39</sup>. À la fin de l'année 1930, Marc connaît Arnaud Dandieu, qui, nous le rappelons, travaillait dès 1928 à la Bibliothèque Nationale avec Henry Corbin. Dandieu est profondément influencé par Bergson et Sorel, grâce auquel il trouve sa place dans la tradition du socialisme français et dans la pensée de Proudhon. Avec l'ami Robert Aron, Dandieu écrira trois œuvres fondamentales pour l'*Ordre Nouveau*, et expressives aussi du sentiment de malaise envers la situation française et mondiale des années Trente: *Décadence de la nation française* (mai 1931), *Cancer américain* (octobre 1931)<sup>40</sup> et *La Révolution*

---

<sup>37</sup> LINDEMBERG, Daniel (1996).

<sup>38</sup> LOUBET DEL BAYLE, Jean Louis (1969<sup>1</sup>, 2001), pp. 131-172.

<sup>39</sup> LOUBET DEL BAYLE, Jean Louis (1969<sup>1</sup>, 2001), p. 89.

<sup>40</sup> « Le livre passait ensuite en revue les principaux exemples du mal qu'il dénonçait: triomphe de l'abstraction qu'une conception matérialiste de l'homme réduisant celle-ci à un 'homo œconomicus', machine à produire et à consommer [...] Après avoir constaté que le 'cancer américain est un cancer spirituel' et que l'homme ne devait plus chercher hors de lui mais en lui la cause de ses maux, Robert Aron et Arnaud Dandieu concluaient : 'La révolution fatale sera avant tout spirituelle, sinon elle ne changera rien' », LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis (1969<sup>1</sup>, 2001), p. 96.

*nécessaire* (1933). Dandieu entre tout de suite dans le groupe de l'*Ordre Nouveau*, en ayant une profonde affinité avec Marc. Il croit trouver, dans le personnalisme professé par Marc, une réponse concrète à la crise de civilisation dont son monde est victime. En effet, comme Dandieu avait utilisé avec Aron, dans la *Décadence* le mot 'individualisme' pour désigner leur pensée, en précisant qu'il s'agissait de l'homme concret, de chair et de sang, en opposition à l'individu abstrait des théories libérales, Marc intervient, en les convainquant de substituer le mot 'personnalisme' à celui de 'individualisme'<sup>41</sup>. Le *Cancer américain* dénonce, en particulier, la conception matérialiste de l'homme, qui se trouve réduit à un 'homo œconomicus', à une machine qui produit et consomme. Il critique aussi les modèles américains d'organisation du travail que sont le fordisme et le taylorisme. L'antiaméricanisme est fortement marqué: le cancer américain est avant tout un cancer spirituel et la solution doit être une révolution spirituelle, sans quoi elle sera inutile.

Pendant les premiers mois de 1931, se forme le groupe qui seulement maintenant prend le nom de *Ordre Nouveau*. Ses membres principaux sont Aron, Dandieu, Marc, De Rougemont et Henri-Daniel Rops, introduit dans le groupe par Marcel<sup>42</sup>. Les réunions ont lieu dans le bureau de Denis de Rougemont, aux éditions 'Je Sers'. En même temps, De Rougemont était engagé avec Corbin dans l'entreprise de *Hic et Nunc*. Denis de Rougemont, calviniste suisse, vient à Paris en 1931<sup>43</sup>, appelé par Pierre Maury à travailler aux éditions 'Je Sers' avant sa faillite, en 1932. Influencé par Karl Barth, il est une figure importante dans l'environnement de Corbin. De Rougemont rencontre Alexandre Marc à Versailles, en 1931, chez Charles du Bos. En cette occasion, Marc lui montre un manifeste de deux pages, dont il se rappelle un passage: « ni individualistes ni collectivistes, nous sommes des personnalistes »<sup>44</sup>. C'est l'aube du débat sur le contraste entre *individu* (qui a ses racines dans l'égoïsme issu des théories libérales) et *personne* (qui représente la véritable dimension de l'être humain, être humain vu en son intégralité dans la relation avec soi-même et avec l'autre qui fonde la communauté). Marc se souvient de Denis de Rougemont, après leur rencontre, en précisant qu'en quelques années, de Rougemont était destiné à devenir l'un des intellectuels le plus militant d'*Ordre Nouveau*, d'*Esprit*, « sans oublier *Plans* (Philippe Lamour) et *Hic et Nunc*, qui se réclamait de Kierkegaard, de l'existentialisme, et surtout de Karl Barth, groupe et revue auxquels participaient Henry Corbin, Roger Jézéquel, Roland de Pury et Albert-

---

<sup>41</sup> LOUBET DEL BAYLE, Jean Louis (1969), p. 95.

<sup>42</sup> ANDREU, Pierre (1991), pp. 37-51.

<sup>43</sup> DE ROUGEMONT, Denis (1968), p. 93.

<sup>44</sup> DE ROUGEMONT, Denis (1968), p. 93.

Marie Schmidt »<sup>45</sup>. Lecteur de Tönnies, sociologue de la *Gemeinschaft*, en relation avec son petit-neveu, Schulze-Boysen, Marc connaît aussi Ernst Jünger. Si Mounier, après avoir été initié au personalisme par Marc et par Dandieu, élabore sa conception de 'personne' et de « existentialisme français de tendance catholique »<sup>46</sup> avec Paul-Louis Landsberg, « disciple émigré du philosophe de la *Gesamtperson*, Max Scheler », Marc et *Ordre Nouveau* refusent le concept schelerien de *Gesamtperson*, marquant la distance parmi les deux personalismes<sup>47</sup>. De Marc, De Rougemont apprend le terme de *personalisme*<sup>48</sup>, notion que, grâce à sa nouvelle découverte de la doctrine de Barth, il était bien disposé à accueillir. C'est par Marc que De Rougemont rencontre Emmanuel Mounier, qui travaillait au projet d'*Esprit* et Arnaud Dandieu.

En effet, De Rougemont était la figure médiatrice parmi les deux groupes et il était aussi le plus engagé politiquement, à tel point que dans son premier article dans *Hic et Nunc*, intitulé « Principe d'une politique du pessimisme actif »<sup>49</sup>, il cherche un possible carrefour entre sa profession de foi protestante et une attitude d'engagement politique, qui, pourtant, ne se réduise pas aux finalités de ce monde: il s'agit d'un activisme sans illusions. Au début de 1932, Daniel-Rops publie *Le monde sans âme*, autre texte fondamental pour *L'Ordre Nouveau*; accusation lancée contre le matérialisme, qui restreint la vie humaine aux seuls principes économiques, esclavage auquel l'homme est forcé par la machine. Finalement il appelle à la nécessité d'un renouvellement d'ordre spirituel. En mai 1933 paraît le premier numéro d'*Ordre Nouveau*.

## **2.2 La collaboration avec Koyré : la 'découverte' de Heidegger**

Ces années Trente sont ainsi décisives pour Corbin. C'est ici qu'on situe sa conversion au protestantisme, son intérêt pour Karl Barth et, en même temps, pour la philosophie de Heidegger. Ce dernier est l'un des deux versants de l'intérêt de Corbin, qui se concrétise dans l'attention donnée au panorama de la philosophie allemande se joignant à son intérêt *philosophique* pour la théologie de Karl Barth.

---

<sup>45</sup> MARC, Alexandre (1986), p. 26.

<sup>46</sup> HELMANN John et ROY Christian, 1993, p. 210.

<sup>47</sup> Voir KELLER, Thomas (1995), p. 270.

<sup>48</sup> C'est Marc qui introduit « le terme moderne 'personaliste' en France » (KELLER, Thomas, 1995, pp. 258-259 et encore voir HELMANN John et ROY Christian, 1993, pp. 203-204).

<sup>49</sup> DE ROUGEMONT, Denis (1932b), pp. 23-29.

En 1930, Corbin suit les cours de Massignon, Gilson, Benveniste, qu'il avait connu en 1929, Henry-Charles Puech, Charles Andler (sur Hegel) et Alexandre Koyré. Corbin rencontre ce dernier au Café d'Harcourt, Place de la Sorbonne. Koyré était entouré de son cercle d'amis: Raymond Queneau, Fritz Heinemann, des collègues (non spécifiés) israélites expulsés d'Allemagne et Alexandre Kojève, que Corbin avait connu en 1931<sup>50</sup>. Dans le Café, il y avait des discussions autour de Hegel et de la Phénoménologie de l'Esprit (Kojève et Heinemann) et autour de Husserl et Heidegger. À cette occasion, naît peut-être l'idée de la traduction de *Was ist Metaphysik?*, texte du philosophe allemand Martin Heidegger, traduit en français par Corbin en 1931 avec une préface de Koyré<sup>51</sup>. Nous essayerons d'éclairer ensuite les raisons de Heidegger en France. Ici, il suffira de se référer brièvement à un article, publié en 1932, écrit par Arnaud Dandieu, « Philosophie de l'angoisse et politique du désespoir »<sup>52</sup>. Dandieu affirme que la philosophie de Heidegger s'adapte à un certain état d'esprit, propre à la jeunesse moderne, en particulier allemande et française. Cette pensée fait intervenir une manière de compréhension de l'existence, dont ont parlé seulement les penseurs chrétiens, mais pas les philosophes. En effet, Heidegger introduit le concept de l'angoisse en philosophie: « C'est par l'angoisse que la conscience humaine accède à sa totalité originale, à sa spécificité »<sup>53</sup>. Cet article est important parce qu'il confirme le fait que Dandieu connaît Corbin et ainsi sa tentative de faire croiser la philosophie de Heidegger et la théologie de Barth: « Les thèses de Heidegger et surtout de Kierkegaard ont en effet des prolongements nécessaires dans la conscience religieuse ». Denis de Rougemont et Henry Corbin lui communiquaient, « avec leur pénétration coutumière », que le théologien protestant Karl Barth, « dont la renommée dépasse non seulement les frontières allemandes », a construit ses discours à partir des thèses de Kierkegaard et de Heidegger.

Dans la personne de Koyré se concentre l'intérêt du milieu intellectuel français pour la pensée allemande<sup>54</sup>. Ayant quitté la Russie en 1902, il suit, à Göttingen, en 1908-1909, les cours de Husserl (qui, après, refuse de le prendre comme élève. Cette décision motive le départ de Koyré pour Paris) et fréquente son cercle, dont étaient membres, entre autres, Edith Stein, Hedwige Conrad-Martius et Max Scheler. Il introduit la phénoménologie de Husserl et

---

<sup>50</sup> Kojève avait encore son ancien nom russe, Kojevnikof.

<sup>51</sup> HEIDEGGER, Martin (1931).

<sup>52</sup> DANDIEU, Arnaud (1932).

<sup>53</sup> DANDIEU, Arnaud (1932), p. 884. Les citations qui suivent renvoient à cette page.

<sup>54</sup> Voir, pour cette partie, AA. VV., (1994) (sous la direction de Carlo Vinti), qui comprend RIZZACASA, Angelo (1994), JORLAND, Gérard (1994), BALDINI, Massimo (1994). Voir aussi STOFFEL, Jean-François (2000).

de Heidegger en France et celle de Bergson en Allemagne. Nous soulignons que la première traduction que Henry Corbin fera pour *Recherches Philosophiques*, revue fondée par Koyré en 1931, sera un texte de Hedwige Conrad-Martius<sup>55</sup>, amie de Koyré. De 1922 à 1931, Koyré est chargé de conférences temporaires à la Section de Sciences Religieuses de l'EPHE. Il donne des cours sur le mysticisme allemand, sur Boehme, Weigel, Frank et Schwenckfeld. Ses amis et élèves pendant les années Trente sont Maurice de Gandillac, Corbin, Queneau, Roger Caillois et, surtout, Kojève et Erich Weil<sup>56</sup>.

Au début du juillet 1930, Corbin, suivant la volonté de Baruzi, qui à l'occasion d'un autre voyage avait déjà rencontré, à Marburg, Rudolf Otto, quitte la France pour l'Allemagne: c'est la première expérience de Corbin en terre allemande<sup>57</sup>. Il rencontre Tagore et, à Bonn, Henry Jourdan, qui plus tard, quand Corbin, en 1935-1936, poursuivra ses recherches en Allemagne, sera le directeur de l'Institut Français de Berlin. Corbin reste à Marburg pendant plus d'un mois. La première visite est à Rudolf Otto<sup>58</sup>. Ici on sentait l'agitation suscitée par la théologie de Rudolf Bultmann, représentant, avec Emil Brunner et Friedrich Gogarten, de la théologie de Barth. Il y avait aussi Albert-Marie Schmidt<sup>59</sup>, lecteur de français, avec lequel Corbin fondera *Hic et Nunc*. Il rencontre le théologien Theodor Siegfried, qui lui fait cadeau du *Der Römerbrief* de Karl Barth: c'est la première fois que Corbin entend parler de Barth, même si Siegfried voulait le mettre en garde par rapport à cette nouvelle théologie. Heidegger avait déjà quitté Marburg pour Fribourg, mais il y avait Karl Loewith, avec lequel Corbin eut des longs entretiens sur Hamann et les courants qui se rapprochent de lui. En août 1930, on trouve une note de Corbin: « Lu Heidegger ». À cette époque, en même temps ou peu après Barth, il lit Heidegger, qu'il traduira l'année suivante<sup>60</sup>. Il fera lire cette traduction à Bataille, qui, après son retour de l'Allemagne, lui demande un article sur Otto pour sa revue, *Documents*, article dont il n'y a aucune trace. C'est par cette traduction que De Rougemont connaît Corbin et que Sartre découvrira Heidegger<sup>61</sup>.

---

<sup>55</sup> CONRAD-MARTIUS, Hedwige (1932/1933).

<sup>56</sup> Voir STOFFEL Jean-François, (2000), en particulier l'introduction par Paola Zambelli, p. XV.

<sup>57</sup> Voir REYMOND, Bernard (1985), p. 25, même s'il affirme que Corbin a voyagé pour la première fois en Allemagne en 1931.

<sup>58</sup> CORBIN, Henry (1981b), p. 42.

<sup>59</sup> Albert-Marie Schmidt donne à Corbin la traduction française de l'œuvre de Swedenborg, *Du ciel et de l'enfer*.

<sup>60</sup> Il s'agit de HEIDEGGER, Martin (1931). Si la *Nouvelle Revue Française* refuse de publier cette traduction, c'est la revue *Bifur*, dirigée par Paul Nizan, qui accepte. Koyré, en réponse à ce refus, écrit un éloge à cette traduction, qui paraîtra dans la *Nouvelle Revue Française* en mai 1931 (KOYRÉ, Alexandre, 1931).

<sup>61</sup> Voir JANICAUD, Dominique (2001), note 54 à page 41 et aussi les pages 40-48, dédiées à la traduction de Heidegger faite par Corbin.

Aux séminaires organisés par Jean Baruzi, Corbin rencontre Groethuysen, élève de Dilthey, qui était professeur à Paris depuis 1933. Sa recherche développe la question de la naissance du concept d'individualité et de 'bourgeois', spécifiques de la civilisation occidentale. C'est lui, dit Corbin, qui inaugure l'anthropologie philosophique et c'est grâce à lui que Corbin réussit à publier la nouvelle traduction de Heidegger en 1938<sup>62</sup>. Il rencontre aussi, chez Arthur Fontaine, Léon Chestov et André Malraux.

En avril 1931, Corbin est pour la deuxième fois en Allemagne: Stuttgart, Tübingen, Fribourg. Là, il rencontre Heidegger, avant la publication de *Qu'est-ce que la métaphysique?*, qui est datée juin 1931. À cette occasion, probablement, il lui apporte sa traduction de *Was ist Metaphysik?*, puisque, dans la lettre du 15 mars 1937, Heidegger dit d'avoir comparé les deux traductions et noté les progrès faits par Corbin. En août il est une nouvelle fois en Allemagne.

### **2.3. Les années de l'engagement protestant (1930-1933)**

De 1930 à 1933, Corbin collabore à *Le Semeur*, organe de diffusion de la Fédération Française des Association Chrésiennes d'Etudiants (FFACE). On voit sortir, en novembre 1931, un compte-rendu, intitulé « La Fédération allemande à Caub », « À propos de Luther », en mars 1932, « Témoignage à Kierkegaard », en décembre 1932<sup>63</sup>. Il se lie d'amitié avec Denis de Rougemont (1931) et Charles Westphal, qui travaille avec Pierre Maury à *Foi et Vie* et à la FUACE<sup>64</sup>. Corbin est le président de la Fédération Française des Associations Chrésiennes d'Etudiants (FFACE, dite la 'Fédé') de 1930 jusqu'à 1933. La Fédé est le principal lieu de formation des intellectuels du protestantisme français. Elle représente un espace libre et ouvert, qui accueille non seulement des personnalités protestantes, mais aussi catholiques (Emmanuel Mounier), orthodoxes (Berdiaef) et israélites. Au sein de *Le Semeur* et de la Fédé, se développe, pendant les années Trente, un débat sur les totalitarismes nazi, fasciste et communiste, sans qu'il y ait un engagement politique: il s'agit seulement de débat et de discussions, même si, jusqu'en 1935, à part Denis de Rougemont, il n'y a pas de claire compréhension du phénomène totalitaire. Le tournant, pour la Fédé, est symbolisé par la découverte et la diffusion, au début des années Trente, de la théologie dialectique de Karl Barth.

---

<sup>62</sup> CORBIN, Henry (1981b) p. 44.

<sup>63</sup> Pour une explication de ces textes, voir la deuxième partie de ce travail.

La diffusion de la pensée du théologien allemand en France est tardive et elle remonte aux années Trente. Presque inconnu jusqu'en 1929, ses réflexions, soutient Reymond, commencent à se diffuser parmi les milieux protestants comme une réponse, qui prend la forme d'une volonté de renouvellement doctrinal, au désir de prosélytisme du monde catholique : « L'apparition du néo-calvinisme est l'une des manifestations de ce souci de restauration doctrinale. Ce mouvement a été tout particulièrement présent à la Faculté de Paris avec Auguste Lecerf<sup>65</sup>, qui reste le grand maître à penser de ce courant théologique »<sup>66</sup>. La figure qui introduit Barth en France est Pierre Maury. Secrétaire de la FFACE (1919-1924), président de la FUACE (1931), dont la FFACE est un des rameaux (1931), collaborateur aux éditions 'Je Sers', secrétaire de rédaction, puis directeur de la revue *Foi et Vie* (1930), il appelle à Paris, en 1931, le suisse Denis de Rougemont, à travailler aux 'Je Sers'.

Les raisons du succès de Barth en France sont liées à l'exaltation de thèmes comme celui de l'angoisse, du sentiment de péché et de soumission à Dieu, présents dans sa réflexion et causes aussi de son triomphe en Allemagne: avec sa théologie il répondait au malaise de la jeunesse allemande et française. Il est remarquable que se soient les mêmes raisons données au succès de l'analytique existentielle de Heidegger en France<sup>67</sup>. Pourtant, comme le rappelle Reymond, « ce Barth de 1920 qui découvraient alors et avec retard les francophones de 1930 n'était pas encore tel qu'il était devenu au même moment en Allemagne »<sup>68</sup>. Cette remarque est pour nous très importante. Si on reconnaît des différences de thèmes et de méthodes entre le Barth de *Der Römerbrief* et celui de la *Dogmatik*<sup>69</sup>, on comprend aussi parce que le Barth que vise Corbin est un Barth incapable d'accepter les sujets traités par Corbin dans ses écrits, incompréhension qui se conclut avec le reproche de Barth à Corbin à propos de sa traduction d'un récit de Sohrevard<sup>70</sup>: le théologien n'y voit que de la théologie naturelle.

René Guisan, ami de Barth et professeur à l'Université de Lausanne, donne à Pierre Maury (Noël 1923) une copie de *Komm, Schöpfer Geist*, volume de prédications de Barth et

---

<sup>64</sup> Pour l'histoire de la FUACE voir DIETRICH, Suzanne de (1946).

<sup>65</sup> Même Bouyer reconnaît que le terrain pour le barthisme en France a été involontairement préparé par Lecerf (voir la deuxième partie de ce travail).

<sup>66</sup> REYMOND, Bernard (1985), p. 23.

<sup>67</sup> Voir DANDIEU, Arnaud (1932) et l'introduction de Koyré à la traduction de Corbin de *Was ist Metaphysik?* (HEIDEGGER, Martin, 1931, pp. 7-9).

<sup>68</sup> REYMOND, Bernard (1985), p. 26.

<sup>69</sup> « En d'autres termes, les lecteurs français de Karl Barth et de ses émules sont passés en l'espace de deux ou trois ans du Barth de 1920 au celui du *Kirchenkampf* et des affirmations doctrinales », c'est-à-dire d'un Barth très attentif à son lien avec Dostoïevski, Kierkegaard et Nietzsche, à celui « d'une théologie fermement constituée, capable par sa volonté confessant de poser l'affirmation chrétienne en pleine mondanité », voir REYMOND, Bernard (1985), p. 27.

<sup>70</sup> Voir plus haut, p. 21 de ce travail.



de Eduard Thurneysen, avec lequel Barth avait travaillé à *Der Römerbrief*. Guisan, suppose Reymond, avait probablement connu Maury lors d'une rencontre à la FUACE qu'il fréquentait. L'intérêt de Maury pour Barth remonte à ce don. Sans Maury, il n'y aurait, peut-être, pas eu de barthisme français<sup>71</sup>. Quand il devient secrétaire de rédaction de *Foi et Vie*, dirigé par Paul Doumergue, en 1928, Maury décide d'utiliser la revue pour diffuser Barth en France. Cependant une traduction française des textes de Barth paraît ardue, car, aux problèmes liés à la difficulté du langage de cette nouvelle théologie, s'ajoutaient aussi les exigences précises de Barth. Les contacts épistolaires entre Barth et Maury commencent en 1928. En décembre 1928, Maury demande à Barth de pouvoir publier un de ses textes dans *Foi et Vie*, mais Barth répond en soutenant que « Il ne sera pas facile de reproduire ma pensée dans une forme également fidèle à mon texte et conforme et acceptable à l'esprit latin [...]. Il est à souhaiter que le traducteur pris en vue maîtrise assez bien *son* allemand et *son* français et qu'il soit un bon théologien en général et bon connaisseur de ma théologie spécialement ! J'aimerais bien, s'il est possible, de prendre connaissance de son travail, avant qu'il soit publié »<sup>72</sup>.

Maury avait rencontré Corbin avant 1932, à Saint-Palais sur Mer, en Charente-Maritime, où Maury passait habituellement ses vacances. Le pasteur Roger Jézéquel, qui prêchait dans la paroisse protestante de Saint-Palais, et Roland de Pury lui rendaient visite. Pendant ces rencontres, probablement, en raison aussi du voyage de Corbin en Allemagne en 1930 -début de sa connaissance des textes de Barth- et de sa conversion au protestantisme, s'approfondit l'idée d'une traduction de Barth en français. En mars 1932, Maury est à Bonn pour rencontrer le théologien allemand. Corbin, un mois après Maury, est lui aussi à Bonn, où il rencontre Barth<sup>73</sup>.

Dans une lettre du 4 mai 1932, Maury écrit à Barth : « Vous avez dû savoir par Corbin et d'autres combien votre pensée trouve d'écho dans bien des milieux en France et avec quelle impatience on attend une traduction française de quelques-uns de vos essais »<sup>74</sup>. En juin 1932

---

<sup>71</sup> Cf. REYMOND, Bernard (1985), p. 51.

<sup>72</sup> BARTH Karl-MAURY Pierre (1985), p. 22.

<sup>73</sup> Parmi les collègues de Karl Barth, il y avait aussi Fritz Lieb, passionné de la Russie orthodoxe. Leur lien était l'amitié commune avec Nicolas Berdiaev, exilé russe à Paris de 1925, dont Corbin se souvient des entretiens, certes soirées dramatiques du printemps 1939, à Paris, avant son départ pour la Turquie. En août 1932 Corbin effectue encore un voyage en Allemagne, où il se lie avec Paul Louis Landsberg et le romaniste Hugo Friedrich. En Allemagne, à l'occasion de deux séjours à Hambourg, il fait la connaissance d'Ernest Cassirer, qui donnait des cours sur la philosophie des formes symbolique. Corbin dira que cette philosophie est à l'origine de sa conception du *mundus imaginalis*. Voir CORBIN, Henry (1981b), p. 53.

<sup>74</sup> BARTH, Karl-MAURY, Pierre (1985), p. 39 et encore, p. 41, Maury à Barth, « Je puis vous dire que votre article que nous avons traduit, d'après votre autorisation à Corbin, dans *Foi et Vie*, a soulevé un très grand intérêt

sort le texte de Barth traduit par Corbin, *Misère et grandeur de l'Église évangélique*<sup>75</sup> (*Die Not der evangelischen Kirche*) : Barth avait trouvé en Corbin un traducteur de ses ouvrages. En même temps, Maury travaillait à la traduction d'un autre texte de Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*<sup>76</sup>, texte plus difficile, qui sortira en France en 1933.

Le premier numéro de *Hic et Nunc* sort en novembre 1932. Maury suit aussi la naissance de *Hic et Nunc*, mais Reymond soutient que pour Wisser't Hooft, collaborateur de la FUACE, et ami de Maury. Ce dernier avait un tempérament trop pastoral pour faire partie d'une équipe brûlante comme celle de *Hic et Nunc*, même si Maury accepte d'écrire un article pour la petite revue, suite à l'insistance des jeunes barthiens<sup>77</sup>. Albert-Marie Schmidt affirme que le petit groupe, en se soumettant au jugement de Maury, comprit qu'il n'était absolument pas enthousiaste de cette expérience. Il craignait qu'ils ne finissent par réduire une doctrine complexe comme celle de Barth à des formules vides, prononcées exclusivement pour signaler une profonde rupture<sup>78</sup>. De toute façon, il n'y a pas d'informations sur le jugement de Barth à propos de *Hic et Nunc*, même s'il rencontra Corbin en mars 1932 et, à cette époque-là, la décision de former le petit groupe de *Hic et Nunc* était déjà prise.

#### 2.4. *Hic et Nunc*

En 1931 Corbin fonde, avec Roland de Pury, Roger Jézéquel, Albert-Marie Schmidt et Denis de Rougemont, *Hic et Nunc*, revue d'inspiration barthienne. La revue apparaît comme une expérience juvénile, enthousiasmée par la nouveauté de Barth et, pourtant, sans avenir. Le rôle de *Hic et Nunc* est d'interpréter et d'être une des voix des exigences de ces années. « Plus significatifs, car ils incarnent peut-être mieux la sensibilité dominante des années Trente sont les jeunes barthiens Roland de Pury, Denis de Rougemont, Albert-Marie Schmidt<sup>79</sup>, qui vont lancer en 1932, presque comme un 'brûlant', la revue *Hic et Nunc*, qui incarne une sorte de 'barthisme kierkegaardien' au ton souvent polémique »<sup>80</sup>.

Le numéro 1 de cette revue sort en novembre 1932 et les 200 premiers exemplaires sont diffusés parmi les lecteurs de *Foi et Vie* et souscripteurs des Éditions 'Je Sers'. Denis de

---

et des discussions passionnées. Je crois que le livre [il s'agit de *Parole de Dieu, parole humaine* (1933)] va venir à son heure et je sais combien l'attendent avec une espèce de ferveur ».

<sup>75</sup> BARTH, Karl (1932).

<sup>76</sup> BARTH, Karl (1933).

<sup>77</sup> MAURY, Pierre (1933).

<sup>78</sup> SCHMIDT, Albert-Marie (1956), p. 7.

<sup>79</sup> On est obligé d'adjoindre Henry Corbin et Roger Jézéquel, qui étaient partie de l'équipe.

<sup>80</sup> FABRE, Rémi (1987), p. 271.

Rougemont se souvient de *Hic et Nunc* dans son *Journal d'une époque*<sup>81</sup>. Il affirme que c'était à lui de prendre en charge la responsabilité complète de la revue, même de la partie financière. Il soutient que *Hic et Nunc* était sur un tout autre plan de celui d'*Esprit*, peguyste et catholique de gauche et de l'*Ordre Nouveau*, qui se référait à Proudhon, à Marx, à Nietzsche: *Hic et Nunc* s'était consacrée à la défense et à l'exposition de la théologie dialectique et à une philosophie existentielle inspirée de Kierkegaard, Dostoïevski, Heidegger et Barth et avec des références à Calvin, pour ce qui concerne la partie politique. *Hic et Nunc*, poursuit De Rougemont, est construit autour de la notion du « 'pessimisme actif', qui, en matière sociale, refuse tout conformisme, toute complicité avec le règne de Mammon (dieu du capitalisme, du communisme aussi) »<sup>82</sup>. À son tour, à l'occasion de la mort de Pierre Maury, en 1956, Albert-Marie Schmidt décrit l'expérience de la revue: « Peu après 1930, Roger Jézéquel, Roland de Pury, Henry Corbin, Denis de Rougemont et Albert-Marie Schmidt, malgré leurs situations différentes, se sentent unis par une commune admiration pour le néocalvinisme dialectique, dont ils soutiennent les principales thèses avec un zèle parfois indiscret »<sup>83</sup>. Ils décident, par conséquent, de publier le pamphlet périodique, *Hic et Nunc*, en réponse au désintérêt que le milieu protestant français avait pour cette théologie,.

Un pareil sentiment d'éloignée désillusion accompagne le commentaire fait par Corbin à *Hic et Nunc*. Cette petite équipe confiait en Barth « pour un renouveau de la théologie protestante »<sup>84</sup> et « nous y allions avec brutalité juvénile qui consterne les aînés non moins que les jeunes, lorsqu'à leur tour ces derniers sont devenus les aînés à qui la vie a appris un certain nombre de choses »<sup>85</sup>. Cependant, ses illusions tombent et « je ne fus plus à l'aise dans le 'barthisme' et la théologie dialectique »<sup>86</sup>: Kierkegaard et Dostoïevski n'étaient pas suffisants « pour bousculer la philosophie »<sup>87</sup>. Nous pouvons reconnaître ici quel est le sens que Corbin donnait à son intérêt pour Barth: la possibilité de mettre en crise la philosophie et son but. En effet, ce rôle particulier d'Henry Corbin dans le groupe de jeunes barthiens est souligné par Reymond: il est le seul philosophe du mouvement barthien d'expression française pendant les années Trente. Henry Corbin essaye, en effet, de comprendre les problèmes que cette théologie pose à la philosophie, problèmes qu'on peut synthétiser en la

---

<sup>81</sup> ROUGEMONT, Denis de (1968), pp. 96-98.

<sup>82</sup> Rougemont, Denis de (1933), p. 176.

<sup>83</sup> SCHMIDT, Albert-Marie (1956), p. 7.

<sup>84</sup> CORBIN, Henry (1981b), p. 44.

<sup>85</sup> CORBIN, Henry (1981b), pp. 44-45.

<sup>86</sup> CORBIN, Henry (1981b), p. 45.

<sup>87</sup> CORBIN, Henry (1981b), p. 45.

question de la signification de l'existence historique, c'est-à-dire du rapport entre individu et temporalité. Reymond soutient aussi que les articles de Corbin publiés dans *Hic et Nunc* sont préparatoires à celui, plus important, de *Recherches Philosophiques*, intitulé « La théologie dialectique et l'histoire », même si Corbin publie en juillet 1934, sept mois après cet article, « Note sur existence et foi » dans *Hic et Nunc*. En outre, Reymond ne parle pas de la rupture avec Karl Barth, en 1934 quand Barth vient à Paris à l'occasion des rencontres organisés par Maury<sup>88</sup>.

### **2.5. Autour de Hic et Nunc: quelques interprétations**

*Hic et Nunc* a été interprété de plusieurs manières, et les causes de sa naissance sont retrouvées dans des domaines divers. Presque tous les commentaires concordent dans l'attribution d'un caractère violent et agressif aux affirmations prononcées par les rédacteurs de la petite revue, même s'ils se différencient pour la modalité d'accueillir cet esprit de rupture. Pierre Poujol<sup>89</sup>, en contact avec le milieu du Christianisme Social, situe la naissance de *Hic et Nunc* dans une lignée d'antiaméricanisme, qui trouva sa confirmation dans la faillite, en 1932, de la maison d'éditions 'Je sers', fondée par Caudron: « Ce qui était vaincu avec Caudron, c'était une imprudente imitation des méthodes américaines, en matière d'économie, comme, ailleurs, en matière de spiritualité »<sup>90</sup>. Ensuite, quand il se réfère à la situation du protestantisme français, il se souvient de l'expérience de *Hic et Nunc*: « Les premiers barthiens semblent avoir appartenu aussi à ce courant d'idées anti-américaines. Les plus ardents étaient souvent les fils de chrétiens sociaux notoires [...]. C'était ainsi que dès novembre 1932, Roger Jézéquel (dit Roger Breuil), fils de Jules Jézéquel, collaborateur de Wilfred Monod, s'allait avec Denis de Rougemont et plusieurs autres jeunes pasteurs dont Roland de Pury, pour fonder un petit feu de combat 'Hic et Nunc', Ici et Maintenant (et non plus sous le couvert des principes immortels du Président Wilson ou du moralisme libéral) »<sup>91</sup>. *Hic et Nunc* est défini comme une revue de combat, marqué par une révolte contre l'influence des styles et des méthodes américains en France, opposition qui est commune à tous les groupes de non-conformistes des années Trente. Il faut souligner que si cette attitude

---

<sup>88</sup> CORBIN, Henry (1981b), p. 45.

<sup>89</sup> POUJOL, Pierre (1969), pp. 5-19.

<sup>90</sup> POUJOL, Pierre (1969), p. 7.

<sup>91</sup> POUJOL, Pierre (1969), p. 8.

de désaccord explicite avec le modèle américain ou libéral n'est pas présente dans les écrits de Corbin, ceci confirme la supposition de l'absolu désintéret du philosophe français pour les questions politiques et sociales, qui appartiennent à ce monde-ci: elles ne sont pas le problème fondamental de l'homme, mais seulement une conséquence, dont la cause doit être trouvée dans une dimension spirituelle. Cependant, il ne faut pas oublier que Corbin, même s'il n'en parle pas directement, était en contact avec ces intellectuels qui faisaient de l'antiaméricanisme leur propre manifeste et du matérialisme la cible de leur révolte.

Poujol indique la liaison de *Hic et Nunc* avec Pierre Maury, mais il souligne le caractère modéré de *Foi et Vie* par rapport à *Hic et Nunc*: « Au nom de la cruelle expérience de ces jeunes, les illusions de la génération précédente étaient sévèrement dénoncées. *Foi et Vie*, qui depuis la mort de Paul Doumergue était entre les mains de Pierre Maury, allait plus discrètement mais rigoureusement dans cette voie »<sup>92</sup>. Le caractère modéré de *Foi et Vie*, poursuit Poujol<sup>93</sup>, n'était pas capable de satisfaire les âmes des plus jeunes : les articles « orientés » et « académiques de *Foi et Vie* ne suffisent pas aux plus jeunes et aux plus ardents » qui « créent une petite revue de combat : *Hic et Nunc* (premier numéro en novembre 1932) ». En intensifiant l'aspect de violente opposition qui précise l'attitude de *Hic et Nunc*, Poujol admet que la théologie de Barth devient une expression de cet esprit de contraste et de révolte contre les pseudo-valeurs imposées par leur époque, esprit qui cache la critique du matérialisme, de l'anonymat où l'homme est tombé, de la désagrégation et de la perte de capacité de relations vraies, qui dénoncent la disparition de l'homme.

Une autre interprétation est proposée par Mme Élisabeth Behr-Siegel<sup>94</sup> qui décrit, en 1935, la situation de la jeunesse intellectuelle protestante. Cette interprétation justifie la naissance de *Hic et Nunc* et, en général du néo-calvinisme d'expression française, par une série de circonstances internes au mouvement du protestantisme français, sans s'arrêter sur les problématiques que ce renouvellement apporte. En notant, au début, la partie minoritaire mais très singulière de la jeunesse protestante dans les Universités, elle distingue deux associations protestantes majeures : le *Mouvement des Éclaireurs Unionistes de France* et la *Fédération Française des Associations Chrétiennes d'Étudiantes*, la Fédé. Si ce n'est pas, ici, question de la première, en revanche, la Fédé, indépendante de l'Église, se démarque comme un espace libre, où toutes les opinions peuvent être professées, « même les plus révolutionnaires »<sup>95</sup>. La

---

<sup>92</sup> POUJOL, Pierre (1969), pp. 8-9.

<sup>93</sup> POUJOL, Pierre (1957), p. 10.

<sup>94</sup> BEHR-SIEGEL, Élisabeth (1935), pp. 87-96.

<sup>95</sup> BEHR-SIEGEL, Élisabeth (1935), p. 87. Les citations suivantes renvoient à cette page.

Fédé devient un lieu parfois opposé à la rigidité des paroisses : « Au moment de crises morales et intellectuelles de l'adolescence, lorsque, écœurés par le puritanisme embourgeoisé de certaines paroisses, le libéralisme fade ou l'orthodoxie étroite de certains pasteurs, beaucoup de jeunes protestants seraient tentés de rejeter toute vie religieuse, ils trouvent dans ces associations de jeunesse un foyer spirituel nouveau, rayonnant d'une vie chrétienne qui leur semble souvent plus sincère, plus authentique que celle des paroisses ». Élisabeth Behr-Siegel rappelle le but de la Fédé, c'est-à-dire « 'poser le problème moral et religieux devant la conscience de *tous* les étudiants', sans distinction de confession. À l'origine de l'œcuménisme de la Fédé, il y a son élan missionnaire ». Elle soutient que les petits groupes à tendance néocalviniste, nés au sein de la Fédé, parmi lesquels *Hic et Nunc*, même si elle ne l'appelle pas, ici, directement, sont la conséquence d'un procès de modification à l'intérieur de la FFACE, qui commence à concevoir différemment son œcuménisme : « Plutôt que comme une annihilation des différences confessionnelles, [...] une collaboration de différents groupes confessionnels apportant chacun toutes les richesses spirituelles qui lui sont propres »<sup>96</sup>. Même si ces groupes sont minoritaires, ils sont les plus actifs. À la fin, comme bibliographie, elle nomme, parmi les revues à voir pour comprendre l'évolution et les dynamiques du mouvement protestant, *Hic et Nunc*, en le définissant comme « Organe extrémiste du jeune mouvement barthien »<sup>97</sup>.

Louis Bouyer<sup>98</sup>, dans la même publication, est plus clair et direct, en explicitant cette vague calviniste. C'est Auguste Lecerf qui prépare, à Paris, le terrain pour le calvinisme de Karl Barth. : « La théologie de Karl Barth se présentait avec un accent prophétique contrastant singulièrement avec la voix un peu fluette des maîtres dont on se détournait. Le système ou, si l'on aime mieux, l' 'attitude' nouvelle n'était pas facile à définir rapidement et clairement pour des esprits latins ; d'ailleurs rien n'était encore traduit du théologien de Bonn, mais le caractère paradoxal et tourmenté de sa 'théologie dialectique', ce sens tragique de la vie et en même temps cette affirmation constante qu'il faut fuir les problèmes purement théoriques pour s'en tenir à l' 'existential', tout cela possédait tant d'attrait pour l'époque que nul ne doutait que les promesses magnifiques de la nouvelle théologie ne dussent être tenues : la restitution tant désirée du Christianisme positif du passé sous une forme à l'abri des critiques méritées par l'orthodoxie du XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>99</sup>. Ensuite il s'intéresse à *Hic et Nunc*, fondée par

---

<sup>96</sup> BEHR-SIEGEL, Élisabeth (1935), p. 93.

<sup>97</sup> BEHR-SIEGEL, Élisabeth (1935), p. 110.

<sup>98</sup> BOUYER, Louis (1935).

<sup>99</sup> BOUYER, Louis (1935), p. 22.

des jeunes néo-calvinistes : « On y lisait des critiques incisives sur les tenants de la théologie d'avant-guerre et, d'une manière générale, sur tout ce qui n'était pas *Hic et Nunc*. Bien des choses restaient obscures, mais tout était dit avec l'accent de conviction le plus décisif »<sup>100</sup>. Il a une claire conscience des limites du petit groupe : « Au point de vue doctrinal, la réaction contre l'immanentisme noyant de Dieu dans le monde et dans la conscience humaine allait jusqu'à rendre Dieu non pas seulement inaccessible aux entreprises de l'homme, réduit à ses seules forces, mais aussi incapable de venir jusqu'à l'homme et de se communiquer véritablement par la grâce. L'aspect extrinsèque et purement déclaratif de la justification chez les réformateurs apparaissait immédiatement poussé à l'extrême [...]. Cette profession de foi théocentrique s'accompagnait curieusement d'un esthétisme juvénile assez déplaisant dans un tel domaine : une manière trop faible d'orchestrer des thèmes aussi monumentaux que la corruption radicale de la nature humaine et le néant de l'homme devant Dieu : quelque chose, en somme, qui ressemble assez peu à la simplicité de l'Évangile »<sup>101</sup>. Bouyer est très dur à l'égard de *Hic et Nunc*, mais il a su saisir les points faibles de cette expérience. Il continue, en évoquant le thème central de cette pensée : Dieu parle et l'homme peut seulement écouter, « mais en se rappelant que cette Parole est essentiellement inexplicable : tandis que nous pensions que le propre de toute parole est d'exprimer ce qui ne l'était pas ; mais on a, dans le champ des barthiens, répondu d'avance à toute objection et supprimé toute possibilité de discussion en situant résolument toute donnée théologique dans un ordre n'ayant plus aucun rapport avec notre monde, échappant par conséquent à ce qui est pour nous un principe de discrimination entre l'absurde et le possible »<sup>102</sup>. Il insiste sur la durée éphémère de cette expérience, qui se condamne toute seule, pour le radicalisme de ses affirmations, qui deviennent à la fin insoutenables. Cette vague barthienne est interprétée comme une sympathie, un assentiment a-critique, fruit d'âmes jeunes, à une théologie qui semblait seulement en apparence aider à résoudre des questions supposées urgentes. « Aujourd'hui seulement on commence à sentir ou à pressentir, parmi les barthiens gagnés d'enthousiasme avant de s'être enquis du contenu exact de ce qu'ils adoptaient, ces déficiences que de ce premier manifeste d'un petit groupe avait si crûment étalées ». De toute façon, il arrive à confirmer le progrès de ce mouvement, « non seulement dans *Hic et Nunc*, mais aussi dans *Foi et Vie* sous la direction du pasteur Pierre Maury (récemment installé à la paroisse de Passy) ». Pourtant il ajoute que « la sclérose menace déjà : l'inspiration barthienne se prête

---

<sup>100</sup> BOUYER, Louis (1935), pp. 22-23.

<sup>101</sup> BOUYER, Louis (1935), pp. 23-24.

autant et plus qu'une autre à devenir un thème dont l'exploitation présente d'autant moins d'intérêt qu'elle entraîne à mettre beaucoup plus des choses à bas qu'on n'en édifie ».

Yves Marie-Joseph Congar, du côté dominicain, cite *Hic et Nunc* à propos de la renaissance de Kierkegaard en France. Le philosophe danois a exercé une influence dans « le mouvement théologique le plus intéressant du protestantisme contemporain »<sup>103</sup> par la figure de Karl Barth, qui n'hésite pas à dire que Kierkegaard est une de ses sources, avec Dostoïevski. « C'est encore de Kierkegaard que se réclament divers groupements de jeunes empressés de proclamer une attitude de rupture vis-à-vis de l'esprit bourgeois et du matérialisme de la vie [...]. Une réaction plus spécifiée et autrement radicale<sup>104</sup> qui, pour se produire dans le cadre du protestantisme, veut cependant se situer sur le plan du christianisme pur et simple, est celle qui a pour origine les petits cahiers *Hic et Nunc*. Le même titre de ce 'pamphlet périodique' rappelle celui des brochures où Kierkegaard dénonçait, en 1855, l'affadissement du christianisme dans l'Église officielle du protestantisme danois : *L'Instant*. Et quand les jeunes de *Hic et Nunc* veulent définir la ligne de leur tradition, ils nomment Calvin d'un côté et, de l'autre, Luther par Kierkegaard, avec une influence latérale de Dostoïevski ». Pourtant, en reconnaissant le schéma qui est dans la troisième page de couverture du premier numéro de la revue, il a oublié de nommer Barth, point de repère principal, qui les ramène à Kierkegaard et à Luther. C'est encore Yves Marie-Joseph Congar qu'on retrouve à souligner l'influence de Kierkegaard subie par Karl Barth. Il affirme « qu'en Allemagne on se met à traduire les œuvres de K., des mouvements de grande énergie spirituelle, comme celui de la théologie dialectique, se réclamant de lui, une vingtaine de volumes peut-être sont publiés sur lui chaque année, à tel point que des revues en font de bulletins spéciaux et qu'on parle d'une 'Renaissance de Kierkegaard' »<sup>105</sup>. Il parle de « disciples de Barth en France qui commencent à se lever »<sup>106</sup> et, dans une note, il se réfère explicitement à *Foi et Vie* et à *Hic et Nunc*: « La revue *Foi et Vie*, avec son directeur, Pierre Maury, se fait l'organe de ce qu'on n'ose pas vraiment guère appeler encore le barthisme français; des organes plus absolus et plus jeunes comme les petits cahiers si mordants de *Hic et Nunc* se rattachent aussi à l'esprit de Barth et de Kierkegaard ».

---

<sup>102</sup> BOUYER, Louis, (1935) p. 24. Les citations suivantes, sauf indications, appartiennent à cette page.

<sup>103</sup> CONGAR, Yves Marie-Joseph, (1934), p. 9.

<sup>104</sup> Dans les lignes précédentes, il avait présenté la revue *Hermès*, elle aussi se réclamant de Kierkegaard, en le mêlant à Plotin et aux mystiques hindous qui commence à paraître à Bruxelles en juin 1933, avec laquelle successivement collaborera aussi Corbin.

<sup>105</sup> CONGAR, Yves Marie-Joseph (1933).

<sup>106</sup> CONGAR, Yves Marie-Joseph (1933), p. 551. Les autres citations se réfèrent à cette page.



*Le Semeur*, pour de sa part, a une attitude initiale de bonhomie mêlée à une sorte de paternalisme. Charles Westphal, dans la rubrique *À travers les revues*<sup>107</sup>, consacrée à la sortie des nouvelles revues, écrit ceci : « Une nouvelle revue va paraître : ‘Hic et Nunc’ pamphlet périodique rédigé par Henry Corbin, Roger Jézéquel, Roland de Pury, Denis de Rougemont et Albert-Marie Schmidt, qui a l’ambition d’apporter, non sans quelque fracas, dans la théologie protestante de langue française, le ferment de la révolution barthienne. Nous attendons ‘Hic et Nunc’ avec la plus sympathique impatience », attitude, celle de la ‘sympathique impatience, qui peut cacher aussi de l’ironie à l’égard de cette expérience en peu trop extrémiste. Mais le ton semble changer dans le numéro de janvier de *Le Semeur*<sup>108</sup>, où le commentaire de Westphal se poursuit, après la parution de *Hic et Nunc*. En reportant tout le « Manifeste », sorti dans ce premier numéro, le projet de *Hic et Nunc* est présenté comme un dessin : « Ce premier numéro définit des *positions de départ* : philosophiques (Henry Corbin)<sup>109</sup>, théologiques (Albert-Marie Schmidt), politiques (Denis de Rougemont), anti-humanistes (Roland de Pury), ecclésiastiques (Roger Jézéquel). On y trouve aussi un *vocabulaire technique* fort savoureux, des citations *polémiques*, et une *page spirituelle* (‘Vous n’avez pas de saints... Nous sommes pauvres). Sans doute ce pamphlet va-t-il susciter bien des réactions. On s’achoppa à certaines pages obscures, à quelques préciosités, à des constantes outrances. On dira que cette critique agressive et mordante manque d’humilité, de ‘charité’. Et on aura raison ». Westphal semble répondre à certaines critiques qui peuvent venir des différents milieux du monde chrétien, catholique et protestant, comme on a vu dans les précédentes paroles de Bouyer, qui accusait *Hic et Nunc* de manquer la simplicité de l’Evangile. L’affirmation d’humilité et de soumission à Dieu faite par le groupe de *Hic et Nunc*, est d’une violence et d’une agressivité difficiles à supporter, car ce comportement semble en contradiction avec lui-même et avec ce qu’ils prononcent. La réelle dénonciation de leur monde se concrétise dans leur désir de se remettre complètement dans les mains de Dieu. Ils sont à ses ordres et ils s’engagent à les témoigner avec leur action de porteurs d’une Parole. Dans un monde qui n’offre plus la possibilité de construire, un monde qui semble être sans futur et qui est tombé dans l’incertitude et le non-sens le plus aigu, seulement cette attestation de foi, d’abandon complet et total de chaque position trop-humaine, peut offrir à l’homme un moyen de salut. Malgré cela, Westphal poursuit en disant qu’il faut éloigner ce genre de pensées : « Prenons garde, cependant. Trop souvent c’est la plus coupable indulgence qu’on

---

<sup>107</sup> WESTPHAL, Charles (1932).

<sup>108</sup> WESTPHAL, Charles (1933).

affuble du nom de sacré de charité. Souvenons-nous que les ‘tièdes’ seront ‘vomis’, et si ces ‘bouillants’ de *Hic et Nunc* manient la prose comme un lance-flammes, acceptons d’abord ces brûlures, acceptons comme eux-mêmes d’être des accusés devant Dieu. Et sans chercher à nous justifier hypocritement par une critique ‘littéraire’, laissons-nous instruire par l’authentique passion chrétienne qui anime ces pages ». Westphal excuse la brutalité et la force de leurs affirmations : ce qu’il faut retenir c’est cette passion chrétienne qui guide ces expressions, parce qu’elle manifeste un comportement sincère et attaché à sa propre foi, uni à l’urgence de proclamer sa propre fidélité à un autre ordre, qui dépasse et détruit toute conception humaine: l’homme nouveau est seulement une possibilité divine.

Le seul auteur non contemporain de ce mouvement barthien qui essaye d’interpréter la naissance de *Hic et Nunc* est encore Reymond, dans l’ouvrage que nous avons cité plusieurs fois. Il affirme que cette revue est née « dans le prolongement ou presque, de la revue *Esprit*. Elle est une manifestation de tout ce qui, d’une manière ou d’une autre, s’est reconnu dans le manifeste personnaliste, en particulier dans cette phrase : ‘Nous ne sommes ni individualistes ni collectiviste, nous sommes *personnalistes...*’, le terme étant d’ailleurs assez polyvalent pour servir de carrefour à des tendances qui ne se recouvraient pas exactement ». Cependant, si on se fait guider par Denis de Rougemont, cette phrase appartient au petit manifeste que lui avait montré Marc pour la première fois, en 1931<sup>110</sup>, quand ils s’étaient rencontrés, chez Charles du Bos, à Versailles. Nous pensons que la figure-clé est De Rougemont, parce qu’il collaborait, en même temps, à *Ordre Nouveau*, à *Esprit* et à *Hic et Nunc* et s’il y a des notions qui semblent communes, c’est lui probablement la cause de ces affinités. Pour cette raison nous trouvons l’affirmation de Reymond un peu trop forte : il n’y a pas seulement le groupe d’*Esprit*, visé par *Hic et Nunc*, mais aussi celui de *Ordre Nouveau*.

Une petite indication sur le titre : « À lui seul le titre était une trouvaille : *Ici et Maintenant*. C’était d’une tonalité bien barthienne. N’oublions pas, en effet, que la théologie de Barth, en 1932, était souvent qualifiée de ‘théologie existentielle’ »<sup>111</sup>. Finalement, Reymond essaye d’expliquer la maigre diffusion de *Hic et Nunc* : il décrit le groupe comme « une bande de jeunes loups volontiers impertinents, en train de se faire les dents, et dont les mordillements du moment pouvaient bien devenir un jour les coups de crocs de dangereux

---

<sup>109</sup> Même Westphal reconnaît le rôle ‘philosophique’ joué par Corbin dans *Hic et Nunc*.

<sup>110</sup> Voir aussi KELLER, Thomas (1995) et HELLMAN John, ROY Christian (1993).

<sup>111</sup> REYMOND, Bernard (1985), p. 64. Et encore, « Au moment où Corbin écrivait ces textes-là, on était encore, parmi les francophones, au Barth de 1927 et de la *Christliche Dogmatik* ; pour eux, théologie de Karl Barth et théologie existentielle c’étaient pratiquement des synonymes », comme d’ailleurs analytique de Heidegger et philosophie existentielle (cf. REYMOND, Bernard, 1985, p. 68).

pourfendeurs d'hérésie –ce qui était aux antipodes de l'attitude tolérante et libérale qui prévalait alors dans le protestantisme »<sup>112</sup>.

## 2.6. *Le Manifeste de Hic et Nunc*

Examinons maintenant le « Manifeste », qui a été l'objet de critiques favorables et défavorables. Il s'agit de trois pages denses, les seules signées par tous les membres de *Hic et Nunc*. Il est partagé en trois parties, sans titre, qui décrivent les différentes finalités de ce groupe hétérogène.

La première partie exprime une urgence très forte : « Il existe *-hic et nunc-* un certain nombre de choses à dire, un certain ordre de vérités qu'il n'est plus possible de taire »<sup>113</sup>. L'urgence est celle d'annoncer des choses ou des vérités, dont ce groupe se veut le dépositaire, qui ne peuvent plus être passées sous silence. L'affirmation suivante est encore plus chargée : il n'existe pas un « lien actuel » et un « lieu spirituel » pour ces vérités, c'est-à-dire que c'est une nouvelle réalité celle qu'ils sont en train de penser et de proposer, réalité dont l'urgence et la gravité ne sont pas perçues par les hommes de leur monde. Si ce lien actuel et ce lieu spirituel n'existent pas, cela « ne peut nous signifier rien d'autre qu'une invitation à créer ce lien et ce lieu : ce lieu de témoignage où puissent être dites avec tout le sérieux, toute l'ironie, toute la décence, toute la violence qu'elles imposent, des vérités actuelles, personnelles, dangereuses ». *Hic et Nunc* est une nouvelle réalité pensée comme lieu de témoignage de vérités qui sont à la fois actuelles, personnelles et, surtout, dangereuses, parce qu'ils ont le courage d'affirmer ce que personne ne veut entendre : ce que chacun est vraiment. Vérités actuelles car elles regardent l'homme dans son existence, ici et maintenant, personnelles parce qu'elles dévoilent la vraie condition humaine, le sens de son être dans le monde.

Mais pour qui ces vérités sont-elles affirmées ? « Dites à nous même, d'abord, à tous ceux qui voudront les entendre ; à ceux auxquels, peut-être mieux qu'à nous, il sera donné de les comprendre en vérité, c'est-à-dire de le réaliser en obéissance ». Vérité et obéissance: seule la soumission au commandement divin peut rendre actuelle la possibilité de le réaliser comme vérité. Ici se termine la première partie, avec la description d'un public qui, probablement, n'est pas encore né, mais qui pourra mieux comprendre le message de *Hic et*

---

<sup>112</sup> REYMOND, Bernard (1985), p. 77.

<sup>113</sup> « Manifeste », dans *Hic et Nunc* 1, nov. 1932, p. 1.

*Nunc*, qui se présente dans sa vocation prophétique, comme révélateur d'une Parole pour laquelle personne n'est encore prêt.

La deuxième partie est très violente et très polémique, et l'est consciemment. La structure est très marquée et les affirmations sont féroces. Il s'agit de quatre paragraphes qui ont cette construction syntaxique : 'En face de ..., il y a lieu et ordre d'attester...', c'est-à-dire que, en opposition à des attitudes-cibles contemporaines à eux, une attestation est nécessaire, attestation qui devient témoignage, à tel point que cette décision est la simple réponse à un ordre qui vient de la volonté de Dieu. Cette volonté, première contradiction, est une condition de possibilité de l'ordre et de l'œuvre même de témoignage, mais, étant divine, elle ne peut pas être exprimable: c'est la situation paradoxale dans laquelle l'homme évangélique témoigne.

Contre qui et quoi se dresse cette opposition ? La première cible est une *pensée religieuse* « qui s'épuise et se disqualifie dans ses efforts pour concilier la révélation et la psychologie, pour réfuter par des raisons humaines ces démons que seule la prière peut délivrer d'eux-mêmes ; en face d'une pensée religieuse qui, pour tout dire, trahit sa mission de scandale, et tente lâchement de réduire le divin au 'surhumain' (c'est-à-dire au 'trop-humain'), le transcendant au temporel, il y a lieu et ordre d'attester que nous n'avons rien mérité, sinon la colère de Dieu ». La pensée religieuse est condamnée pour sa réduction de Dieu à un objet compréhensible par la force de la raison : c'est ici qu'elle a trahi sa mission de scandale, voire celle d'affirmer, avec Barth et Kierkegaard, l'infinie différence qualitative entre Dieu et l'homme, qui n'empêche pas, paradoxalement, à Dieu de se faire entendre, sans devenir objet de l'homme.

Le second paragraphe condamne les *morales*, « de plus en plus débilantes, asservies à la classe, à la race, et à la lâcheté publique », contre elles « il y a lieu et ordre d'attester la scandaleuse doctrine du 'salut par la grâce et bonté pure', du salut par la foi, par l'abandon aux mains de Dieu Vivant ». Dans le *Vocabulaire* du numéro 1 ils reviennent sur la question de la morale<sup>114</sup>: est hérétique « toute éthique qui n'envisage pas en même temps la *nécessité* et l'*insuffisance* radicale des règles morales [...]. Nous combattons le moralisme par l'affirmation de notre foi: on ne peut combattre la mort qu'en vivant. Nous combattons tout immoralisme dans la mesure où il s'arrogerait le pouvoir de justifier celui qui enfreint la morale. Nous combattons toute morale établie, dans la mesure où elle s'arrogerait le pouvoir justifier celui qui seulement ne l'aurait pas enfreinte. Le moralisme donne une réponse

nouvelle et inefficace là où la foi pose une question terriblement *particulière*. Le moralisme et la foi sont pour nous dans la même opposition que l'histoire et l'existence concrète ». L'homme n'a plus aucune possibilité d'agir pour son pardon: Dieu seul peut le justifier. Il n'y a plus aucune morale, aucune conduite de vie ordonnée par des règles qui prétendent se substituer au commandement de Dieu. L'homme doit seulement reconnaître sa situation de pécheur et s'abandonner à Dieu.

Le troisième paragraphe attaque les *philosophes*, « qui se moquent des hommes et ne voient même pas qu'ils n'ont plus de réponses à offrir à leur perpétuelles et urgentes questions »<sup>115</sup>. On trouve des affirmations que nous pouvons penser venant de Corbin et qui seront reprises plusieurs fois dans ses articles : la philosophie manque sa tâche, son devoir, qui est celui de s'occuper de l'homme et des questions qu'il se pose (ceci deviendra, pour Corbin, le but de la *philosophia crucis*). Mais les reproches aux philosophies se poursuivent: « en face des philosophies qui de Descartes à Kant, de Hegel à Marx, ont cru pouvoir sauver l'homme de l'angoisse en fondant l'être humain sur soi-même, sur l'intelligence et la volonté supposées non déçues, il y a lieu et ordre d'attester avec l'un des prophètes de ce temps, que la raison d'un homme n'est pas sa raison d'être: 'Cogitor, ergo sum' (Je suis pensé,...) ». Le prophète en question est Karl Barth. L'accusation contre la philosophie est de n'avoir pas compris quelle est la solution à l'angoisse humaine, qui ne trouve pas sa réponse dans l'auto-affirmation de l'homme accomplie par la raison, mais dans l'abandon complet et total à Dieu, où le Moi devient finalement l'objet de la réflexion divine, parce que le seul sujet possible est Dieu.

La dernière accusation concerne la *civilisation*, « de plus en plus soumise à ce Dieu imbécile qu'elle honore sur les 'places' et qui s'appelle Production »<sup>116</sup>. Contre celle-ci, « il y a lieu et ordre d'attester que 'une seule chose est nécessaire'. Et qu'heureux sont les pauvres en esprit ». Pour éclairer le concept de pauvreté spirituelle, nous renvoyons au *Vocabulaire* du numéro 2 de *Hic et Nunc*. Il ne s'agit pas d'une pauvreté visible, « Nous sommes pauvres, disons-nous, mais prenons garde: quiconque se ferait riche de sa pauvreté, quiconque penserait un seul instant qu'elle soit une position acquise et tenable, serait le plus riche des riches, les plus affreux des pharisiens. Non, nous ne sommes pas des pauvres parce que nous le sommes. Nous le sommes justement parce que nous ne le sommes pas; parce que nous

---

<sup>114</sup> « Vocabulaire », dans *Hic et Nunc* 1, nov. 1932, p. 32.

<sup>115</sup> « Manifeste », dans *Hic et Nunc* 1, nov. 1932, pp. 1-2.

<sup>116</sup> « Manifeste », dans *Hic et Nunc* 1, nov. 1932, p. 2. Les citations suivantes, sauf indications, se réfèrent à cette page.

n'avons en nous aucune possibilité de nous rendre pauvres ni de le demeurer »<sup>117</sup>. Contre le triomphe du matérialisme, même si ce mot n'est pas prononcé ici, ils affirment la primauté du spirituel, la seule dimension à laquelle l'homme appartient véritablement. Le véritable pauvre n'est pas pauvre, mais il est riche, riche parce qu'il est témoin de Dieu. Le pauvre n'est pas celui qui affirme, avec des paroles humaines, sa pauvreté. Le pauvre par Dieu est celui qui abandonne n'importe quelle velléité, qui a laissé la volonté d'imposer son moi et qui, maintenant, se laisse dire par Dieu, qui peut alors manifester son action dans ce monde.

La troisième partie définit une méthode: ils ne veulent pas construire un système nouveau ou imposer des conceptions et ils ne veulent pas non plus s'opposer à telle ou telle idée courante, parce que « ce serait alimenter des nouvelles discussions, exciter des oppositions stériles, purement intellectuelles », et ceci est, encore une fois, une attaque à l'attitude philosophique qui, engagée en discussions abstraites, perd sa vraie finalité, qui est l'homme concret. « Avant tout, après tout, il ne peut s'agir que d'une chose: *témoigner*, aussi fortement que possible, d'une vérité dont nous ne sommes pas les auteurs, mais dont l'essence même implique notre effort pour la réaliser ». L'œuvre de *Hic et Nunc* est celle de témoigner, en la réalisant, une vérité qui ne lui appartient pas, une vérité qui vient de Dieu, et qui a besoin de la vigilance humaine pour être réalisée, vérité qui, pourtant, ne peut jamais devenir une revendication de l'homme, c'est-à-dire un des objets de sa connaissance et de son identité. « Vérité donc *essentiellement* concrète, vérité qui ne peut s'accompagner dans une synthèse satisfaisante en soi, mais qui se manifeste au contraire comme un *ordre*, personnellement adressé à chacun de nous ». Vérité concrète parce qu'elle est communiquée sans médiation à cet homme, vérité qui l'engage personnellement, vérité qui échappe à la logique, à la rationalité, mais qui est un ordre, auquel on ne peut pas ne pas obéir, si on ne veut pas refuser le devoir suprême envers nous-mêmes: notre réalisation qui est, en même temps, l'échec de toute réalisation humaine, « Vérité *actuelle* aux deux sens de ce mot, qui sont acte et présence », vérité actuelle, c'est-à-dire présence dans l'acte de témoigner cet ordre, *hic et nunc*, avec nos actions, nos gestes, sur la terre.

Enfin, l'affirmation du caractère paradoxal de leur opposition: elle est injustifiable, « si nous tentons de la justifier par des arguments, au lieu d'entrer sans plus tarder dans une obéissance révolutionnaire »<sup>118</sup>. Cet ordre n'est pas démontrable par des moyens rationnels: il demande seulement une obéissance totale, qui devient obéissance révolutionnaire. Accepter

---

<sup>117</sup> « Vocabulaire », dans *Hic et Nunc* 2, mars 1933, p. 61.

<sup>118</sup> « Manifeste », dans *Hic et Nunc* 1, nov. 1932, p. 3.

de témoigner, de se soumettre à cet ordre, est un acte de révolution qui porte à détruire les fausses idoles sur lesquelles est fondé le sens de leur monde. Cette conscience d'être les dépositaires directs de ce commandement, qui vient de l'au-delà, « pourra paraître orgueil et vanité aux yeux des hommes. Ceci n'est rien, en vérité, qu'un acte de soumission et d'espérance. Car ce n'est pas aux hommes que nous disons: nous voici ».

C'est toujours Reymond qui se soucie, lui-aussi, du *Manifeste*. En remarquant le ton incisif, qui caractérise l'urgence d'un message à dire, et en soulignant la conscience du groupe de s'adresser à un public qui n'est peut-être pas prêt pour ces vérités, il soutient que « Toute l'entreprise de la civilisation moderne (implicitement on part du principe que la forme du christianisme dont on ne veut plus la cautionne sur ce point) est considérée comme une idolâtrie, comme une révolte de l'homme contre Dieu. La raison apparaît ici comme la grand coupable des temps modernes »<sup>119</sup>. Il s'agit d'un procès fait à la religion, à la morale, à la philosophie et à la structure socio-économique de la société capitaliste, même si ce dernier mot n'est jamais prononcé. Pourtant on trouve le terme 'Production', qui est désormais devenu une idole. « Enfin ce texte se voulait insurrectionnel, 'révolutionnaire' : révolte des chrétiens contre un christianisme de *status quo*, de 'témoins' le conformisme du monde, peut-être même de l'engagement militant contre les désengagements ecclésiastiques. Il apportait ainsi dans le contexte protestant un ton nouveau, bien différent du pathos pseudo-révolutionnaire qui sous-tendait parfois telle ou telle des tenants du Christianisme Social : là où la génération précédente s'était voulue généreuse et libérale dans ses protestations, *Hic et Nunc* semblait vouloir se montrer cassant par souci de vérité »<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> REYMOND, Bernard (1985), p. 65.

<sup>120</sup> REYMOND, Bernard (1985), p. 77.

### 3. Les années postérieures à 1933 : l'abandon de la théologie dialectique, la nouvelle traduction de Heidegger et le départ pour l'Orient

En 1933 Corbin épouse Stella Leenhardt, fille de Maurice Leenhardt. Se succèdent les publications dans *Recherches Philosophiques*, la traduction de Hedwige Conrad-Martius, l'article sur Sohrevardî et, en 1934, « La théologie dialectique et l'histoire », le travail le plus complet dédié aux implications philosophiques dans la théologie de Karl Barth. Sa collaboration à la FFACE et à *Le Semeur* s'arrête en 1933. En avril 1934 le dernier article dans *Hic et Nunc* 6, « Note sur existence et foi », avec lequel finit sa collaboration à la revue, même si son nom paraîtra jusqu'en 1936<sup>121</sup>. Ces deux années sont décisives pour Corbin. Lors du passage, en mars 1934, de Barth à Paris, invité pour une série de conférences par Pierre Maury, se consume l'abandon par Corbin de la théologie dialectique<sup>122</sup>. C'est un moment décisif : nous soutenons que ce n'est pas à cause de sa désillusion à l'égard de la philosophie de Heidegger que Corbin décide de partir pour la Turquie, mais à cause de la fin de l'affinité qu'il avait avec Barth, qui lui semble avoir trahi l'esprit de sa doctrine, en publiant la colossale *Kirchliche Dogmatik*. Pourtant il s'agit d'années obscures, parce que Corbin ne publie presque rien, et nous avons eu beaucoup de difficultés dans la reconstruction de ce contexte.

Après le détachement de Barth, en avril 1934, Corbin est encore en Allemagne où il rend visite à Heidegger. Cette amitié confirme la valeur et l'importance données par Corbin à l'effort du philosophe allemand, auquel il est resté fidèle, pour le fait que, même s'ils étaient sur des plans complètement distincts, il lui avait montré ce que Corbin appelle la *clavis hermeneutica*. L'herméneutique de Heidegger porte à une précise conception du monde, liée à l'acte de présence du *Dasein*. Pourtant, insiste Corbin, « il n'est nullement nécessaire d'adhérer à cette *Weltanschauung* tacite pour mettre en œuvre à son tour toutes les ressources d'une analytique de ce *Dasein* [...]. Si votre *Weltanschauung* ne coïncide pas avec celle de Heidegger, cela se traduira dans le fait que vous donnerez au *Da* du *Dasein* un autre *situs*, une autre dimension, que ne le fait *Sein und Zeit*<sup>123</sup>. Heidegger avait montré une clef pour ouvrir

---

<sup>121</sup> Voir STAUFFER, Richard (1981), p. 187.

<sup>122</sup> Voir CORBIN, Henry (1981b), p. 46.

<sup>123</sup> CORBIN, Henry (1981a), p. 30.



des mondes. Corbin adopte cette clef et il développe les autres possibilités du *Dasein* (c'est ici toute la question des années Trente sur la 'christianité' comme 'existential'), sans seconder la conception du monde ouverte par le *Dasein* de Heidegger. Nous suivrons ici le développement des contacts entre Heidegger et Corbin qui avaient comme but la publication d'une nouvelle traduction de *Was ist Metaphysik* ?

Du 25 août au 4 septembre 1934, Corbin est invité par Paul Desjardins<sup>124</sup> à Pontigny, pour la troisième décade, intitulée *La volonté de justice mène-t-elle à l'action révolutionnaire?*, avec Charles du Bos (ami de Gabriel Marcel, de Marc et de De Rougemont), Vladimir Jankélévitch, Denis de Rougemont et Maurice de Gandillac<sup>125</sup>.

Du 14 au 16 septembre, à Pontigny, Henry de Man présente, en occasion de la réunion internationale pour l'étude des 'plans socialistes d'économie dirigée', son plan de travail, qui apparaîtra en appendice à l'édition française de *L'idée socialiste*, en janvier 1935, traduit de l'allemand par Henry Corbin et Alexandre Kojévnikof, ancien nom de Kojève.

Entre-temps, Corbin continue à travailler à la nouvelle traduction de *Was ist Metaphysik*? Dans une lettre de Heidegger à Corbin, datée du 17 juillet 1935, on voit que Corbin avait déjà l'intention de traduire ce texte de Heidegger et d'autres aussi, voire la IV<sup>e</sup> partie du livre sur Kant, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) et des paragraphes de *Sein und Zeit* (1927).

D'octobre 1935 à juin 1936 il est envoyé par la Bibliothèque Nationale pour un séjour à l'Institut Français de Berlin, qui est dirigé par son ami Henry Jourdan, rencontré en Allemagne en 1930. Corbin travaille désormais sur Heidegger, sur Sohrevardî et surtout sur Hamann. Il utilisera cette recherche pour ses cours, qu'il donnera en tant que suppléant de Koyré à l'EPHE, avec Kojève en 1937/1938 et 1938/1939. En juillet 1936, une lettre de Heidegger invite Corbin à Fribourg, pour la fin de ce mois-là. Le philosophe allemand exprime le désir de lui montrer la conférence sur Hölderlin et l'essence de la poésie, qu'il avait donnée à Rome, le 2 avril 1936. Dans une autre lettre, datée du 14 novembre 1936,

---

<sup>124</sup> En 1910 Paul Desjardins fonda ce point de repère dans l'ancienne abbaye de Bourgogne. On laisse à Henry Bergson la responsabilité de décrire l'activité de Paul Desjardins. Il faudrait aussi noter l'attention donnée par Henry Corbin à la fréquentation de restreints cercles d'intellectuelles, comme dans ce cas-là ou comme, successivement, pour les rencontres des *Eranos*, en Suisse. Bergson décrit Desjardins en 1878, à l'occasion de sa candidature au Prix Nobel pour la Littérature: « Il s'est consacré tout entier à ce qu'il jugeait être sa mission. Il voulait un redressement et une élévation des âmes. Il entendrait obtenir ce résultat dans un cercle restreint d'abord, puis faire en sorte que le progrès ainsi réalisé s'étendît de proche en proche par des ondes qui s'élargiraient indéfiniment » (HEURGON-DESJARDINS, Anne, 1985, pp. 34-35).

<sup>125</sup> Nous avons eu l'importante occasion de connaître Monsieur Maurice de Gandillac, qui nous a aidés à nous renseigner sur cette période, même si ce n'était pas possible de remonter à la position de Corbin par rapport au thème de cette décade.

Heidegger remercie Corbin pour son travail continu à la traduction de ses textes. Corbin, ayant demandé à Heidegger la possibilité de publier une traduction française de sa conférence sur Hölderlin, obtient son assentiment. Nous soutenons que Corbin pourrait avoir trouvé des profondes affinités entre le travail de Heidegger sur le romantique allemand et sa recherche sur Hamann, qu'il était en train de conclure. Dans cette lettre, Heidegger manifeste la volonté d'être éloigné de tout malentendu anthropologique et de toute philosophie de l'existence qui finit pour réduire l'existence elle-même à un objet d'étude et de recherche. Ici, il rencontre le consentement de Corbin, qui manifeste la volonté de traduire la conférence de Hölderlin surtout parce qu'il avait reconnu cette exigence. La traduction de la conférence paraîtra dans *Mesures*, en juillet 1937<sup>126</sup>.

En janvier 1937, Corbin participe au *Congrès Descartes*, avec une conférence intitulée *Transcendantal et Existential*. Dans la lettre du 15 mars 1937, Heidegger, en se référant à ce Congrès, félicite Corbin pour son intervention, qui avait pour but l'éloignement de la philosophie de Heidegger de tout malentendu existentiel ou anthropologique. Il le renseigne sur ses cours sur Nietzsche et l'invite à Freiburg l'été suivant. En renvoyant aussi à la conclusion de la traduction de *Was ist Metaphysik?*, Heidegger le congratule pour l'introduction qui lui permet de ne pas intervenir avec des éclaircissements ultérieurs. Comme pour l'intervention au *Congrès*, les intentions de Corbin semblent rejoindre celles de Heidegger: dépassement du sujet de la métaphysique traditionnelle, de matrice cartésienne, pour une définition de l'existence humaine qui ne devient pas une philosophie anthropologique, mais une anthropologie philosophique. L'être du *Dasein* est son *ex-sistance* (*Existenz*) et, comme tel, il est déjà *trans-scendant*. L'être de l'existence est sa transcendance, son *ek-stasis*, qui pose le sujet en dehors de lui-même, un dehors qui devient le lieu de sa vérité.

Pendant les années 1937 à 1939, il est suppléant de Koyré à l'EPHE, avec Kojève, qui s'occupe de la philosophie religieuse de Hegel. Christian Jambet nous a confirmé que Corbin décida de dispenser des cours sur l'inspiration luthérienne chez Hamann et sur l'herméneutique luthérienne en réponse à ces cours de Kojève. Nous souhaitons, en ayant la possibilité de poursuivre nos recherches, d'approfondir cette relation et de confronter ponctuellement les cours donnés par les deux philosophes.

En 1938, chez Gallimard, sort *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, qui recueille plusieurs textes de Heidegger: la traduction de *Was ist Metaphysik?*, d'extraits de *Sein und Zeit* et du

---

<sup>126</sup> HEIDEGGER, Martin (1937).

livre sur Kant, de *Won Wesen der Grundes* (L'essence du fondement) et la conférence donnée à Rome sur Hölderlin.

En 1939, Corbin part pour une mission de six mois en Turquie: il reviendra à Paris seulement à la fin de la guerre, en 1945, après avoir travaillé pendant six années sur Sohrevardî et sur son école, les Néoplatoniciens de Perse.

## *Deuxième partie*

Dans cette partie, on voudrait exprimer le développement conceptuel de Corbin à travers l'exposition de ses articles, parus entre 1931 et 1934. On laisse de côté l'article que Corbin a écrit avant 1930, c'est-à-dire « Regard vers l'Orient »<sup>127</sup>, et celui rédigé avant son départ pour la Turquie (1939), c'est à dire « De la vocation du docteur »<sup>128</sup>, parce que, pour le premier travail, on est conscient que la période la plus significative, qui prépare l'attitude de Corbin à l'égard du monde irano-islamique, est celle qui le voit influencé par la théologie dialectique de Barth. Pour le deuxième, le détachement de Barth est déjà produit (1934), et Corbin regarde de plus en plus l'expérience de la philosophie illuminative du mystique persan Sohrawardî : il a trouvé des réponses au malaise de l'Occident, qui ne qualifie pas pour lui un lieu précis, mais, dans une géographie qu'il appellera plus tard *imaginale*, l'Occident devient la situation de l'individu qui a oublié son appartenance à Dieu, c'est-à-dire son origine spirituelle.

On a choisi aussi de ne pas présenter l'article dédié au mystique persan Sohrawardî, « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep »<sup>129</sup>, parce que ce travail s'écarte de la réflexion sur la théologie dialectique. En effet, en explicitant les thématiques de l'œuvre de Sohrawardî, Corbin n'utilise pas des catégories de Barth, même si on reconnaît l'insistance sur la notion d'individu en rapport avec son Autre, qui est l'Ange qui le constitue. Il s'agit d'un travail d'initiation au mystique, et il est, en même temps, l'expression d'une nouvelle direction de recherche et encore trop introductif.

---

<sup>127</sup> CORBIN, Henry [Trong-Ni] (1927).

<sup>128</sup> CORBIN, Henry (1937b).

<sup>129</sup> CORBIN, Henry (1932/1933).

## 4. La collaboration

### à *Le Semeur*

#### 4.1. *Un compte rendu : La Fédération allemande à Caub*

Un des premiers travaux d'Henry Corbin est un article paru dans *Le Semeur* intitulé « La Fédération allemande à Caub »<sup>130</sup>. Il s'agit du compte rendu sur le 40<sup>me</sup> Congrès Général de la *Christliche Studenten Vereinigung*, le partenaire allemand de la FFACE. C'est en 1931. Corbin a déjà traduit le *Was ist Metaphysik?*<sup>131</sup> de Martin Heidegger et lu le *Der Römerbrief* du théologien dialectique Karl Barth. Dans ce compte rendu, Henry Corbin développe une réflexion sur la signification de « chrétien » et d'« être chrétien ». À partir de la catastrophe dont le monde est victime, victime coupable, les étudiants chrétiens se rencontrent pour réfléchir sur les raisons de la crise qu'ils vivent. Il s'agit de l'engagement du chrétien dans la réalité de ce monde<sup>132</sup>. La question est la suivante: « Pour nous, *hic et nunc*, que signifie être chrétien? ». Corbin répond à cette interrogation grâce aux textes utilisés dans les conférences écoutées pendant la rencontre. Il s'agit des passages de l'Évangile de Jean, qui se réfèrent à une précise situation existentielle: le fait, pour l'homme, d'être dans l'angoisse et, en même temps, ils rappellent la nécessité, pour l'homme, d'être courageux, parce qu'il est le dépositaire d'une promesse: viendra le Consolateur « 'qui vous conduira en toute vérité' (Jean, XVI, 13) ». On commence à voir les questions qui intéressent le plus Corbin pendant ces années. Il y a, d'abord, la tentative de définir un état d'âme: l'angoisse qui caractérise les consciences contemporaines, angoisse qui, en ce moment là n'a pas d'explication. La seule certitude et la seule attitude admises sont la foi en la venue du Consolateur, envoyé pour apporter sur terre une vérité qui doit être criée au monde. Ici Corbin commence à penser à un rôle d'avant-garde, qui doit être incarné par une élite restreinte d'hommes engagés dans la divulgation au monde de cet ancien et nouveau message<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> CORBIN, Henry (1931).

<sup>131</sup> HEIDEGGER, Martin (1931), avec une introduction de Alexandre Koyré.

<sup>132</sup> « Les événements dont le cours dramatique s'était accentué le mois précédent, ne pouvaient manquer de propager leur gravité sur les méditations d'étudiants chrétiens, réunis spécialement pour mettre en commun l'expérience de leur christianisme, en tant qu'elle met en question leur existence même », CORBIN, Henry (1931), p. 38. On voudrait remarquer la correspondance, posée déjà ici, entre le christianisme et la mise en question de l'existence: le christianisme demande un mode de vivre qui met en crise toute existence fixée, parce qu'il met en question l'homme dans son intégralité.

<sup>133</sup> C'est Albert-Marie Schmidt qui confirme le comportement de l'équipe d'*Hic et Nunc*, nommant leur activité comme une « tache provisoire d'éveilleurs indignes », SCHMIDT, Albert-Marie (1956), p. 7.

C'est la même attitude qu'on a déjà rencontrée dans le « Manifeste » d'*Hic et Nunc*. Pour le Corbin qui écrit cet article, l'angoisse, pesant sur le monde, est la cause de l'incertitude des consciences, et cela se manifeste aussi à l'égard de la crise des organismes sociaux et politiques. Corbin a la connaissance d'une crise qui intéresse plusieurs domaines, mais il veut aller plus loin : il révèle et relève que cette angoisse appartient à l'homme en tant qu'homme et elle se concrétise comme incertitude, qui ne voit pas de possibles solutions dans les institutions mêmes, parce qu'elles sont aussi victimes de cette crise. Il a la conscience d'une instabilité, mais il n'en indique pas les raisons. Cependant, à partir de cette crise, il y a une solution possible, qui est présentée dans un passage: « Dans un drame que l'on représentait il y quelque temps à Berlin, un personnage demandait à son interlocuteur : 'Te sens-tu la force de vivre encore ? Non, - lui répondait-on -, mais je voudrais revivre'. Ainsi, dans cette nostalgie de rédemption, s'exprime comme le résidu des consciences lassées »<sup>134</sup>. Ce sont des consciences lassées, qui maintiennent pourtant encore un espoir, une confiance, fondés sur la possibilité de revivre en Dieu et par Lui. Le problème qui plus précisément intéresse est exprimé, souligne Corbin, par la conférence du professeur Günther Dehn, titrée *Dieu et les grandes agglomérations*. La question est la suivante : « Qu'en est-il de la relation entre la communauté chrétienne (*Gemeinde*) et la communauté humaine comme telle (*Gemeinschaft*) ? »<sup>135</sup>, question qui renvoie au rôle du chrétien dans le monde et au rapport entre les deux communautés reconnues. Il s'agit du sens fondamental du Moi et du Toi, du Toi qui deviendra le prochain, dans les articles suivants, le même Toi qui est à la base des relations interhumaines et interculturelles<sup>136</sup>. Le Toi en question c'est le Christ, que chaque chrétien doit chercher. Seule la quête du Christ peut qualifier « existentiellement » une existence. « Certes, le mot 'existentiel'<sup>137</sup> revient fréquemment dans nos entretiens (et le nom

---

<sup>134</sup> CORBIN, Henry (1931), p. 39.

<sup>135</sup> CORBIN, Henry (1931), p. 40. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page

<sup>136</sup> La question du Moi et du Toi deviendra la condition essentielle pour les toutes relations personnelles : le Toi seul peut être la base d'une pensée de la communauté.

<sup>137</sup> On se permet ici de renvoyer, pour une meilleure compréhension de ce mot, à l'introduction, signé par Pierre Maury (pp. 7-9), à sa traduction française de Barth *Das Wort Gottes und die Theologie*, c'est-à-dire *Parole de Dieu et Parole humaine*, Paris, Je sers 1933, 270 p. Il précise le signifié de ce terme: « *Existentiel* s'applique aux problèmes vitaux où notre existence temporelle et éternelle est engagée, de ceux dont Pascal parle en disant 'Il s'agit de nous même et de notre tout'; se dit, dans le même sens, de l'attitude que nous prenons en face de ces problèmes, c'est-à-dire une attitude d'*engagement*, de choix, de décision, par opposition à une attitude purement intellectuelle » (BARTH, Karl, 1933, p. 9). On voudrait aussi citer la définition d' 'existentiel' dans *Hic et Nunc* : « Mot emprunté au vocabulaire de Kierkegaard. Pour Kierkegaard, le Christianisme cesse d'être 'existence' à l'instant même où il cesse d'être obéissance (*Nachfolge*) pour devenir doctrine (*Lehre*). L'homme *existe* dans l'instant où la vérité le mettant en question, en accusation, il accepte cette accusation répond à cette question et *agit* sa vérité. Il ne faut pas confondre le concept d'existentialité que Heidegger et Jasper ont tiré de Kierkegaard, avec ce que la théologie dialectique, considérant l'œuvre du penseur danois dans la perspective luthérienne et paulinienne, nomme également 'existentiel' [...]. Pour Barth, l'homme n'a d'existentialité que

de Kierkegaard<sup>138</sup> ne pouvait pas être omis); si ce mot implique le mode même de notre existence présente et les relations qu'elle sous-entend, c'est avec fidélité au contenu éternel de l'Évangile, mais aussi 'existentiellement' que possible que nous devons chercher Christ ». Le mot 'existentiel' qualifie un mode d'être de l'existence: la recherche de Christ<sup>139</sup>. Il y a, à l'intérieur du monde, deux puissances qui combattent l'une contre l'autre, des « forces puissances » qui sont opposées à l'Évangile et à sa diffusion. Corbin, ici, se réfère à une vision dualiste, qui voit les forces du bien opposées aux forces du mal. Le mal existe et il enferme le monde. Tout chrétien fait partie de cet engagement et, en admettant que le mal existe, son devoir est d'unir ses forces et de combattre pour l'Évangile. Cette union n'est pas « un universalisme vague, précipité, amorphe ou dominateur »<sup>140</sup>. Il s'agit ici « de la rencontre, au fond intime de nous-mêmes, rencontre essentielle, de notre 'Je' et du 'Tu', de nos frères, où se trouve accompli le mystère de l'Amour-charité, qui saisit simultanément et Dieu et le prochain ». Corbin appelle à un œcuménisme chrétien, qui plus tard deviendra l'œcuménisme de l'angélologie, sous l'égide de la confiance en Dieu: « Il n'y a plus alors les souffrances de nos frères à côté des nôtres, souffrances individuelles ou nationales: il y a notre souffrance, une. C'est cela que nous sentions, et dont nous parlions ensemble ». Le monde chrétien se retrouve alors uni en face d'une unique souffrance, causée par les événements qui troublent cette époque-là. Dans le fait que Corbin refuse de parler explicitement de ces événements, on peut déjà lire son absolu désintéret pour les affaires de ce monde: la cause de la tragédie humaine est essentiellement spirituelle et elle a ses racines dans la perte de Dieu. L'homme doit reconnaître ceci et faire son choix : décider de s'engager pour Dieu ou pour les forces du mal<sup>141</sup>, qui persistent dans l'absence de Dieu. Même si Corbin ne clarifie pas ce qu'il conçoit comme 'forces puissances', ce qui peut nous aider, c'est un autre article, paru dans *Le Semeur*<sup>142</sup>, qui est dédié au rôle, au but et à la méthodologie de la Fédération Universelle des Associations Chrétiennes d'Étudiants (FUACE)<sup>143</sup>. Le pasteur Hans Lilje<sup>144</sup>, secrétaire

---

dans la foi, c'est-à-dire dans l'instant où Dieu lui adressant la Parole, il reçoit son existence, c'est-à-dire obéit », « Vocabulaire », dans *Hic et Nunc* 3/4, juillet 1933, pp. 111-115. Ici, pp. 114-115.

<sup>138</sup> Plus tard, Corbin dira que, à partir de cette intuition kierkegaardienne, se développeront la pensée de Heidegger et de Barth, malgré les différentes directions que leur pensée prendra (voir CORBIN, Henry, 1933/1934, pp. 270-271).

<sup>139</sup> Dans l'article qui paraîtra sur *Recherches Philosophiques*, sera question de la 'christianité' comme possible 'existentiel'. Il faut remarquer le passage d' 'existentiel' à 'existentiel'.

<sup>140</sup> CORBIN, Henry (1931), p. 41. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, renvoient à cette page.

<sup>141</sup> C'est la même vision qui donnera origine à la réflexion postérieure sur la chevalerie spirituelle.

<sup>142</sup> LILJE, Hans (1932).

<sup>143</sup> Pour l'histoire de la FUACE, voir DIETRICH, Suzanne de (1946).

<sup>144</sup> Corbin avait déjà rencontré ce pasteur, en occasion du 40<sup>me</sup> Congrès, objet du premier travail dans *Le Semeur*. Cf. CORBIN, Henry (1931), p. 41.

général de la Fédération Allemande chargé, en février 1932, de célébrer le jour de prière de la FUACE, souligne la nécessité de prendre conscience de la crise qui accompagne le chaos mondial, crise présentée comme « La révolte contre la royauté de Dieu »<sup>145</sup>. Elle se manifeste comme une crise économique, car malgré le développement des connaissances techniques et des moyens de production, il y a toujours chômage et misère dans le monde : la confiance faite à la technique et à ses ressources n'a pas résolu les problèmes concrets des hommes. Il y a aussi une crise politique, « désordre sinistre et diabolique »<sup>146</sup> et une crise religieuse, parce que le monde se détourne de plus en plus de Dieu et s'éloigne de Lui, en Le niant. Le pasteur continue avec une constatation importante, qui justifie l'engagement individuel : « Pour la première fois dans l'histoire du Christianisme, nous sommes les *témoins*<sup>147</sup> d'un mouvement organisé et mondial qui, consciemment ou inconsciemment, se dresse contre l'Évangile du Christ [...]. En face des tendances matérialistes et sécularisantes actuelles, que va devenir notre culture ? »<sup>148</sup>. Quel est le devoir du chrétien et quelle est la fonction de la FUACE ? Tous les membres de la communauté, unis, doivent prendre conscience qu'ils ont une partie de responsabilité dans la détresse et la faillite du monde. L'humanité a besoin de la Parole du Dieu Vivant, que le chrétien doit témoigner, et de la promesse de son retour, « parce que la cause véritable de la détresse du monde n'est pas d'ordre économique ou politique, mais spirituel : c'est le manque de foi »<sup>149</sup>. Nous avons isolé deux questions fondamentales : la nécessité, récurrente, d'une prise de conscience, et donc d'un réveil des consciences, et la désignation du caractère de la crise qui emprisonne le monde. Il s'agit d'une crise spirituelle, liée au manque de foi en Dieu : le monde est en proie au chaos parce qu'il a oublié son appartenance à Dieu<sup>150</sup>.

---

<sup>145</sup> LILJE, Hans (1932), p. 203.

<sup>146</sup> LILJE, Hans (1932), p. 204.

<sup>147</sup> La nécessité de témoigner sera rappelée aussi dans le *Manifeste de Hic et Nunc*, 1, novembre 1932, p. 2.

<sup>148</sup> LILJE, Hans (1932), p. 206.

<sup>149</sup> LILJE, Hans (1932), pp. 205-206.

<sup>150</sup> La question de la perte de Dieu et, donc, de la mort de l'homme, sera un thème développé par Henry Corbin non seulement pendant les années Trente, mais aussi pendant les années suivantes, quand il affrontera le monde irano-islamique.



## 4.2. Luther et Heidegger :

### *le croisement entre le Luthéranisme et l'analytique existentielle*

Le deuxième article d'Henry Corbin, « À propos de Luther », paraît dans *Le Semeur*, numéro du premier mars 1932<sup>151</sup>. Il s'agit d'un texte dédié à la théologie de Luther, texte qui commente l'article de Jean Baruzi, « Le commentaire de Luther à l'Épître aux Hébreux »<sup>152</sup>. Baruzi parle d'un certain 'humanisme' dans la pensée de Luther pendant la période où le théologien réfléchit sur cette lettre (Pâques 1517-Pâques 1518). Cet humanisme caractérise une humanité « rejetée, délaissée »<sup>153</sup>, une humanité abandonnée par Dieu parce qu'elle, la première, s'est éloignée de lui. Ici, pour la première fois, Corbin introduit le nom du philosophe allemand Martin Heidegger, dont il avait traduit le *Was ist Metaphysik ?* Il s'agit d'une traduction importante, car elle clarifie les raisons de l'intérêt pour la phénoménologie allemande dans le contexte de la réception française de la théologie dialectique de Karl Barth. On comprend pourquoi cette philosophie peut passionner Corbin au-delà de l'intérêt qu'avait pour l'Allemagne philosophique A. Koyré, qui en a signé l'introduction. On voudrait s'arrêter brièvement sur ce texte. Il représente la première tentative de traduction française d'un texte du philosophe allemand Martin Heidegger. La deuxième a paru dans le premier tome de *Recherches Philosophiques*<sup>154</sup>, revue née d'après l'initiative de Alexandre Koyré, Henri-Charles Puech et A. Spaier en 1931. On peut déduire que la traduction de Corbin s'encadre dans l'intérêt suscité, dans les milieux philosophiques français<sup>155</sup>, par la nouvelle phénoménologie de Heidegger. Il suffit rappeler le texte de George Gurvitch, professeur à l'Université de Prague, qui tint un cours à la Sorbonne de 1928 jusqu'à 1930, intitulé *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*<sup>156</sup>. Après un excursus sur la philosophie de Husserl, Scheler, Lask et Hartmann, il conclut avec une partie dédiée à Heidegger, intitulée, significativement, 'La nouvelle orientation donnée à la philosophie phénoménologique par

---

<sup>151</sup> CORBIN, Henry (1932a).

<sup>152</sup> BARUZI, Jean (1931).

<sup>153</sup> BARUZI, Jean (1931), p. 484.

<sup>154</sup> HEIDEGGER, Martin (1931/1932). Comme Henry Corbin, même Bessey, à la fin de son travail, déclarera son impuissance et ses difficultés par rapport à la complexité du langage et des concepts de la philosophie de Heidegger. Pour une bibliographie des traductions françaises de Heidegger, voir JANICAUD, Dominique (2001), p. 544 et ss.

<sup>155</sup> Pour une définition du rôle de Koyré dans le panorama philosophique français, voir la première partie de ce travail.

<sup>156</sup> GURVITCH, Georges (1930).

Martin Heidegger: l'analytique descriptive de l'existence'<sup>157</sup>, partie centrée sur *Sein und Zeit* (1927) et sur *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).

*Was ist Metaphysik* est le premier essai de traduction d'un texte de Heidegger. Pour signifier la difficulté de cette tâche, Corbin signe son travail comme *Henry Corbin-Petithenry*, et, plus tard, il souhaitera que cette traduction ne soit pas incluse dans sa bibliographie<sup>158</sup>. Koyré, dans l'introduction à cette traduction, est explicite. Le rôle de Heidegger et de sa 'philosophie de l'existence' est bien clair: « la 'philosophie de l'existence' ne déterminerait pas seulement une étape nouvelle du développement de la philosophie occidentale, mais formerait le point de départ d'un cycle entièrement nouveau »<sup>159</sup>. Quelle est l'importance de Heidegger? « [...] il a osé, dans cette époque d'après-guerre, ramener la philosophie du ciel sur la terre, nous parler de nous-mêmes; nous parler- en philosophie - des choses très 'banales' et très 'simples': de l'existence et de la mort; de l'être et du néant; parce qu'il a su re-poser à nouveau, avec une fraîcheur et une force incomparables, le double problème éternel de toute philosophie véritable, le problème du moi et le problème de l'être: que suis-je? et que veut dire: être? »<sup>160</sup>. Toute la vie est une tentative de répondre à la question: que suis-je? et la solution est dans l'homme, mais il craint de la trouver. Cette réponse est révélation de l'être, de l'être que l'homme est, c'est-à-dire elle est vérité. L'homme a peur de cette réponse et il fait semblant de l'oublier en se plongeant dans le monde du 'On'<sup>161</sup>. Pourquoi a l'homme peur de se retrouver, de connaître ce qu'il est véritablement? Parce qu'il est placé devant sa finitude essentielle, qui lui provoque souci et angoisse. « Car la conscience de la finitude essentielle de notre être -telle qu'elle se manifeste dans l'angoisse- place l'être en face du néant ». Pour être placé face à lui-même, l'homme doit se détourner du monde du On, « il faut le placer devant ce néant où il baigne afin que, dans une décision suprême qui le dévoile et le découvre à lui-même, il s'accepte en acceptant le néant et la mort et dans cette 'vie à la mort', en face d'elle, s'achève et s'accomplisse, parvenant ainsi à l'existence 'dans la vérité' ».

---

<sup>157</sup> GURVITCH, Georges (1930), pp. 207-234.

<sup>158</sup> Voir *Henry Corbin. Cahier de L'Herne* 39 (sous la direction de Christian Jambet), Paris, L'Herne 1981, p. 345.

<sup>159</sup> HEIDEGGER, Martin (1931), p. 5 de l'introduction de Koyré (pp. 5-8). L'Heidegger connu en France est celui de *Être et temps* (*Sein und Zeit*, 1927), de *L'essence du fondement* (*Von Wesen der Grundes*, 1929), de *Kant et le problème de la métaphysique* (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929) et celui de *Qu'est-ce que le métaphysique?* (*Was ist Metaphysik?*, 1929).

<sup>160</sup> HEIDEGGER, Martin (1931), p. 6.

<sup>161</sup> Koyré est conscient des racines luthériennes de la philosophie de Heidegger. En fait il dit: « Formes avant tout sociales, impersonnelles ('on dit', 'on fait'), pour lesquelles cet individualiste farouche qu'est Heidegger est animé d'une haine comparable à celle de Luther pour *Herr Omnes* », HEIDEGGER, Martin (1931), p. 7. Les citations qui suivent, sauf indication, renvoient à cette page.

L'œuvre de Heidegger « est une formidable entreprise de démolition »<sup>162</sup>, démolition de l'homme et de ses lieux communs. Avec ses analyses, il montre le On, il détruit les mensonges et les fausses valeurs qui éloignent l'homme de lui-même. À la fin, « l'homme reste tout seul, dans la grandeur tragique de son existence solitaire: 'en vérité' et 'à la mort' ». La philosophie de Heidegger est vue comme une philosophie existentielle, appelée à répondre aux questions que l'homme se pose concrètement. Elle est une philosophie retournée sur la terre, qui renonce aux abstractions de la philosophie qui lui est contemporaine.

Si maintenant on retourne à Corbin, dans l'être-pour-la-mort de Heidegger, il voit une trace de l'humanité délaissée et abandonnée que Luther retrouve dans l'Épître aux Hébreux<sup>163</sup>. Pourtant, il ajoute, en Luther on rencontre le paradoxe chrétien : l'homme évangélique, éveillé à la conscience de lui-même comme intégralement pécheur, et donc condamné à cohabiter avec la conscience de son péché, a la possibilité de retrouver le Christ, et avec lui la voie vers la vérité. Christ est l'« 'Etre qui s'adresse à nous'(p. 479 de l'article de Baruzi) ». Seulement à partir de l'état d'abandon de l'humanité, Christ s'adresse et peut s'adresser à elle. Il faut que l'homme se reconnaisse comme intégralement sous le jugement de Dieu, qu'il redécouvre sa condition d'humble et d'humiliée, pour que Dieu, dans la personne de son Fils, puisse s'adresser encore à lui. Ici, pour comprendre ce que Henry Corbin cache derrière la notion d'humilité, il faut se remettre au « Vocabulaire » de *Hic et Nunc*<sup>164</sup> : « 'Humilitas ab humo dicitur', remarquaient les grammairiens d'autrefois. Sens de la terre, de la situation de l'homme, soumis à la terre et dépendant de Dieu. Par suite : racines de la vie et de la religion chrétiennes. *Hic et Nunc* voudrait être une école d'humilité »<sup>165</sup>. Être humble signifie se retrouver comme appartenant à la terre et en même temps dépendant de Dieu. L'homme habite l'espace entre ciel et terre. Il est sur la terre, mais il appartient aussi à Dieu et à sa Parole, qui est promesse. L'homme est sur la terre dans la dimension de l'attente, donc toujours dans une situation d'ouverture et de possibilité, mais seulement s'il est capable de se percevoir comme asservi à Dieu. Dans cet article nous trouvons le thème du péché qui distingue et particularise la nature humaine. L'homme évangélique est celui qui reconnaît sa situation et apprend à vivre avec elle et en elle, tragiquement. De cette façon il est toujours dans une situation paradoxale. Même ici, pour expliquer ce que Corbin veut ainsi dire avec les

---

<sup>162</sup> HEIDEGGER, Martin (1931), p. 8.

<sup>163</sup> Voir CORBIN, Henry (1932a), p. 289 qui parle à propos de BARUZI, Jean (1931), pp. 479-486.

<sup>164</sup> « Vocabulaire », dans *Hic et Nunc*, 2, mars 1933, pp. 61-64. On se permet ici de se refaire au *Vocabulaire* parce que l'idée de donner naissance à *Hic et Nunc* remonte au 1931.

<sup>165</sup> « Vocabulaire », dans *Hic et Nunc*, 2, mars 1933, p. 61.

mots 'paradoxe' et 'paradoxal' il faut se refaire au « Vocabulaire » de *Hic et Nunc*<sup>166</sup> : « Suivant l'usage courant : opinion contradictoire, brillante et fausse. Suivant l'usage de la théologie dialectique, opinion contradictoire, mais vraie, parce que la logique divine n'est pas logique. Quand l'homme parle de Dieu, il reste un homme, c'est-à-dire un pécheur jusque dans l'origine de son discours. La Parole brise notre logique, et c'est au point de rupture, de scandale pour la raison, de contradiction absolue que pourra nous saisir une réalité 'indiquée' par la contradiction, mais au-delà d'elle-même. Le paradoxe inévitable consiste donc en ce que parlant de Dieu le théologien pécheur ne peut affirmer sans nier et que dans la condamnation radicale du monde par la Révélation est enfermée la promesse du salut : le théologien croyant ne peut nier sans affirmer »<sup>167</sup>. Le théologien, mais aussi chaque homme pécheur, doit vivre dans la contradiction, en gardant la contradiction, qui ne peut être pacifiée ou dépassée.

#### **4.3. Les premières pages sur Kierkegaard : une approche existentielle**

La dernière collaboration de Corbin à *Le Semeur* est un article consacré à Kierkegaard<sup>168</sup>. « Témoignage à Kierkegaard »<sup>169</sup> se veut être un petit commentaire du *Traité du désespoir (La maladie mortelle)*<sup>170</sup>. Au début de son travail, Corbin mentionne un passage de page 52 du texte de Kierkegaard, « Oser en fond être soi-même, oser réaliser un individu, non tel ou tel, mais celui-ci, isolé devant Dieu, seul dans l'immensité de son effort et de sa responsabilité : c'est là l'héroïsme chrétien ». Dans ce passage sont explicitées les raisons de l'intérêt de Corbin pour Kierkegaard : s'engager dans la reconquête du propre moi. Mais devenir soi-même en tant qu'individu, n'est possible que si l'on est en rapport avec Dieu.

---

<sup>166</sup> « Vocabulaire », dans *Hic et Nunc*, 3/4, juillet 1933, pp. 111-115. Ici, p. 111.

<sup>167</sup> Ici, p. 111.

<sup>168</sup> Corbin conclut l'article dédié à Luther en rappelant le renouveau d'intérêt pour le penseur danois qui, depuis la découverte allemande, commence à être connu aussi en France: « Pourtant la fortune de Kierkegaard a déjà été prodigieuse en Allemagne, où l'on trouve son inspiration au centre d'une philosophie retentissante, celle de Martin Heidegger. Le cas de sa révolte contre Hegel est justement la manifestation significative qui devait être mise en lumière ; sa passion de l'existential, le mouvement essentiellement dialectique qui impose le choix à tout son être, sa volonté de maintenir le paradoxe chrétien contre tout compromis, toute médiation, tout optimisme, font vraiment de lui l'être grand d'une grandeur mythique, démesurée, dont la vocation ne sera point d'édifier un système de l'Être, résultat d'un savoir, mais une expérience, une expérience douloureuse, où l'âme sort de soi et consent à se perdre », CORBIN, Henry (1932a), p. 292. Il faut noter, ici, que la philosophie de Heidegger est rapprochée de la philosophie de Kierkegaard sur la question de l'interprétation du mot 'existential'.

<sup>169</sup> CORBIN, Henry (1932c).

<sup>170</sup> Ce texte de Kierkegaard, qui est aussi l'occasion pour un commentaire de Roger Jézéquel, est traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Paris, Gallimard 1932, 255 p.

Pour se réaliser comme un individu, il faut oser le face à face avec le Dieu personnel, sans aucune médiation. Mais cet héroïsme est le résultat d'un engagement et d'une responsabilité : la décision d'être chrétien, décision radicale parce qu'elle entraîne toute la vie et l'homme entier. Dans cette explication de la notion de l'individu, Corbin voit, restitué dans sa valeur, le concept d'inquiétude. Il y a, derrière, un travail de redéfinition des mots qui semblent avoir perdu leur sens, c'est-à-dire leur rapport significatif avec la vie humaine<sup>171</sup>. Ici, il s'agit de l'inquiétude. En effet Corbin attaque, brièvement, la génération, sa génération, qui aime se définir « génération de l'inquiétude »<sup>172</sup> : « [...] toute connaissance chrétienne ne peut être que *in-quiétude*, c'est-à-dire sérieux par excellence et non point curiosité »<sup>173</sup>. Cette connaissance est du sérieux parce qu'elle regarde l'individu devant son éternité, l'individu singulier comme pécheur. Et ainsi il continue : « Tout ce qui est autrement cherché révèle par cet *autrement* la 'maladie mortelle', le désespoir ». Le désespoir est la maladie mortelle. Il conduit à la mort, mais ici il ne s'agit pas de la mort physique, que craint l'homme naturel. Pour le chrétien, qui n'est pas simplement l'homme naturel, la mort n'est pas la « maladie mortelle » : « La mort exprime l'abîme de la misère spirituelle, mais aussi la guérison, puisqu'il faut mourir au monde »<sup>174</sup>. Il s'agit ici de la mort spirituelle, la mort qui est la manifestation du mourir à soi-même pour que naisse l'homme nouveau. Il y a une dualité de sens dans la mort : elle exprime la détresse humaine, mais, en la manifestant, elle est aussi motif du salut de l'homme. Il faut mourir au monde pour retrouver le monde et soi-même. En éclaircissant la notion du moi, de l'individu devant Dieu, Corbin approche de plus en plus individu et mort : « Du rapport de l'homme à lui-même, rapport posé par Dieu et principe de la responsabilité, naissent ou bien la volonté désespérée d'arriver à ce soi-même ou, au contraire, la volonté de fuir ce soi-même. Et c'est là qu'est la maladie à la mort, non point dans un mal physique dont on dit qu'il est une maladie mortelle, car alors la mort y met un terme ». Dans ce passage, c'est Dieu qui pose le rapport de l'homme à lui-même et ainsi seulement naît la responsabilité humaine envers Dieu. La maladie à la mort est, « justement, 'le manque du dernier espoir, le manque de la mort...' »<sup>175</sup>. Corbin évoque des lignes du chapitre III<sup>e</sup> du livre premier du *Traité du désespoir*, titré « Le désespoir est la maladie mortelle ». Le désespoir n'est pas envers la mort, mais envers le manque de la mort, « 'Quand

---

<sup>171</sup> Cette exigence voit aussi sa manifestation dans la rédaction du « Vocabulaire » chez chacun des numéros de *Hic et Nunc*.

<sup>172</sup> CORBIN, Henry (1932c), p. 77.

<sup>173</sup> CORBIN, Henry (1932c), pp. 77-78.

<sup>174</sup> CORBIN, Henry (1932c), p. 78. On note, tout brièvement, l'insistance sur la nécessité de mourir au monde.

<sup>175</sup> KIERKEGAARD, Søren (1932), p. 71.

le danger grandit tant que la mort devient l'espoir, le désespoir c'est la désespérance de ne pouvoir même pas mourir...éternellement mourir, mourir sans pourtant mourir, mourir la mort, car mourir veut dite que tout est fini, mais mourir la mort signifie vivre sa mort ; et la vivre un seul instant, c'est la vivre éternellement' <sup>176</sup> »<sup>177</sup>. Le moi, face au péril, désire désespérément mourir, mais il ne meurt pas et il est encore plus désespéré par cette impuissance.

Le moi doit savoir qu'il faut qu'il découvre son appartenance à l'éternité, qui est à l'origine de son désespoir. La philosophie, ici, révèle son impuissance. « Car où est donc l'homme réel dans la spéculation pure ? Comment s'opère le passage des Idées pures à l'individu existant ? La spéculation peut se prolonger indéfiniment, mais le Christianisme interrompt brutalement « le fil par le paradoxe. Il y a ici *cet homme* ; il n'y a plus d'identité entre la pensée et l'être, il faut plutôt dire 'Croire, c'est être' ». Il y a ici, tacitement, une critique du *Cogito ergo sum* cartésien, c'est-à-dire de l'autonomie et de l'autodétermination du moi qui se veut indépendant de l'Autre. Le Christianisme pose la réalité de l'individu seulement en face de Dieu, réalité qui « 'scandalise une cervelle philosophique ou scolastique' (cf. 173)<sup>178</sup> ». Le Christianisme affirme la nécessité de la transcendance et de la conscience individuelle en face de cette transcendance, voire en face de Dieu. « Pour Kierkegaard 'le moi augmente avec l'idée de Dieu, et, réciproquement, l'idée de Dieu augmente avec le moi. Ce n'est que la conscience d'être devant Dieu qui, de notre moi, concret, individuel, fait un moi infini ; et c'est ce moi infini qui pèche alors devant Dieu' (p. 168) »<sup>179</sup>. Corbin évoque le chapitre premier, « Les gradations de la conscience du moi (La qualification : devant Dieu) » du livre IV<sup>e</sup> de la deuxième partie du Traité, intitulée « Le désespoir est le péché ». La réalité du moi est seulement dans ce rapport. Le moi devient réel uniquement s'il est capable de reconnaître la relation, qui le porte, seul, devant Dieu. Pour cette raison il ne faut pas dire « Penser, c'est être »<sup>180</sup>, mais « Croire, c'est être », parce que seule la foi remet l'homme en face de son Auteur. Le moi est, de cette manière, toujours déplacé par rapport à soi-même, constamment en crise, continûment sous le jugement de Dieu. Le moi, placé devant Lui, pèche quand il refuse Dieu, « Car le péché est là, il gît dans cette

---

<sup>176</sup> KIERKEGAARD, Søren (1932), p. 71.

<sup>177</sup> CORBIN, Henry (1932c), p. 78

<sup>178</sup> Les citations de ces pages du Traité sont faites par Corbin. Là, suit une précision : même Nietzsche « affirme la catégorie de l'individu et lutte pour l'homme seul, mais toujours dans la sphère du vital, [...] à jamais impossible au point unique de la transcendance », CORBIN, Henry (1932c), p. 79.

<sup>179</sup> CORBIN, Henry (1932c), pp. 79-80.

<sup>180</sup> CORBIN, Henry (1932c), p. 79. Les renvois sont toujours à cette page, sauf indication.

dialectique du désespoir : refuser, devant Dieu, d'être soi-même ou vouloir l'être. Voilà pourquoi le contraire du péché ne saurait être un acte, une série d'actes, mais la foi »<sup>181</sup>. Et la foi, notion que, étrangement, Corbin n'éclaire pas, « [...] consiste en ce que le moi, étant lui-même et voulant l'être, devient transparent et se fonde en Dieu »<sup>182</sup>. Pécher, refuser Dieu, signifie se refuser soi-même. Devant Dieu, le moi devient un moi infini : « [...] pour le moi infini de l'homme chrétien<sup>183</sup> il y a seulement un acte unique, avant et après lequel aucun autre ne compte : retourner en arrière, se perdre, ce que saint Paul appelle la 'conversion' ». Le moi, en retournant vers soi-même, rencontre Dieu, qui est l'Autre qui rend possible ce retour, cette « conversion ». L'homme est libre uniquement dans la foi. Il doit librement accepter l'Autre, parce que sa liberté est, paradoxalement, seulement dans l'acte de soumission à Dieu<sup>184</sup>.

Le mouvement de Corbin est toujours le même : refus des abstractions philosophiques et désir d'un nouvel engagement de la philosophie même, qui appelle à la crise de ses finalités. La philosophie a trahi l'homme. Pour cette raison, il faut recommencer avec des maîtres comme Kierkegaard, qui révèlent une double absence : celle de l'individu et celle de sa dimension spirituelle. La modernité est une époque qui a méconnu la grandeur de la spiritualité. Le penseur danois est un exemple de l'abîme qui sépare le catholicisme<sup>185</sup> de la Réforme. Le catholicisme n'admet pas la « solitude de l'homme », parce qu'il reste prisonnier de la Tradition : la grandeur chrétienne est mesurée selon la façon commune d'entendre l'existence historique<sup>186</sup>. Il est donc impossible, pour lui, d'arriver à saisir l'homme, parce qu'il voit l'homme comme simplement appartenant à une Histoire qui se déroule, qui se développe et qui n'a aucun rapport avec la transcendance. La question centrale demeure toujours dans le rapport entre individu et temps, individu et histoire. La Réforme « reste l'acte unique qui pose chaque être humain réel et seul devant Dieu ». Devant Dieu, l'homme est arraché à l'Histoire et reporté à son historicité originelle, qui révèle la dépendance d'un temps autre, qui est celui de Dieu, l'éternité. Le catholicisme a méconnu ce temps et pour cette

---

<sup>181</sup> CORBIN, Henry (1932c), p. 80.

<sup>182</sup> KIERKEGAARD, Søren (1932), p. 119.

<sup>183</sup> Et non pour le moi de l'homme naturel.

<sup>184</sup> Cf. avec l' « obéissance révolutionnaire » dont les membres de *Hic et Nunc* parlent dans le « Manifeste », dans *Hic et Nunc* 1, nov. 1932, p. 3.

<sup>185</sup> Pour décrire l'attitude des catholiques, Corbin utilise les mots associés à la figure du poète à orientation religieuse, qui a « une nostalgie brûlante de la religion » mais il ne veut pas reconnaître l'exigence de Dieu : « 'qu'il lâche ce tourment, qu'il s'humilie dessous à l'instar du croyant, et qu'il l'accepte comme une part de mon moi' », CORBIN, Henry (1932c), p. 81. Les citations qui suivent appartiennent à cette page. La citation de Kierkegaard appartient à page 163 du *Traité*.

<sup>186</sup> Cf. CORBIN, Henry (1933b).

raison il est incapable de concevoir l'homme devant Dieu. Kierkegaard manifeste l'urgence de cette solitude : « Il fallait que cela fût rappelé. Sans doute, en notre siècle, plus d'une voix s'élèvera pour en rendre témoignage à Søren Kierkegaard »

## **5. *Hic et Nunc* : la tentative d'un engagement**

### **5.1. *Philosophes*, ou la définition d'un nouveau rôle pour la philosophie**

Avec l'article « Philosophes », paru dans *Hic et Nunc* 1<sup>187</sup>, débute le travail le plus engagé et intéressant d'un Henry Corbin qui élabore la théologie dialectique de Barth. Cette recherche se conclut avec l'article plus philosophiquement pertinent, intitulé « La théologie dialectique et l'histoire »<sup>188</sup>. On a déjà vu, dans la première partie de cette recherche, les raisons de la naissance de cette petite et éphémère revue, qui est la plus significative, radicale, expression du barthisme française. Pourtant il s'agit d'un Corbin répétitif, qui retourne plusieurs fois sur les mêmes questions, peut-être un Corbin ravi par son passage, dont les raisons demeurent méconnues, au Protestantisme<sup>189</sup>. Corbin débute avec une question : « Que signifie pour nous philosopher? »<sup>190</sup>. Le 'nous', ici, identifie les protestants, c'est-à-dire, Corbin se demande ce que signifie pour les protestants, à cette époque-là, faire de la philosophie sans tomber dans les faux dualismes de philosophie-théologie, science-révélation, foi-raison. Il s'agit des antinomies qui reposent toutes sur « le 'Je' comme porteur privilégié de catégories et comme centre du monde ; elles supposent le problème d'une réalité en face d'un concept dont la synthèse engendrerait vérité ou non-vérité; et dans cette confiance accordée à la raison, à la *ratio recta* (terme du Concile du Vatican), se manifeste également la volonté de dominer les choses et les êtres hors de leur présence effective *hic et nunc*, c'est-à-dire de les tenir à sa disposition, non plus d'écouter chaque fois les exigences d'une présence, mais de posséder les objets, à la disposition de la connaissance[...] »<sup>191</sup>. On retrouve ici les

---

<sup>187</sup> CORBIN, Henry (1932b).

<sup>188</sup> CORBIN, Henry (1933/1934).

<sup>189</sup> Nous ne considérons pas comme satisfaisante la solution donnée par Reymond (1985, p. 67) dans son ouvrage dédié à Barth en France: sa conversion ne peut pas être liée seulement à la rencontre avec Barth. En revanche, elle peut expliquer son intérêt pour l'expérience de Hamann.

<sup>190</sup> CORBIN, Henry (1932b), p. 19.

<sup>191</sup> CORBIN, Henry (1932b), p. 20. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.



critiques d'une philosophie qui ne répond plus aux besoins réels des hommes, qui n'écoute plus, on voudrait souligner ce point, « les exigences d'une présence ». Il s'agit d'une philosophie fondée sur la primauté du Moi abstrait, identifié avec la raison, qui a comme corrélaté « un substrat permanent : la Nature, elle-même pénétrée des lois et de cette *raison* ». Les lois, que la raison accorde à la Nature, donnent lieu à une « connaissance 'naturelle' » et, par conséquent, à une « théologie naturelle », qui prétend saisir Dieu par les lois de la raison. Est-il possible que cette raison, qui se soutient sur la loi, puisse comprendre et concevoir *cet homme* ? Et, en effet, Corbin continue en disant : « Ce qui pour nous doit entrer ici en question, ce n'est ni l'esprit humain ni le développement d'une conscience<sup>192</sup>, mais l'existence de *cet homme* : un problème chaque fois nouveau et précis et non point un concept élaboré dans lequel on sait d'avance ce qu'il y a parce qu'on y a mis tout ce que l'on voulait et tout ce que l'on pouvait »<sup>193</sup>. Corbin condamne toutes les conceptions abstraites de l'homme et refuse de parler de l'Homme en général, comme idée où tout homme peut se reconnaître ou être reconnu, comme il refuse la possibilité d'un discours sur Dieu. Il s'agit ainsi pour la philosophie, de la nécessité d'un retour au concret, d'une philosophie qui doit redescendre sur la terre et s'engager avec et pour tout homme, individuellement. La question deviendra alors « Que signifie *être-là* ? »<sup>194</sup>. L'homme, *cet homme*, devient l'être-là et réfléchir sur l'être-là signifie réfléchir sur l'existence, sans que l'existence même devienne objet d'un discours. « Par existence, nous ne pouvons essentiellement entendre que décision concrète, décision devant un possible parmi tous les possibles, qui dans cette décision vérifie pour nous sa réalité et sa réalisation [...] ». L'existence est acte et elle est toujours en acte dans son actualité, « [...] elle a lieu chaque fois dans l'instant *hic et nunc* [...] ». L'existence est un acte de décision, où elle se réalise, décision qui doit être chaque fois, *hic et nunc*, renouvelée. Mais décision à l'égard de quoi ? « La situation de l'existence comme décision est de subir une question, de se trouver interrogée, d'être confronté ». En face du monisme et du solipsisme du Moi, l'être-là, l'homme, qui saisit son existence comme décision, est chaque fois attentif en attendant une interrogation qui vient dehors de lui. C'est la situation d'ouverture qui caractérise l'existence et qui empêche l'homme de se renfermer sur lui-même, dans une attitude de prétendues auto-fondation et autonomie. En définitive, les possibles sont foi ou non-foi, c'est-à-dire décision de répondre affirmativement ou négativement à la question qui, de l'au-delà, lui est adressée. De cette même décision dépend le mode d'exister

---

<sup>192</sup> On observe ici la critique à la philosophie hégélienne qui lui vient de Kierkegaard et de Barth.

<sup>193</sup> CORBIN, Henry (1932b), pp. 20-21.

de l'être-là. « Si l'existence ne peut être que dialectique, c'est en vertu non pas d'une génération de concepts, mais de cette situation même, à laquelle il faut toujours revenir, où dans la détresse et la solitude peut seule être entendue l'interrogation : *Sentinelle, que dis-tu de la Nuit ?* (Esaïe, XXI, 11) ». Existence dialectique, c'est-à-dire existence en dialogue. C'est seulement si l'homme entend cette interrogation qui s'adresse à lui, qu'il peut saisir l'existence, son existence, pas comme un objet, mais comme décision qui s'actualise chaque fois. Mais pour l'entendre, il faut qu'il soit dans la détresse et la solitude, comme abandonné et humilié, parce que seulement à cette condition l'interrogation s'adresse à lui, « à l'être humain qui *est là* et qui ne peut être-là que comme un *veilleur* ». Il s'agit de l'éveillé à soi-même qui veille toujours, dès le moment qu'il admet la finitude de son existence pécheresse, toujours dépendant de Dieu. Pour cette raison il doit constamment attendre que Dieu s'adresse à lui. Un homme qui veille est un homme qui attend, dans une vigilance continue qui cache le sentiment d'un *pas accompli* qui doit s'achever, qui ne dépend pas de l'homme même, mais qui nécessite, paradoxalement, sa présence comme veilleur. Dans ce passage on perçoit un écho des lignes de l'article dédié à Luther paru, comme on a vu précédemment dans *Le Semeur*<sup>195</sup>. Cependant ici Corbin va nous préciser la conduite de l'homme évangélique. Le veilleur est l'homme évangélique qui ne peut pas choisir naïvement entre philosophie et théologie, qui ne peut pas accepter ces dualismes. Ce n'est pas là le choix qui l'intéresse, mais « il s'agit chaque fois d'une décision envers une possibilité même d'exister, et cela implique qu'à ce *chaque fois* ne peuvent être utilisées les descriptions d'une situation déjà donnée par d'autres »<sup>196</sup>. L'homme évangélique « doit risquer chaque fois sa décision » et celle-ci met en jeu, chaque fois, une manière d'exister, une façon d'agir et de se comporter. Il doit décider, pour que « son existence ne s'évanouisse pas dans le vide du pur possible, de la pure hypothèse », mais avec cette décision, qui est délimitation, fixation et définition de ses limites, « l'autre », en tant que possible refusé, le met en question. Et parce qu'aucune synthèse n'est possible, parce que chaque geste venu de lui porte en soi la trahison de l'autre, il s'éprouve comme celui 'sur qui demeure la colère de Dieu' ». L'homme évangélique sait qu'il doit choisir, mais ce choix est chaque fois un possible refus de l'autre, de Dieu, et, pour cette raison, il est toujours sous le jugement divin. Mais il y a un passage que l'on doit remarquer: chaque geste qui vient de l'homme porte en soi la trahison de l'autre. Quoi qu'il accomplisse,

---

<sup>194</sup> CORBIN, Henry (1932b), p. 21. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.

<sup>195</sup> Corbin parle de l'homme évangélique aussi dans le premier travail paru sur *Le Semeur*. Voir CORBIN, Henry (1931), pp. 40-41.

<sup>196</sup> CORBIN, Henry (1932b), p. 22. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.

l'homme reste constamment un pécheur et il trahit l'autre. Cependant Corbin anticipe des thèmes qu'on trouvera dans « La théologie dialectique et l'histoire »<sup>197</sup> : seulement le savoir soi-même en rapport avec l'Autre ouvre à un rapport réel avec l'autre, qui devient le prochain, l'homme évangélique rencontre le prochain. De ces affirmations nous voudrions partir, pour une recherche successive sur une possible 'pensée de la communauté' en Corbin. Une possibilité regarde donc l'homme évangélique, la promesse du salut qui est portée par la Parole attendue. C'est cette promesse qui détruit le Moi, « donnée primaire et primitive, à partir duquel [du Moi] il pourrait saisir tout le reste du monde, et, comme d'un tribunal, établir une théorie de la connaissance avec ses conséquences critiques et éthiques. *Cogito ergo sum* ». Sur le passage suivant repose toute l'élaboration d'une pensée de la communauté: « Il n'existe du 'Moi' qu'en relation avec le 'Toi' et c'est dans ce dialogue qu'est la dialectique. *Je* ne peux devenir réel<sup>198</sup> que par *Toi*, *tu* es mon monde par lequel j'existe, mais jamais aucune autorité abstraite ne pourrait me produire à cette rencontre actuelle, *hic et nunc* ». 'Je ne peux devenir réel que par Toi' : l'existence, mon existence, prend réalité uniquement par la décision qui renvoie à l'interrogation adressée par le Toi. Le Moi ne peut pas exister comme entité fondée en soi-même, indépendant et autonome (*Cogito ergo sum*), mais il existe seulement en dialogue avec le Toi. Mais, il faut le noter, il ne s'agit pas d'un dialogue *inter pares*. C'est exclusivement le Toi qui interroge, le Moi subit une question et doit simplement répondre. C'est la conscience, qui ne vient pas de lui, de la possibilité d'entendre la question qui permet au Moi, dans sa solitude et sa détresse, de comprendre qu'il n'a pas une existence absolue, c'est-à-dire déliée de, parce qu'uniquement en cette situation il peut écouter la voix du Toi. Mais qui est précisément le Toi ? « Le *Toi* n'est pas un objet, il est le fondement de mon existence, il est l'Esprit, et c'est dans cette relation qu'est l'Esprit, car l'Esprit n'est pas un *on* anonyme, mais un *Toi*, qui heurte, qu'exige [...] : l'Esprit ne peut que se révéler et moi écouter. *Cogitor ergo sum* (Karl Barth<sup>199</sup>). Ainsi seulement est dépassée la solitude, la solitude catégoriale du moi perdu dans le monde ». Au *Cogito ergo sum* d'un Moi capable de se donner loi à soi-même, Corbin oppose le *Cogitor ergo sum*, le Moi pensé par le Toi, un Toi qui, seul, donne réalité au Moi et le déracine de son isolement. Le Moi a la conscience que le Toi est le fondement de son existence quand l'Esprit se révèle, c'est-à-dire se déclare à lui immédiatement, sans médiation aucune. Si philosophe signifie s'interroger

---

<sup>197</sup> Voir la dernière partie de ce travail.

<sup>198</sup> Par la décision, parce qu'exclusivement par la décision l'existence devient réelle.

<sup>199</sup> Mais l'expression est de Franz von Baader.

sur l'être-là, sur l'existence, alors « toute philosophie peut provoquer la transcendance »<sup>200</sup>. De cette manière, on dépasse l'antinomie du départ: le devoir de la philosophie est de rappeler à l'homme son origine transcendante.

La capacité qu'a Corbin d'ouvrir de nouvelles problématiques alors qu'il semble conclure les discours se manifeste aussi dans cet article. Les dernières lignes introduisent des concepts qui sont fondamentaux pour comprendre le développement suivant. Décider signifie devenir responsable, s'engager, même si Corbin n'utilise pas, ici, cette dernière expression. « c'est dans cette responsabilité qu'il y a mouvement dans l'existence et c'est par elle<sup>201</sup> qu'elle [l'existence] devient 'histoire', car il n'y a d'histoire qui domine la mort que posée dedans l'existence ». Histoire et mort sont ici rapprochées. L'existence sera condamnée à mort si elle ne se fait pas histoire. Mais, on le verra, même si elle devient histoire, elle sera face à face avec la mort, mort qui cache actuellement une tonalité spirituelle, comme nous avons déjà vu dans l'article sur Kierkegaard<sup>202</sup>. Pour la première fois Corbin pose le problème de l'histoire en connexion avec l'existence, question qui, dans le travail du 1933/1934<sup>203</sup>, deviendra le signifié de l'existence historique. Il y a d'histoire parce qu'il y a réponse au Toi, parce qu'il y a Dieu qui interroge l'homme et l'homme qui, responsable, répond et ne peut pas répondre négativement à la question parce qu'il se condamnera à l'oubli de soi-même. Il y a, encore, une urgence de l'appel à la responsabilité, parce qu'il y a des nécessités qui doivent être affrontées. Ceci justifie les tons parfois durs à l'égard de son époque<sup>204</sup>, que nous retrouvons dans le *Manifeste* et les articles des autres membres du groupe.

## **5.2. Quand nous nous réveillerons d'entre les morts :**

### **le cas de l'existence**

Le deuxième article dans *Hic et Nunc* est titré « Quand nous nous réveillerons d'entre les morts »<sup>205</sup>. Ne doit pas échapper la référence à Karl Barth, auteur de *Die Auferstehung der Toten* (1926). En lui ayant reproché la difficulté du travail précédent et en ayant lui demandé des éclaircissements, Corbin reprend la question du début du premier article : « Que signifie

---

<sup>200</sup> CORBIN, Henry (1932b) p. 23. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.

<sup>201</sup> C'est-à-dire à travers et par la responsabilité liée à l'acte de répondre.

<sup>202</sup> CORBIN, Henry (1932c).

<sup>203</sup> CORBIN, Henry (1933/1934).

<sup>204</sup> La question de l'histoire et de l'existence historique touchera, toujours dans le travail du 1933, la *Geschichte* de Heidegger, même si celle-ci est dépassée et critiquée.

<sup>205</sup> CORBIN, Henry (1933a).

pour vous philosopher ?»<sup>206</sup>. Corbin poursuit l'attaque de la philosophie et à sa fonction. « Mais qu'au lieu de cela [d'être science des objets] elle ne fasse que décrire l'actualité précise d'un être et de l'être, qu'elle ait pour fin non de surmonter la réalité et les difficultés, mais de les reconnaître, elle devient chaque fois le *cas* où la personne est engagée elle-même comme un conflit ». Corbin appelle la philosophie à comprendre l'existence dans ses exigences réelles. Mais il y a un passage : si elle se soigne de ces exigences, elle devient le *cas* de la personne. On voudrait s'arrêter sur le mot 'cas', que Corbin marque en cursive. Le mot *cas* dérive du latin *casus*. Il signifie événement, circonstance, proprement, chute. La question de l'homme, pour la philosophie, est le *cas* de sa chute dans le temps. Le problème de la chute humaine qui est objet de la philosophie, sera développé dans *Hic et Nunc* 3/4. La philosophie devient 'l'arriver' de l'existence qui se retrouve en cet événement. Philosophier est alors une modalité de l'existence qui rejoint la transcendance. Si philosopher est un mode de l'existence, le sens de cet acte, de l'acte de philosopher, est la responsabilité de se faire sujet d'une décision, décision qui porte à réfléchir sur l'idée de temporalité de l'existence humaine qui décide. « À l'origine, donc: mon existence à réaliser comme possible historique; à la limite: impossible à réaliser par une légalité continue, une fidélité purement formelle [...]. Je peux me refuser à toute fixation, je peux fuir devant le mariage, devant toute autre décision irrévocable; mais ce qui aurait été principe de mon être s'évanouit en un possible pur. J'ai refusé la vie, sans même trouver la mort »<sup>207</sup>. Décision est vie: si on se refuse la possibilité de décider, on s'écarte de la vie. « Mais c'est justement dans cette situation inéluctable et concrète que nous sommes saisis dans une 'action éthique primaire': là où nous disons *oui* à la problématique la plus profonde de notre existence, qui est en même temps sa vérité la plus profonde. Ce ne peut être que l'acte unique *avant* et *après* lequel il n'y en a point d'autre à disposer en série ; il est *con-version*, retour en arrière ». La problématique la plus profonde de notre existence est « la question du sens ultime, définitivement ultime, de notre existence dans le temps. C'est pourquoi esquiver cette problématique, c'est esquiver la vérité de cette existence, rendre impossible la pensée qui est conversion »<sup>208</sup>. Cette pensée, qui est pensée de la conversion, est « un acte qui se supprime soi-même », un acte de pensée qui pense « grâce, résurrection, éternité », un acte « auquel s'attache une promesse », un acte qui ne peut pas remplir « une partie du temps ». On voit encore, ici, le paradoxe chrétien : l'homme n'est pas le sujet de ses pensées, le seul sujet est Dieu. Pour cette raison cet acte est à l'homme sans

---

<sup>206</sup> CORBIN, Henry (1933a), p. 43. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.

<sup>207</sup> CORBIN, Henry (1933a), pp. 44-45.

être à l'homme : il est action de Dieu dans l'homme. « C'est alors seulement que s'écroulent puissance propre, vouloir et droit propres de l'être humain, là où, peut-être, à un moment d'épanouissement et d'affirmation la plus haute de la vie, il est le 'sacrifié' et rien de plus, que commence la seconde action éthique, et là est la fin de monde, la résurrection des morts »<sup>209</sup>. Cette action « rentre [...] dans la métamorphose de ce monde », non dans la forme. Métamorphose, c'est-à-dire transformation, et forme sont deux concepts empruntés par Corbin de l'Épître à saint Paul aux Romains (XII, 2) : « La forme de ce monde c'est une loi fondamentale, le temps des choses et de l'homme »<sup>210</sup>. La transformation de ce monde brise l'ordre de cette loi, loi humaine, et manifeste la puissance divine : « Ce n'est point une doctrine, mais l'appel au Dieu qui réveille d'entre les morts ». Mais le moment de cet appel, ce *Futurum Aeternum*, est un « Futur qui est possible à Dieu, mais n'est pas en notre avoir, et dont la poussée puissante renverse tout ce que nous aurions pu ou pourrions vouloir et savoir ; non point l'idéalisme des titans, mais sa fin. La 'grâce', c'est là ». Cette résurrection est *non-historique*, « elle est le point critique, le pouvoir et le vouloir du nouveau moi »<sup>211</sup> : « Cet éternel Futur est la force incommensurable, mortelle qui, coupant le cours de ma vie perdue dans le péché, détermine la critique de cet être, de ce vouloir et de cette pensée temporelle ». Corbin poursuit dans son devoir de nier toute possibilité de s'appuyer à Dieu pour confirmer et donner stabilité à des affirmations humaines. Dieu est le Tout-Autre, qui communique avec l'homme, réalité impossible et absurde pour la philosophie, scandale pour la raison, mais pourtant effective, puisqu'il s'agit de Dieu. « Il reste que la Parole brise le cercle enchanté du Moi solitaire, et que l'Amour qui se livre n'est ni une hypothèse, ni une norme, mais passion dans un temps *réel*. L'existence éthique, c'est cette insistance présente, dépendante de l'Autre, du Toi unique et simplement humain qui de l'extérieur heurte par un appel et une contradiction »<sup>212</sup>

---

<sup>208</sup> CORBIN, Henry (1933a), p. 48. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.

<sup>209</sup> CORBIN, Henry (1933a), p. 49. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.

<sup>210</sup> CORBIN, Henry (1933a), p. 46.

<sup>211</sup> CORBIN, Henry (1933a), p. 50. Les citations suivantes renvoient à cette page.

### 5.3. *Philosophia Crucis* : l'existence et le temps

En juillet 1933 sort un numéro double de *Hic et Nunc*, consacré à Karl Barth et à sa théologie dialectique. Le titre du travail de Henry Corbin est « *Philosophia Crucis* »<sup>213</sup>. On peut lire cet article comme la conclusion de la tentative de redonner une place à la philosophie à côté de la théologie, c'est-à-dire la tentative d'établir un nouveau rôle pour la philosophie, qui devient, ainsi, *philosophia crucis*. Avec cette expression, Corbin veut rejoindre la *Theologia crucis* de Martin Luther<sup>214</sup>, et, en même temps, établir une fonction bien précise pour la philosophie: « Employer l'expression '*philosophia crucis*', ce n'est davantage désigner un système de concepts, appuyé sur des preuves ou sur des intuitions; c'est désigner une situation concrète dans laquelle l'activité philosophique se manifeste sous une certaine forme, parce qu'elle ne le peut sous aucune autre »<sup>215</sup>. Il s'agit d'une continuation de la réflexion sur le rôle de la philosophie, commencé avec le premier article de *Hic et Nunc*. L'activité philosophique doit se définir, se choisir, « à moins d'esquiver toute responsabilité ». Même ici, nous sommes face aux reproches que nous avons déjà retrouvés précédemment. La philosophie, à cette époque-là, semble méconnaître sa raison d'être : elle doit s'occuper de l'homme, de *cet* homme. On a déjà vu que la philosophie est attaquée en étant science d'objets, fondée sur la primauté du Moi. La philosophie qui choisit ses responsabilités reconnaît, au contraire, la primauté du Toi. Mais, dans ce travail, on a un écart : Corbin se pose la question du temps, que nous avons vu ébauchée à la fin du premier et du deuxième article de *Hic et Nunc*. En face de l'homme évangélique et de son existence, même la « 'philosophie de l'histoire' » s'écroule. Ceci arrive parce que la Parole ne peut pas être généralement entendue « dans l'histoire », mais « chaque fois et toujours dans *notre* vie

---

<sup>212</sup> CORBIN, Henry (1933a), p. 51.

<sup>213</sup> CORBIN, Henry (1933b).

<sup>214</sup> *Theologia crucis* est une expression luthérienne, prononcée en opposition à la *theologia gloriae*, qui s'occupe de Dieu en le réduisant à une mesure humaine. Cette théologie ne sauvegarde pas l'absolue transcendance de Dieu par rapport à l'homme. « Par contre, la connaissance de Dieu dans la passion et la mort de Christ s'attaque aux intérêts pervers de l'homme. Elle n'est pas une connaissance ascendante, qui exalte l'homme, elle est une connaissance descendante, qui le met à sa place. Ici Dieu n'est pas dans le Ciel, mais il veut quelque chose sur terre. En se révélant dans le Crucifié, il contredit l'homme dieu s'élevant lui-même, détruit son orgueil, met à mort ses dieux et le ramène à l'humanité méprisée et abandonnée [...]. C'est pourquoi Dieu ici n'est pas reconnu à travers ses œuvres dans la réalité du monde, il est connu à travers ses souffrances dans l'expérience de la foi qui laisse Dieu faire son œuvre de mort pour donner la vie [...] C'est pourquoi sa connaissance ne se réalise pas par le fil conducteur des analogies de la terre au ciel, mais au contraire par la contradiction, la douleur, la souffrance. Connaître Dieu signifie subir Dieu », MÖLTMANN, Jürgen (1974), pp. 240-241. Voir aussi BARUZI, Jean (1931), pp. 490-491.

<sup>215</sup> CORBIN, Henry (1933b), p. 86. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.

présente ». Pour ces raisons, Henry Corbin ouvre trois domaines de recherche : que signifie être ou non être dans l'histoire, que signifie faire de la théologie et quelles sont les modalités grâce auxquelles cette théologie « n'est là que pour 'inquiéter' la philosophie ».

Corbin procède d'abord en séparant l'Histoire de l'« 'histoire' ». L'Histoire définit ce qui est passé et qui devient l'objet de l'historiographie, pour la recherche sur ce qui n'est plus présent. L'« 'histoire' », au contraire, désigne « ce qui est en train d'arriver, c'est qui est là maintenant, donc la réalité ». Nous pouvons déjà dire que Corbin essaiera d'articuler la deuxième définition, parce que seule cette façon d'entendre l'histoire s'engage avec l'être-là, qui est l'unique réel possible. « C'est en ce dernier sens seulement que nous pouvons dire que *nous sommes* dans l'Histoire, car s'il y a de l'Histoire passée, ce n'est pas en tant qu'il y a un 'présent', mais c'est au contraire *dans* la mesure même où ce 'présent' s'abolit »<sup>216</sup>. Par conséquent, si l'être-là est dans l'Histoire, il est caractérisé par son passé, parce que le présent de l'être-là échappe à une Histoire fondée sur le concept de causalité. Le point de vue de Corbin est qu'il n'y a pas d'accès à la vérité dans le passé, mais seulement dans la perspective de l'avenir. En effet, « moi-même, dans la mesure où j'ai un passé, je cesse d'être présent et deviens étranger à la réalité »<sup>217</sup>. Si je suis simplement un homme qui est dans l'histoire, je perds mon présent, mon actualité : « Le présent n'est pas le produit du passé ; le passé n'est pas la cause de mon existence, mais la vie que j'ai perdue, le reflet de la Mort qui triomphe du *Nunc* ». L'homme n'est pas dans l'Histoire parce qu'il a une Histoire et il se trouve chaque moment à la fin même de l'Histoire, parce qu'elle est sous le jugement de Dieu. L'homme habite l'espace de cette limite extrême. Il y a une fin de l'Histoire et la philosophie qui s'engage avec l'homme doit se soucier de cette fin. Pourtant ce terme, en face de toute philosophie de l'Histoire, n'est pas un but, un achèvement. Ce n'est pas l'existence qui est posée dedans l'histoire, mais le contraire. Corbin pense que l'homme à la fin de l'Histoire peut retrouver son présent, son histoire, l'histoire qui lui appartient, et qui domine la mort<sup>218</sup>. Pour cette raison, Corbin va s'occuper de « l'historicité de chaque existence humaine » et non de la « science de l'Histoire ». « Nous sommes alors ici sans 'tradition' aucune ». Corbin utilise le mot 'tradition' entre guillemets, parce qu'il l'entend comme « l'effort de la *ratio* tout court pour s'emparer du temps, comme la science s'empare de son objet, pour le dominer, l'incorporer dans une *Weltanschauung* ». Il retrouve, dans le concept de tradition la même attitude que la *ratio* a à l'égard de la science, qui veut dominer le monde. La tradition fondée

---

<sup>216</sup> CORBIN, Henry (1933b), pp. 87-88.

<sup>217</sup> CORBIN, Henry (1933b), p. 88. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.



sur la *ratio* soumet l'Histoire au modèle de la causalité mécanique en la réduisant au concept de Loi. La Parole de Dieu, dont l'écoute reporte l'homme à son présent, se débarrasse de cette conception de l'Histoire et de la tradition, parce qu'Elle a besoin d'être actuelle, d'avoir un présent. Si l'homme est dans l'Histoire, il a seulement un passé, pas un présent. L'être-là qui décide est « existence réelle »<sup>219</sup>, actuelle, « en acte ». L'homme qui décide, renonce à son passé : « Mais décision signifie justement renoncement à ce qui subsiste en se pétrifiant, pour l'exigence sans cesse de l'avenir ». Uniquement grâce à cet abandon, l'homme peut avoir un présent, mais cette décision, qui permet d'avoir un présent, d'être existence en acte, est prise en raison de l'avenir. Par la décision, nous abandonnons ainsi notre propre représentation, basée sur les données de ce que nous ne sommes plus. Mais grâce à quoi a-t-il-y décision ? Grâce à la Parole, « déclarer que la Parole de Dieu est *acte*<sup>220</sup>, que par conséquent elle est *décision*<sup>221</sup>, cela implique pour quiconque est rencontré par son exigence, une situation précise : c'est que c'est par elle seule qu'il y a *décision tout court*, par elle seule qu'il y a ouverture de l'avenir, et que cet abandon du cher moi, du subsistant, n'est possible qu'en elle, parce qu'elle seule est suprêmement libre ». On voudrait s'arrêter ici sur l'expression 'décision tout court'. Exclusivement par la Parole, il y a une décision qu'on est tenté d'appeler 'authentique', décision *stricto sensu*. Décision par l'avenir, mais ce n'est pas notre avenir qui est en jeu ici. Il s'agit en effet de l'avenir de Dieu. Cette réponse est « abandon de tout homme qui [l'homme] ne tend pas à disposer de l'avenir, à le disputer à Dieu [...]. C'est par cette Parole seule que s'actualise toujours de nouveau la relation de notre existence à l'avenir de Dieu, sa relation au moi nouveau qui est le Christ ». Un élément ultérieur se manifeste ici : le moi nouveau, né après la réponse, le moi nommé Christ. La condition de l'homme devient celle de Fils de Dieu, qui meurt sur la Croix pour pouvoir ressusciter et sauver ainsi les hommes, en traversant la mort.

Et le rôle de la théologie ? Elle ne pourra plus être la recherche, avec les moyens de la *ratio*, d'une essence. Si elle est accompagnée par cette Parole, elle luttera pour cette Parole même. Le rôle de la théologie est celui de la philosophie: lutter pour empêcher que l'esprit humain-faustien s'empare de la Parole comme il fait avec la Nature. « Il en résulte alors

---

<sup>218</sup> Cf. CORBIN, Henry (1932b), p. 23.

<sup>219</sup> CORBIN, Henry (1933b), p. 89. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.

<sup>220</sup> Mais aussi l'existence est réelle seulement parce qu'elle est en acte, elle est actualité. Elle est en acte parce qu'elle répond chaque fois. Elle est acte, elle est réelle, uniquement alors qu'elle est en relation avec le Toi, la Parole.

<sup>221</sup> La décision, comme acte de foi ou foi elle-même, n'est pas en possession de l'homme. Se décider par la foi est, en effet, œuvre de Dieu, pas de l'homme.

pratiquement que le souci de la théologie doit être de lutter sans cesse contre la satisfaction et l'autonomisme de cette pensée [...]. Bref, que la théologie ne peut parler sans un extraordinaire paradoxe. Le sujet, qui pense et qui exprime la théologie, est bien l'homme; et cependant pensées et discours ne sont ce qu'ils doivent être que si Dieu est le 'Sujet' »<sup>222</sup>. *Cogitor ergo sum*: je ne suis pas le sujet de ma pensée, mais je le suis quand je deviens l'objet de la pensée de Dieu, qui est le seul sujet possible. Grâce à Dieu, l'homme pense soi-même sans être le sujet de ses pensées. L'être-là n'est pourtant plus sujet. Il pense parce qu'il est toujours pensé, sans pouvoir objectiver ce qu'il pense. Mais la philosophie non plus ne peut parler de l'être-là sans paradoxe : l'existence, le mode d'être de l'être-là, ne peut pas devenir objet d'un débat. On peut seulement être sujet de cet acte de philosopher, parce que philosopher est la vie dans son actualité.

Ainsi, dans les pages finales de cet article, Corbin revient sur la question de la philosophie: « On saisira justement que parce que philosopher est rigoureusement une forme de l'existence (dans le cas du philosophe, celle qu'elle ne peut pas ne pas prendre), la philosophie n'est pas un débat ou une recherche instituée en vue d'objets intéressant un spectateur désintéressé. Mais que, quoi que nous voulions, nos questions elles-mêmes indiquent que nous existons de telle ou telle manière. Nous avons alors simplement voulu dire ceci: ou bien l'homme est purement et simplement le produit stable du passé, du progrès de l'histoire temporelle, stratifié dans son caractère, son hérédité, sa 'nature', ou bien il est Adam, contre qui un jugement de mort a été prononcé, qu'il comprend non point *par* mais *contre* sa connaissance et que ce monde au sein duquel il a cherché à dire lui-même l'exigence absolue de la vérité est le monde de la mort »<sup>223</sup>. L'homme est l'Adam qui meurt et qui ressuscite en Christ. Le passé, le passé de l'homme comme Adam, comme pécheur tombé dans le temps, passé auquel l'homme ne peut pas être simplement réduit, peut s'ouvrir à de nouvelles possibilités seulement par l'avenir. Puisqu'il ne s'agit pas d'une chute pendant le temps, mais c'est le temps même qui représente le lieu de la chute, de même qu'on peut dire que c'est cette chute que donne naissance au temps<sup>224</sup>, « seul l'*Eschaton* de mon avenir peut ouvrir mon 'être passé' à la 'décision'. En ce sens, peut-être, le problème du 'continu'<sup>225</sup> ne peut-il recevoir qu'une réponse théologique. Le Christianisme est eschatologie, c'est-à-dire que le chrétien se trouve toujours sous le signe de la mort, sous la croix, c'est-à-dire à la fin de

---

<sup>222</sup> CORBIN, Henry (1933b), p. 90.

<sup>223</sup> CORBIN, Henry (1933b), p. 93. Les citations suivantes renvoient à cette page.

<sup>224</sup> Le temps est le lieu de l'oubli de soi-même. Pour cette raison c'est nécessaire redécouvrir l'historicité existentielle, pour regagner la réelle dimension de l'homme.

l'Histoire [...], la 'Croix' est la limite infranchissable de la réalité, de chaque réalité. Philosopher sur le monde où on vit, philosopher même sur le monde historique, cela devient nécessairement alors une *philosophia crucis*<sup>226</sup>. Seul la décision pour l'avenir de Dieu, qui est aussi l'avenir de l'homme sans être le sien, peut donner accès au passé qui demeurait caché. Par la décision, on laisse un passé réduit à un fardeau, pétrifié, mais on le récupère dans l'ouverture offerte par l'avenir de Dieu. La Croix est le signe de la mort, la fin de l'Histoire, où l'homme s'abandonne et se retrouve, nouveau, en la figure de Christ, enseveli et ressuscité. Une philosophie, qui se soucie du cas de l'homme et qui est proprement une philosophie, est pour cette raison une philosophie de la Croix: elle se voue à l'homme qui attend, elle reconnaît la nécessité de la Parole et le rôle de la responsabilité.

#### **5.4. Note sur existence et foi : la dernière publication**

Le dernier article d'Henry Corbin, paru dans *Hic et Nunc*, est le dernier en deux sens : il représente sa participation finale à la revue et il ouvre une période de silence. En fait la prochaine publication de Corbin, si on ne considère pas « Récits Hallâjiens »<sup>227</sup> et la participation au Congrès Descartes, sera « De la vocation du docteur »<sup>228</sup>, en 1937. « Note sur existence et foi » est le titre donné à cette dernière parution dans *Hic et Nunc*<sup>229</sup>. Ce numéro est aussi le dernier de la première série, composée par six numéros. Si dans les travaux précédents il s'interroge sur la signification que la philosophie pouvait avoir pour l'existence, maintenant il s'interroge sur le sens de l'existence même. En touchant encore la critique au Moi abstrait et à la *ratio*, qui considère, finalement, l'existence particulière comme un cas de l'universel, il arrive à dire que l'image moderne du monde est dominée par l'idée de Loi<sup>230</sup>. Dans ce monde, il n'y plus de place ni pour les anges, ni pour les démons, ni pour les symboles. Pour la première fois, dans *Hic et Nunc*, Corbin parle de symboles. C'est significatif, parce qu'on peut supposer qu'à partir de ces années, commence, même d'un point

---

<sup>225</sup> En réalité, le titre pensé pour cet article c'était *Nature et discontinu*, cf. « Hic et Nunc » 2, mars 1933, p. 72.

<sup>226</sup> CORBIN, Henry (1933b), pp. 93-94.

<sup>227</sup> CORBIN, Henry (paru 1936).

<sup>228</sup> CORBIN, Henry (1937b).

<sup>229</sup> CORBIN, Henry (1934).

<sup>230</sup> « Ce qu'il faut retenir, c'est que quiconque a une image moderne du monde, vit dans un monde qui est constitué par l'idée de *Loi*, un monde donc où il n'y a de place ni pour les symboles, ni pour les anges, ni pour les démons ; un monde parfaitement homogène et naturalisé, puisque l'idée de *Loi* est étendue par analogie au

de vue terminologique, l'influence de Sohrevardî et de Hamann. C'est le statut d'un monde entier qui a disparu avec la domination des lois de la raison, un monde qui se retrouve sans Dieu, parce qu'il croit pouvoir vivre sans Lui. C'est l'impossibilité d'un autre niveau de réalité, qui, à partir de cette image du monde, n'est plus pensable. « Car on ne fait qu'aggraver encore, si l'on désigne les 'forces historiques' ou lois physiques, comme des modes de l'action divine, c'est qu'en effet jamais l'action de Dieu ne peut être considérée comme un processus général, obéissant aux normes, abstraction faite de notre propre existence *hic et nunc* ». Dieu ne peut rien légitimer, il ne donne légitimité à personne. On se trompe si on pense que Dieu peut fonder l'intelligibilité de ce monde ou être le principe d'une moralité, d'une conduite humaine. Il s'agit, en ces cas-là, toujours d'un Dieu pensé par l'homme, alors que la seule réalité de cet homme est de se laisser dire, de se confier intégralement à Dieu, de se plonger en lui. Dieu s'adresse à l'homme, il l'appelle : « Cela signifie qu'à la question 'Adam, où es-tu' (Gen., III 10), ou bien il faut s'enfuir de désespoir, aller se cacher sous les arbres pour tenter d'y échapper, et continuer le '*disputare de Deo*', ou bien reconnaître que la *détermination* de notre existence signifie une exigence de Dieu sur nous, et qu'interroger *sur Dieu*, c'est se placer en dehors de Dieu, c'est en même temps le nier »<sup>231</sup>. Il y a deux possibilités pour l'homme: continuer de faire semblant de ne pas entendre l'appel de Dieu et, de cette manière, continuer d'habiter un monde ordonné selon les seules lois humaines, qu'il croit inspirées de Dieu, ou, avec une décision responsable, reconnaître son être, qui est celui d'être appelé à un engagement qui déstabilise toute connaissance et toute pratique humaine qui se veulent autonomes. « Dans le schéma de la métaphysique rationaliste où la *loi*, qui est le fondement, représente l'élément proprement humain, toute l'évolution du cosmos, depuis le mouvement des étoiles, depuis la métamorphose des roches jusqu'à celle des institutions, n'est en somme que l'évolution d'un Moi identique, permanent, aux possibilités illimitées, et parlant en monarque ». Le Moi est élu à Dieu, il élit soi-même à Dieu. « Evolution, mais pas histoire. L'être naturel *évolue*, mais il n'y a d'histoire, d'événement réel, que dans la rencontre, l'exigence entendue du côté de l'Autre, dans un monde réel où il y a Toi et Moi ». On retrouve ici le thème développé dans *Recherches Philosophiques*. L'Autre, Dieu, est le fondement de la rencontre, sans laquelle il n'y a pas d'histoire, c'est-à-dire il n'y a pas Moi et Toi. L'Autre fonde la possibilité de la réalité historique du Moi et du Toi, qui est le prochain. Sortir du solipsisme du moi, briser sa

---

monde de l'histoire, un monde qui est, donc, sans Dieu », (CORBIN, Henry, 1934, p. 53). Les citations suivantes appartiennent à cette page.

solitude, n'est possible que parce que l'existence est un « devoir-être », c'est-à-dire qu'elle est toujours à venir, en n'étant jamais accomplie. « Mais là [dans le devoir-être] il s'agit de la relation éthique par excellence, et celle-ci n'est pas une adhésion de principe donnée une fois pour toutes à un système général de valeurs. Elle implique l'*avenir*, elle est la source de l'événement réel, elle constitue la structure temporelle, historique, de l'existence humaine; elle en est la condition, celle qui l'exprime, non pas comme une hypostase, mais comme un *pouvoir-être* »<sup>232</sup>. Le *devoir-être* de l'existence est un *pouvoir-être* par lequel elle est continuellement ouverte à l'avenir. Sa structure temporelle implique un futur qui est celui de l'Autre et, en même temps, le sien, sans être seulement le sien. Sur cette ouverture se fonde la relation éthique ici en question parce que, comme l'homme est toujours en écoute de l'Autre, il est aussi ouvert au prochain. L'événement de la Parole, expression de l'Autre, est événement du Moi et du Toi. Mais quel est l'extrême pouvoir-être de l'existence? Pas la mort. Même ici, Corbin reprend, comme nous le verrons, les parties de l'article, publié précédemment dans *Recherches Philosophiques*. La philosophie de l'existence pense que l'extrême pouvoir-être du moi est se choisir pour la mort, qui décide de sa liberté (il s'agit du « *servum arbitrium* ». « De la qualification de ce futur dépendent le sens et le mode de chaque existence. Est-ce l'avenir de l'homme ou l'avenir de la promesse, l'avenir de Dieu, c'est-à-dire le '*Futurum Aeternum*', qui est celui de la Résurrection des morts? Serf arbitre ou liberté chrétienne, opposition de deux mondes entre lesquels il n'est point de connexion naturelle. Mais cette liberté chrétienne en face de Dieu Tout Autre (non pas *quelque chose* de tout autre), que signifie-t-elle? Ici se trouve en jeu la vocation de l'homme évangélique ». Il s'agit d'un nouvel engagement, comme on a déjà vu, pour l'homme évangélique: méconnaître l'existence pour la mort, serf arbitre, et affirmer la liberté chrétienne, l'être libre de l'homme en Dieu, la foi, la mort de la mort.

Les protestants, la petite avant-garde de *Hic et Nunc*, « incorporés à ce monde, comment trouverons-nous la force aujourd'hui de nous dresser au milieu de lui, sinon par l'unique esprit d'obéissance à Dieu souverainement libre, que nous n'avons pas à justifier devant les hommes, mais au nom de qui et par qui nous avons à parler s'il le *commande* et chaque fois qu'il le commande? »<sup>233</sup>. Soumis à Dieu et à ses commandements, qui ne sont pas justifiables en ce monde et par lui: ceci est le rôle que ces jeunes barthiens reconnaissent à eux-mêmes. Leur action d'éveil des consciences n'est autre chose que se faire hérauts de la

---

<sup>231</sup> CORBIN, Henry (1934), p. 54. Les citations qui suivent renvoient à cette page.

<sup>232</sup> CORBIN, Henry (1934), p. 55.

Parole de Dieu en ce monde. Ils sont chargés d'une mission peu enviable, parce qu'ils ont la conscience que « c'est toute autre chose que d'ouvrir d'harmonieuses synthèses avec le voisin ». Ils sont les porteurs d'un message que leur monde écoute avec difficulté, parce qu'il fait basculer son ordre et toutes ses lois. Ils dénoncent l'absence de Dieu en ce monde et ils revendiquent la nécessité d'obéir à Ses commandements, qui supposent la crise et le jugement de l'homme entier. Pourtant, ils soulignent aussi une difficulté: « la foi ne peut produire ses titres devant aucun tribunal »<sup>234</sup>. Nous pouvons saisir Dieu seulement « 'dans ce qu'il nous dit et ce qu'il nous fait' ». La Parole entre comme un *événement pur* dans notre monde, elle ne peut jamais être un lieu dans lequel nous nous installons, mais sans cesse nouvelle action, nouvelle obéissance ». Il n'y a pas de preuves à apporter pour confirmer et démontrer leurs affirmations. En citant Emil Brunner, qui faisait partie du petit groupe de théologiens réunis autour de Barth et de sa revue, *Zwischen den Zeiten*, avoir la foi signifie être le dépositaire d'une Promesse, c'est-à-dire de la venue de la Parole. La foi est attente et « 'avoir la foi signifie être quelqu'un qui attend, car ce que la foi a -ce qu'elle a réellement en fait, c'est la promesse de ce qu'elle n'a pas maintenant. *Verbum solum habemus*' ».

Le dernier passage de cet article formule les nouvelles directions que prendra la recherche de Corbin. On voudrait ici se risquer à motiver ce changement par l'influence de Hamann, à qui Corbin dédiera l'important travail qui sera publié seulement en 1985<sup>235</sup>. Créatures, Parole et symboles sont ici rapprochés. Corbin commence à donner une importance particulière au langage comme expression de l'activité divine. Il porte l'attention sur la Parole qui, en constituant le monde, parce qu'elle, littéralement, le dit et le fait être, en le disant, transforme le monde même en symboles : « Et c'est par cette Parole que nous avons seule, que notre relation avec les créatures devient réelle, vivante, signifiante. Le monde des lois aboli, devient visible le monde des similitudes. Les créatures sont alors chaque fois des *symboles* qui annoncent, car toute créature a été créée par la Parole et 'aussi longtemps que la créature est appréhendée par la Parole, elle est et elle fait ce que promet la Parole' (Luther, *Comm. in Genes.*, W.A., t. 42, p. 170) ».

---

<sup>233</sup> CORBIN, Henry (1934), p. 56. Les citations suivantes renvoient à cette page.

<sup>234</sup> CORBIN, Henry (1934), p. 57. Les citations qui vont suivre appartiennent à cette page.

<sup>235</sup> CORBIN, Henry (1985). Ce n'est pas possible de reprendre ici cette importante recherche sur Hamann, que Corbin écrira pendant l'automne du 1935 et qui sera l'objet de ses cours à la Section de Sciences Religieuses de l'EPHE pendant les années 1937 et 1938. Nous sommes obligés à renvoyer à notre article, SOSTER, Maria (2000a).

## 6. L'article dans *Recherches Philosophiques*

### ***La théologie dialectique et l'histoire :* **la définition ultime d'une question****

On arrive maintenant au plus important article d'Henry Corbin, paru dans *Recherches Philosophiques*<sup>236</sup> et intitulé « La théologie dialectique et l'histoire », qui est considéré par Bernard Reymond comme le travail le plus complet d'Henry Corbin<sup>237</sup>. Il s'agit d'un article spécifiquement consacré à la théologie dialectique et au problème de l'historicité qu'elle soulève. Il est daté de décembre 1933, mais il a paru l'année suivante. Le but de la recherche c'est « la signification de l'histoire ou, plutôt, les conditions de l'existence historique selon les prémisses de la théologie dialectique »<sup>238</sup>. Il s'agit d'une question présente au cœur de la pensée allemande des derniers vingt ans: on peut dire à partir de la parution du *Römerbrief* de Karl Barth, en 1919<sup>1</sup> (la deuxième édition est de 1921). Corbin indique l'origine commune de tous les dialecticiens, même s'ils ont des positions différentes: Kierkegaard. La théologie dialectique représente un renouvellement au sein de la théologie protestante allemande, dominée par la théologie libérale et par sa critique historiographique des textes sacrés. La théologie dialectique se distingue aussi pour la distance prise par rapport à la philosophie de l'histoire dérivée de la philosophie hégélienne, selon laquelle l'histoire est un processus à travers lequel l'esprit arrive à la compréhension de soi-même, Esprit qui est finalement

---

<sup>236</sup> CORBIN, Henry (1933/1934).

<sup>237</sup> REYMOND, Bernard (1985), p. 67. On voudrait reporter des passages de cet auteur, qui est le seul rencontré à parler du barthisme corbinien. Il confirme de positions prises dans notre travail. « Dans cette étude, Corbin commençait par mettre en question la notion d'histoire [...] : là où l' 'historisme' ne voyait d'historicité qu'à la condition d'insérer l'existence individuelle, voir la transcendance divine elle-même dans la continuité un peu mythique d'un 'flux historique', la théologie dialectique venait d'affirmer au contraire, à la suite de Kierkegaard, que c'est la révélation transcendante qui fonde l'histoire, car elle ne peut se manifester 'comme relation concrète à des hommes concrets'. Autrement dit, c'est dans l'exacte mesure où la Révélation de Dieu Tout-Autre est un statut d'altérité complète par rapport à notre histoire, qu'elle en peut enfin fonder l'historicité [...] », REYMOND, Bernard (1985), p. 67. Il a aussi bien présent le rôle joué par la philosophie de l'existence (celle de Heidegger *in primis*) dans le cadre de cette théologie : « [...] la philosophie de l'existence semble offrir le cadre épistémologique que réclame une théologie de la Parole. Mais, rappelait Corbin, du point de vue de cette théologie, elle ne peut jamais être qu'une philosophie de ce qui est 'avant-dernier'. Qu'elle le veuille ou non, elle suppose une confrontation au Tout-Autre, elle renvoie donc à une théologie de l'altérité. Car seule la Parole de Dieu est une révélation de l'*eschaton*. Dès lors on peut bien dire que 'c'est cette Parole de Dieu qui fait l'histoire' », REYMOND, Bernard (1985), p. 67.

<sup>238</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 249.

identifié, par la soi-disant droite hégélienne, avec Dieu. L'article se déroule comme une critique de l'Historisme, c'est-à-dire de la théorie qui insère l'homme dans une Histoire conçue comme développement et progression vers le meilleur, Histoire où le sujet principal n'est pas l'homme concret, réel, mais un Moi abstrait, qui s'identifie enfin avec Dieu. Dans cette conception, la transcendance disparaît et, avec elle, l'homme. Le mérite de la théologie dialectique est de réaffirmer le temps de Dieu. Elle conçoit la transcendance comme le non-historique, donc en dehors de l'histoire, dont la seule manière de manifestation est « une relation concrète à des hommes concrets »<sup>239</sup> qui est à la base de « l'historicité de toute individualité concrète ». L'historicité de cet homme a ses racines dans la transcendance. Il appartient à « l'histoire du salut » qui est la « crise (le jugement) »<sup>240</sup> continu de toute l'histoire ». « L'abîme est visible; ici [chez Barth] une manifestation absolument libre vis-à-vis de la loi et des lois, transcendante, incoordonnable, avec laquelle l'individu humain se trouve dans la relation précise de *foi* ou de *non foi*, dans la responsabilité du *oui* ou du *non*; non plus donc cette immense courant de vie planant sur la mienne propre, et ne pouvant être jamais saisi que dans une relation hypothétique, indéfinie, ou comme fonction pure »<sup>241</sup>. L'homme, encore, est appelé à une décision: foi ou non foi, oui ou non. C'est cette décision qui définit son mode d'exister, son existence. En se liant à Kierkegaard, Corbin affirme que l'être humain est « accessible seulement à partir de son *mode d'existence* »<sup>242</sup>. Mais l'être-là, comment existe-t-il? Il s'agit de l'existence paradoxale: humilié, délaissé, abandonné par Dieu, l'homme est pourtant le dépositaire, comme l'on a déjà vu, d'une Promesse, de la Parole de Dieu qui est Parole du salut. C'est le Temps de cette Parole qui doit être sauvé, et ceci est possible seulement si on redécouvre « la relation de l'histoire visible à son origine (*Ursprung*) invisible. 'Le jugement de Dieu est la fin de l'Histoire et non le commencement d'une seconde histoire' (p. 51 du *Römerbrief*) ». L'Histoire invisible est, à la fois, origine et fin de l'Histoire. Dieu, le Tout-Autre, met fin à l'Histoire humaine, le Dieu qui a une signification précise pour l'homme: il est « la négation de l'humain, c'est-à-dire sa mise en question, car tout est là: que *signifie* Dieu pour l'homme? »<sup>243</sup>. Cette réponse est confiée aux dialecticiens: « Le péché fondamental de l'homme est de vouloir s'affirmer lui-même, de

---

<sup>239</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 252. Les citations suivantes, sauf indications, appartiennent à cette page.

<sup>240</sup> 'Crise' est un autre mot-clé de la théologie barthienne. Avec Pierre Maury, dont l'importance est déjà connue : « La 'crise' 'critique', ces mots désignent un état de crise au sens ordinaire de ce mot, mais aussi une situation qu'implique le jugement de Dieu, d'après l'étymologie, crisis = jugement », BARTH, Karl (1933), p. 7.

<sup>241</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 253.

<sup>242</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 254. Les citations suivantes, sauf indications, appartiennent à cette page.

<sup>243</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 255.



méconnaître son existence-pour-la-mort: c'est le 'disputare de Deo' de la Scolastique, l'affirmation du 'moi créateur' de l'homme, la *ratio* judicante qui 'veut dire elle-même', fonder sur elle-même la mesure de son être, alors que le moi créaturel doit accepter de 'se laisser-dire' ». Totale confiance en Dieu: ceci est la réponse des dialecticiens, complet abandon en Dieu, exprimé par le 'se laisser dire' qui est foi. La seule modalité de se rapporter à Dieu est la foi, qui est, précisément, action de Dieu dans l'homme et réponse humaine à la Parole: « La réponse est elle-même quelque chose d'*originel*, car la question ne vient ni du monde ni de l'homme »<sup>244</sup>. Elle est originelle parce que liée au temps de l'origine, donc au temps de Dieu, l'éternité. Ni la réponse ni la question ne viennent de l'homme. Le temps de l'origine est celui du salut. Tout l'être humain est en crise, mais seulement pour cette raison on peut parler d'eschatologie. La foi, comme réponse à la parole de Dieu, foi qui est action divine, signifie pour l'homme mort-de la mort (c'est la première fois que Corbin utilise cette expression), elle est la justification qui n'est pas en pouvoir de l'homme mais qui est toujours « une justice de l'au-delà »<sup>245</sup>. La foi, mort de la mort, comme élément non-historique, c'est-à-dire méta-historique, de l'existence humaine est, en même temps, son horizon eschatologique. Celui-ci, principe non-historique, constitue l'historicité (originelle) de l'existence.

Ensuite, Corbin revient sur la question du départ: « que signifie que je suis un être qui ait une histoire? »<sup>246</sup> Quel est le statut des « faits historiques » pour cette existence qui n'est pas dans l'histoire, mais qui a une histoire? En touchant encore la critique de la théologie dialectique au monisme de l'histoire, qui est l'histoire d'un « sujet unique et solitaire, c'est-à-dire abstraction complète de l'événement humain et réel », il introduit la question du rapport *Ich-Du*, qui devient le fondement de cette historicité, « car il n'y a d'histoire réelle que là où intervient le Moi d'autrui (*das fremde Ich*): l'histoire est toujours une relation entre des sujets, une confrontation de sujets séparés l'un de l'autre »<sup>247</sup>. Alors que l'Idéalisme, autre cible de Corbin, vise seulement le rapport *Ich-Es*, sujet-objet, la théologie dialectique, en parlant d'historicité, s'oriente vers la relation *Ich-Du*, qui est soit relation de l'homme avec Dieu, soit relation de l'homme avec le Toi, son prochain. Que caractérise le rapport *Ich-Du*? La décision, la réponse à l'appel, la foi. Par la suite, « L'historicité de l'existence signifie liaison au temps,

---

<sup>244</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 256.

<sup>245</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), pp. 256-257.

<sup>246</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 258.

<sup>247</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 259. Les citations qui suivent se réfèrent à cette page.

mais à un temps constitué par le caractère de la décision du nunc », historicité qui, pour la première fois, est appelée « authentique ».

L'insertion de cette historicité dans un temps conçu comme évolution comporte que « Le présent est interprété non par l'avenir, mais par le passé, ce qui est le contraire de l'eschatologie chrétienne, la négation du *Futurum Aeternum* »<sup>248</sup>. Si on continue à concevoir l'histoire comme évolution (et non comme décision), on maintient une « ontologie impropre du Moi comme chose de la Nature », soumis à ses lois, qui sont les lois de la raison. Cette ontologie supprime la catégorie du 'prochain', c'est-à-dire « qu'elle oublie que l'être réel de l'homme est un être-avec-d'autres (*Miteinander*) non point comme choix arbitraire, mais en ce sens que *d'ores et déjà* mon être historique est lié avec l'*Autre*, que c'est dans le *Miteinander* seul que l'homme a une existence historique, avec des exigences historiques et concrètes ». Le passage décisif est celui qui va de l'affirmation de la primauté du Moi à celle de la primauté du Toi, qui, à notre avis, nous l'avons déjà° dit à propos de l'article « Philosophes », rend possible de parler de Corbin comme d'un penseur de la communauté. Cette primauté n'est possible « que parce que seule brise la solitude du Moi une Parole qui vienne de l'au-delà de l'existence ». Si ça advient, « on sera alors conduit à considérer en quel sens il ne peut y avoir de présent réel et d'histoire réelle que théologiquement »<sup>249</sup>. La parole est Révélation « événement historique », mais « 'historique' ne peut signifier ici constatable ou même constaté selon les sens et les méthodes de la 'critique historique' ». Dans une note, Corbin rappelle la différence qui existe dans la langue allemande entre *Geschichtlich* et *Historisch*. *Geschichtlich* indique le temps propre à la Révélation, mais ici on ne peut pas ne pas se souvenir de la même différence établie par Heidegger dans *Etre et Temps*<sup>250</sup>, mais aussi Barth dans le *Der Römerbrief*. La révélation est un événement historique parce qu'elle est « relation concrète à des hommes concrets », c'est-à-dire elle est rapport immédiat de l'homme et de Dieu, 'historique' parce qu'elle se réfère à l'historicité authentique, originelle, alors qu'elle a son origine en Dieu. La révélation relation et vocation, cause le renversement de l'ontologie traditionnelle du moi<sup>251</sup>. Cette Révélation dans la Bible, se configure toujours comme touchant « *cet* homme déterminé dans le présent par la prédication de *cet* autre

---

<sup>248</sup> Voir la critique au concept de Tradition dans l'article précédent.

<sup>249</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 260. Les citations qui suivent, sauf autrement, se réfèrent à cette page.

<sup>250</sup> Corbin revient sur la question historique-non historique aux pages 270-271 (CORBIN, Henry, 1933/1934). L'histoire reçoit son sens à partir de l'élément non historique qui est « cette lumière qui tombant d'en haut est la condition primitive (*urgeschichtliche*) de toute l'historicité », sans lequel « le passé demeure mort et aveugle », p. 271. Voir ici les commentaires qui suivent ce passage.

<sup>251</sup> Voir CORBIN, Henry (1933/1934), p. 259.

homme déterminé, appuyée sur tel texte biblique déterminé: bref, qu'un *illuc et tunc* déterminé devient un *hic et nunc* »<sup>252</sup>. Face à la Révélation l'homme doit choisir s'il veut que son existence soit déterminée par le passé ou par le futur. Par conséquent, poursuit Corbin, parler du temps propre à l'existence oblige à laisser la théologie dialectique et à s'approcher de la philosophie. Corbin entreprend ici une comparaison entre l'ontologie phénoménologique, plus particulièrement l'analytique existentielle de Heidegger, et la compréhension théologique de l'être de l'homme. Dans cette partie interviennent Heidegger et Kierkegaard, importants le premier pour son ontologie, le deuxième pour la critique de la philosophie hégélienne et hellénique<sup>253</sup>. Notre intérêt va au retour de Corbin au discours sur la décision: « Or, décision signifie, au contraire, se laisser mettre sur la bascule dans son être d'homme tout entier, par l'appel de l'*avenir* à nous adressé: se refuser tout entier ou se mettre à disposition tout entier »<sup>254</sup>. La décision révèle, même ici, un état passif de l'homme, qui est celui de se laisser soumettre au risque, complètement, par l'appel de Dieu, par sa Parole, qui est 'son' avenir. L'influence de Kierkegaard est visible dans la question du rapport entre le Temps de Dieu et le temps historique. Dans l'instant de la révélation, il s'agit de deux temps qualitativement distincts qui entrent en contact. L'instant est le temps de la synthèse du fini et de l'infini, synthèse qui est, en opposition à Hegel, sans troisième terme, qui reste, donc, contradiction. La synthèse du temporel et de l'éternel, en restant sans troisième, éclaircit la notion de 'dialectique' utilisée par la théologie de Barth: dans l'instant, il s'agit d'une synthèse sans synthèse, d'une synthèse qui est, en soi-même, contradiction parce que Dieu reste toujours Dieu et l'homme toujours l'homme, et pourtant ils se touchent: « Kierkegaard et avec lui toute la théologie dialectique, contre tout monisme, contre tout évolutionnisme immanentiste, contre toute *analogia entis*, affirment 'la différence qualitative infinie entre le temps et l'éternité, et l'existence unique de l'être humain individuel, du 'seul' (*Einzelne*) devant Dieu »<sup>255</sup>.

Mais il y a aussi Heidegger: « On peut aussi poser que seul *mon* avenir, mon avenir comme fin, libère mon passé pour la décision dans le présent: c'est la signification de la mort comme *eschaton* chez Heidegger. Mais alors c'est sur ce futur même que tombe la question. Ou bien il s'agit de *mon* 'futurum' propre ou bien il s'agit du 'Futurum Æternum', de l'avenir

---

<sup>252</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), pp. 260-261. Ce rôle de prédication et d'attention au caractère concret de la relation qui est exigé par la révélation, est revendiqué aussi par *Hic et Nunc*, comme on a vu dans le *Manifeste* (Cf. la première partie de ce travail).

<sup>253</sup> Cf. CORBIN, Henry (1933/1934), pp. 262-263.

<sup>254</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 263.

<sup>255</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 265.

qui n'est pas l'avenir de l'homme, mais de Dieu »<sup>256</sup>. Cependant, si penser 'historiquement' signifie penser à partir de l'existence de l'Autre, c'est-à-dire si assurer la possibilité pour le moi d'avoir une histoire annonce sa relation avec l'Autre, l'avenir qui est en question n'est pas *son* avenir, mais celui de Dieu. Selon Heidegger, « L'être existant se trouve dans un rapport d'être avec son propre être, ou mieux : il se trouve dans un *pouvoir-être* qui lui est propre, d'où il est inexact de dire que l'être *a* des possibilités, il *est* ses possibilités »<sup>257</sup>, comme il est aussi son histoire et donc ses possibles. Être historiquement signifie être dans un possible, même s'il s'agit d'un possible toujours déjà déterminé : foi ou non foi, oui ou non. La possibilité n'est pas un chose ou une catégorie devant laquelle l'être humain repose : l'existence est pouvoir-être, possibilité. « Cela signifie que la compréhension que l'être a de lui-même est déjà ontologie, le terme ne s'appliquant plus à l'exploration des quiddités transcendentes, escamotées hors de l'existence par la philosophie traditionnelle ; mais comme chez Kierkegaard, c'est le mode d'être même du sujet qui est révélé comme rapport avec ses possibles, et c'est lui que Heidegger désigne comme 'pro-ject' (*Entwurf*), comme 'décision qui s'élance en avant' (*Vorlaufende Entschlossenheit*). Or c'est cette accession de l'être à soi-même qui est le phénomène originel de l'avenir ». Si le mode d'être propre de l'existence est pouvoir-être, à partir de l'état délaissé, abandonné de l'homme, on peut aussi dire qu'elle est *Entwurf*, pro-ject, décision qui s'élance vers le *Futurum* qui est *Futurum Resurrectionis*. Qu'est-ce que l'avenir ? Il n'est pas confié à l'histoire en évolution, donc il n'est pas quelque chose qui maintenant n'est pas, mais qui existera un jour (d'où la critique à la conception du Royaume de Dieu qui viendra à la fin de l'histoire : le Royaume de Dieu est la fin de l'histoire<sup>258</sup>). « L'existence libérée du 'On' arrive à soi-même, non dans une expression arbitraire mais dans son pouvoir être le plus propre : le possible est pour cette liberté l'avenir et réciproquement, l'avenir signifie le possible. Mais si l'existence humaine arrive à soi-même dans l'avenir, alors elle est elle-même son avenir »<sup>259</sup>. À partir de la question de l'avenir, Corbin éclaire la différence entre la théologie dialectique et Heidegger. Tous les deux partent de l'intuition de Kierkegaard selon laquelle le mode d'être de l'homme est rapport avec ses possibles, mais les directions qu'ils prennent sont divergentes : « 'le présent dans le futur' qui est le caractère spécifique du Christianisme, qui est l'effet réel et l'effet seul d'une promesse (*Verbum solum habemus*) coïncide-t-il avec l'ouverture de l'avenir montrée par l'analytique

---

<sup>256</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 267.

<sup>257</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 268. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.

<sup>258</sup> Cf. CORBIN, Henry (1933/1934), p. 256.

<sup>259</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 269. Les citations suivantes renvoient à cette page.

existentielle du philosophe, ou bien s'en différencie-t-il ? Nous sommes ramenés à notre question du début : y-a-t-il une historicité propre de l'existence croyante ? serait-elle la seule authentique ? ». Chez Heidegger la liberté est représentée par la réponse « à l'appel pour ce qui est l'extrême pouvoir-être de l'existence finie ; [...] la mort qui individualise. La liberté est l'élan vers la mort, le moi libre pour la mort, libre de toutes les compromissions et lâches silences du 'On' anonyme »<sup>260</sup>. La mort est, pour l'existence, la réalité qui la libère de sa non-authenticité. La mort individualise, la mort seule, en sens existentiel, rend l'homme concret, donne un sens à la vie, c'est-à-dire une valeur et une direction. Au contraire, le théologien « ne peut pas ne pas reconnaître que l'appel que détermine l'existence chrétienne est cette vocation tout autre : 'Réveille-toi, toi qui dors, ressuscite d'entre les morts et Christ t'éclairera' (Eph., V 14) ». Ici, en question, c'est la nécessité de se réveiller et elle est possible seulement si on écoute la Parole de Dieu et on lui donne réponse. L'appel de Corbin, qui est le même de *Hic et Nunc*, aspire à recommencer à concevoir la possibilité d'entendre à nouveau cette Parole, parce que c'est le seul moyen de dépasser la profonde crise spirituelle qui enchaîne l'homme. La Parole, qui vient et qui réveille, est entendue dans l'histoire, mais elle ne lui appartient pas. Pour cette raison Corbin se risque à dire que cette rencontre a une temporalité propre : « Ce 'nunc' de chaque fois où l'on entend la Parole, ou l'on est rencontré par elle dans le temps, est le nunc *eschatologique* parce que c'est en lui qui tombe la décision entre la Vie et la Mort »<sup>261</sup>. La faute de l'ontologie de Heidegger est de ne pas considérer la 'christianité', c'est-à-dire le mode d'être de l'existence chrétienne, fondé sur la possibilité de l'écoute de la Parole : « la 'christianité' [dans la constitution ontologique de l'existence] ne peut être interprétée comme un 'existential', comme mode originel de la compréhension de l'existence abandonnée à elle-même et cela, même si l'analyse ontologique montre quelque chose comme la possibilité d'une Parole qui rencontre, qui veut être entendue et qui, suivant qu'elle est écoutée ou repoussée, qualifie ontiquement l'existence »<sup>262</sup>. On voudrait souligner l'écart lexical, qui manifeste l'effort de Corbin de rendre avec des moyens linguistiques la nouveauté de la théologie dialectique. Dans le compte rendu sur *Le Semeur*, Corbin appelait 'existential' le « mode même de notre existence présente et les relations qu'elle sous-entend »<sup>263</sup>. Ici, 'existential' est devenu 'existential' : l'effort d'utiliser son intérêt pour la philosophie de Heidegger pour mieux expliquer l'accès de l'existence à elle-même, c'est-à-dire sa

---

<sup>260</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 270. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.

<sup>261</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 274.

<sup>262</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 275. Les citations suivantes renvoient toujours à cette page.

<sup>263</sup> CORBIN, Henry (1931), p. 40.

compréhension, un 'existential' qu'il appelle 'christianité'. Cette ontologie ne peut pas accepter que « cette Parole soit la Parole de Dieu », un fait qui, pour elle, est « absurde, car elle ne connaît que l'existence et aucun *au-delà* authentique ». La limite de l'analytique existentielle de Heidegger est l'incapacité de concevoir l'existence dans la temporalité originelle qui lui est donnée par la Parole. La 'Vie' que la Parole annonce, « est la détermination de chaque *nunc* par la Parole, en tant que celle-ci est entendue dans la foi, en tant que chaque *nunc* est compris comme la nouvelle possibilité de mon être, comme pouvoir-être, comme 'ayant un avenir' »<sup>264</sup>. Jamais l'homme ne peut se faire juge de soi-même et jamais il ne doit penser que son avenir est fermé, pour lui. Il y a seulement une attitude permise, la même attitude qui fonde la possibilité d'une communauté qui n'a pas de réalisation historique, mais qui se configure comme une communauté de pratiques, de conduites : l'attente, parce que la Parole se révèle chaque *nunc*, mais pour qu'il puisse être entendu, il doit y avoir quelqu'un qui attend et qui, par cette attente, s'individualise, prend une forme, celle de l'*Einzelne*, du seul face à Dieu. Pourtant c'est une attitude paradoxale, parce que, humblement, l'homme ne peut pas se considérer en possession de cette même attitude : elle vient de Dieu. La 'Vie' est un mode de l'être, « comme 'monde' (*Man*) et 'mort' le sont aussi, mais par opposition complète à ceux-ci, c'est un être qui n'est jamais qu'à venir »<sup>265</sup>. Si comme dans l'analyse ontologique c'est l'existence qui choisit, en liberté, pour être libre, sa possibilité extrême, son extrême pouvoir-être qui la définit historiquement, c'est-à-dire la mort, on ne peut pas parler, pour Corbin, d'une « existence authentique ». Ceci est possible seulement s'il y a un événement réel, nouveau, comme celui qui est porté par la Révélation. Uniquement dans ce cas-là on peut parler d'une existence historique, toutes les autres circonstances apparaîtront « toujours, à l'existence croyante, comme '*servum arbitrium*' ». Les pages finales de cet article retournent sur la question du temps historique et de l'éternel et sur la foi qui est de plus en plus caractérisée comme audition. Croire c'est *Hören*, c'est se mettre à l'écoute de la Parole qui, seule, ouvre le présent à l'avenir, en faisant du présent l'avenir. La Parole de Dieu est *eschaton* parce qu'elle signale que la fin du Temps n'est pas à la fin du Temps, mais elle est chaque fois *hic et nunc*, annoncée, révélé, écoutée. Ici Corbin se réfère au livre de Barth *La résurrection des morts*. La Parole est, en même temps, fin et origine, et, par conséquent, elle manifeste la finitude du temps. En citant Barth<sup>266</sup>,

---

<sup>264</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), pp. 275-276.

<sup>265</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 276. Toutes les citations qui suivent, sauf indication, se réfèrent à cette page.

Ici Corbin renvoie à *Glauben und Verstehen*, à la page 148 de l'édition allemande du texte de Rudolf Bultmann,

<sup>266</sup> KARL BARTH, *Die Auferstehung der Toten*, 1926, pp. 59-60.

Corbin écrit : « 'Le Temps comme tel *est* finalement en vertu de sa limitation par l'éternité. Mais c'est en tant que première Parole qui fonde et comme histoire du commencement qu'elle doit être comprise, comme Parole et histoire de l'origine de tout le temps, du temps total. Car si l'éternité limite le temps comme tel et le rend fini, elle le pose certes comme fini, mais elle le *pose*. [...] De l'histoire de la fin *réelle*, il y a lieu de dire à chaque temps : La fin est proche' »<sup>267</sup>. Le livre de Barth est un commentaire de la première épître de saint Paul aux Corinthiens. Le raisonnement de Barth est suivi par Corbin : « [...] ; l'être du chrétien est caractérisé par le *soma* et l'avenir de la *Zoé*. Tant que l'homme est homme, existe comme être temporel, la Vie pour Paul ne peut être qu'un miracle à venir, qui demeure à venir »<sup>268</sup>. Mais avec la Révélation, cet avenir devient « réalité du présent » et « en tant que l'homme lui-même est avenir, il y a une identité 'propre' entre l'homme présent et l'homme à venir et c'est le support de cette identité que Paul nomme *soma* ». En citant encore Barth, Corbin révèle la réalité paradoxale de l'homme, fondée sur *l'eschaton* : « 'Les morts ! c'est ce que nous sommes. Les Ressuscités, ce que nous ne sommes pas. Mais c'est précisément de cela qu'il s'agit dans la résurrection des morts : que ce que nous *ne sommes pas* soit posé identiquement avec ce que nous *sommes* : les morts vivants, le temps éternité, l'être vérité, les choses réelles ».

Les passages finaux relancent une autre fois l'aspect particulier de la théologie dialectique : « ce que signifie l'horizon du temps dans la constitution de l'existence »<sup>269</sup>, horizon qui « pour l'existence croyante devient horizon de résurrection se trouve sous la 'crise', mis en question par ce qui est à la fois sa fin radicale et son commencement absolu ». Corbin est toujours conscient d'un paradoxe : la nécessité, pour l'homme, d'affirmer, sans pourtant pouvoir se soutenir sur cette affirmation, parce que le seul qui peut affirmer est Dieu.

---

<sup>267</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 280.

<sup>268</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 281. Les citations suivantes renvoient toujours à cette page.

<sup>269</sup> CORBIN, Henry (1933/1934), p. 284. Les citations suivantes renvoient toujours à cette page.

### *Pour une réflexion 'politique': Corbin 'penseur' de la communauté*

Dans notre recherche, nous avons essayé d'encadrer la tentative d'engagement de Corbin pendant les années Trente comme une réponse aux questions que son époque se posait, questions qui visent de façon particulière une attitude qui met en cause, à risque, l'homme, en interrogeant l'homme sur l'homme, sur sa place et sur son rôle dans le monde, en relation avec les autres. En effet, en Corbin, nous pensons de pouvoir trouver une spécifique réflexion sur la communauté, sur l'être avec d'autres (*Miteinander*), comme il l'écrit dans l'un des ses plus importants travaux, « La théologie dialectique et l'histoire », publié dans *Recherches Philosophiques* en 1933/1934.

Nous avons analysé les travaux de Corbin, écrits pendant les années 1930-1934 et publiés dans *Le Semeur*, *Hic et Nunc* et *Recherches Philosophiques*, en nous concentrant surtout sur l'expérience, que nous envisageons comme centrale, de la revue et du groupe de *Hic et Nunc*, que Corbin a fondé en 1931 avec Denis de Rougemont, Roger Jézéquel, Albert-Marie Schmidt et Roland de Pury. Cette revue est décrite, par d'autres réalités de l'époque, comme l'organe le plus extrémiste du barthisme français. Nous avons hasardé, à la suite de Rémi Fabre et de Bernard Reymond, de montrer l'expérience de *Hic et Nunc* comme l'une des manifestations de l'esprit des non-conformistes des années Trente: un Corbin partisan de l'esprit, en lutte contre la progression des puissances matérielles, lesquelles risquent de faire oublier à l'homme sa véritable appartenance et son véritable but.

Nous avons ainsi reconstruit un parcours lexical et conceptuel, pour essayer de mettre en évidence les *motifs* qui sont à l'origine de l'engagement et de l'intérêt de Corbin. Pour cette raison, nous avons restitué le chemin de la pensée de Corbin, en voyant le développement de sa réflexion, conduite grâce aux thèmes et au langage apportés par la théologie dialectique de Barth.

A partir des articles publiés sur *Hic et Nunc* et de celui qui a paru dans *Recherches Philosophiques*, nous pensons pouvoir parler d'une tentative que nous, peut-être improprement, appellerions *politique*, parce qu'il nous semble que Corbin essaye de repenser, pas d'une manière explicite, en mettant en discussion l'individu, la façon même dans laquelle l'individu comprend son être avec les autres, son vivre 'communautaire'. Sous l'apparence d'une tentative de donner un nouveau rôle à la philosophie par rapport à la théologie, c'est-à-



dire en tentant de reporter la philosophie en face des problèmes réels et concrets de l'homme (philosophie qui, de cette façon, devient *Philosophia Crucis*, parce qu'elle engage et appelle la transcendance<sup>270</sup>), Corbin semble invoquer le lien de l'ordre (humain) avec la vérité que, nous pouvons le dire, toute la philosophie politique moderne, à partir de Hobbes, a oublié. Avec Hobbes, la vérité et le bien ne peuvent plus être le fondement des liens et des relations entre les hommes.

Nous retrouvons cette exigence dans la petite équipe de *Hic et Nunc*, qui se veut héraut de la vérité, comme cela est proclamé dans le « Manifeste » du premier numéro, marqué par son agressivité par rapport à la pensée religieuse, à la morale, à la philosophie et à la civilisation, qui sont les cibles de ce groupe, caractérisé par une grande puissance destructrice de lieux communs et de valeurs. Les membres ont une vérité à dire, à proclamer, pour guider les hommes à eux-mêmes et à leur véritable dimension, celle spirituelle, à laquelle ils appartiennent. Mais les hommes ont oublié cette appartenance: le rôle de ces hérauts est d'éveiller les consciences, pour essayer de faire face à la crise qu'ils vivent, crise qui est essentiellement d'ordre spirituel, et dont la crise économique, sociale et politique est seulement une manifestation. Ses racines sont *dans l'homme*, dans le fait qu'il s'est dressé comme maître de lui-même (et ici Corbin envisage une insuffisance de la philosophie, identifiée avec la métaphysique cartésienne et kantienne), en se auto-fondant et en s'autodéterminant. L'homme oublie qu'il est essentiellement *être avec l'Autre*, c'est-à-dire qu'il *est* uniquement en rapport avec Dieu, le Tout Autre qui ne peut pas être réduit à la seule dimension humaine, qui est aussi à la base de son être avec d'autres, c'est-à-dire qui fonde son lien communautaire.

Il s'agit de mettre en question l'homme pour lui donner la possibilité de se repenser, de se re-imaginer, comme rapport, relation et non comme *Cogito ergo sum*. En effet, Corbin, plusieurs fois, reprend l'affirmation de Barth *Cogitor ergo sum*, c'est-à-dire qu'en lieu de l'auto-fondation de l'*ego*, qui est possible parce que le moi se pense lui-même, il y a le fait que '*je suis parce que je suis pensé*', et je suis pensé par un Autre, Dieu, qui échappe à toute forme de compréhension rationnelle, humaine, et, en restant l'absolument Autre, il fonde, paradoxalement, mon moi jamais achevé.

Corbin peut être ainsi un philosophe qui, en s'interrogeant sur l'homme et sur son origine spirituelle, conclut pour s'interroger sur l'authenticité de son lien avec les autres hommes, en passant à travers une réflexion sur le statut de cette dimension à laquelle

---

<sup>270</sup> Voir CORBIN, Henry (1933b)

l'homme appartient (ce qui deviendra après le *mundus imaginalis*). L'appartenance à cette dimension cache aussi l'appartenance de l'existence à son propre temps, qui n'est pas celui de l'histoire qui se déroule, l'histoire qui progresse et qui devient, mais celui de l'*hic et nunc*, c'est-à-dire celui de l'éternité, qui rend possible de penser le Royaume de Dieu non à la fin du temps, mais comme la fin du temps, du temps comme *Geschichte* et non comme *Historie*, c'est-à-dire du temps comme événement, événement de l'homme, de l'être-là. Pour cette raison Corbin insiste sur l'attitude qu'il considère fondamentale, la Foi, qui est essentiellement écoute, ouverture à une Parole qui vient de l'au-delà. Cette écoute rend possible un continu déplacement de l'homme par rapport à lui-même, parce que celui qui écoute attend toujours son dernier achèvement, qui peut être apporté seulement par la Parole, qui, de son côté, ne peut pas être écoutée une fois par toutes, mais doit être chaque fois écoutée à nouveau.

Ainsi nous envisageons un possible développement d'un discours sur Corbin, en le voyant comme un penseur de la communauté, du lien entre les hommes au nom d'un rapport avec le vrai qui a été récupéré. Le vrai devient le point de repère à partir duquel est possible de penser la *forme* de la communauté, de la relation entre les hommes, sur la terre, sans les condamner à la 'terrestrité', parce qu'à ce niveau, l'effectivité-effectuation de la communauté a regagné son état *imaginal*, c'est-à-dire qu'elle a lieu dans son lieu, qui est, en même temps, le lieu de son événement, voire de son temps. Nous ne croyons pas qu'une pensée *politique* en Corbin puisse viser une réalisation de la communauté dans ce monde, qui est, finalement, seulement un mirage, ou mieux, les Ténèbres qui doivent être traversées, pour retrouver sa propre vraie origine.

En outre Corbin, relève un besoin de vérité et par conséquent de décision, de nécessité de 'prendre parti', bref, de s'engager pour regagner la dimension du vrai parce qu'il veut redonner un *sens*<sup>271</sup> à la vie de l'homme. Pour cette raison cet engagement prend la forme d'une œuvre de témoignage. Ce que nous entendons comme pensée de la communauté en Corbin, c'est ce lien entre témoins, qui suivent tous leurs parcours, en étant tous divers mais tous égaux en cette diversité, parce que l'écoute de la Parole est capable de créer des parcours pour chacun. La communauté devient ainsi le lieu de refuge contre la dispersion et l'atomisation du moderne, un *lieu de sens* (qui est aussi le lieu d'une *direction*, d'une *orientation*) pour les pèlerins engagés. Elle est le seul lieu et le seul lien authentique (comme se voulait *Hic et Nunc*), parce qu'elle est formée par tous ceux qui ont décidé de se soumettre

à la vérité. L'époque actuelle, pour Corbin, a perdu le rapport avec le sens, elle est une époque désorientée, perdue: retrouver le Nord, la patrie, sa propre origine sera le but de sa géographie *imaginale*. Renouer le rapport avec le sens est important et nécessaire, parce que l'homme devient capable de construire un chemin sur la terre, seulement en visant toujours sa destination spirituelle, qui est aussi son origine.

---

<sup>271</sup> C'est ici toute la signification de son herméneutique.



## **RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES**

### **1. TEXTES ÉCRITS ET TRADUITS PAR CORBIN PENDANT LES ANNÉES TRENTE**

1.1. Articles

1.2. Textes traduits

### **2. TEXTES ET ARTICLES SUR HENRY CORBIN**

### **3. TEXTES ET ARTICLES DES ANNÉES TRENTE**

### **4. SUR LES ANNÉES TRENTE**

4.1. Textes

4.2. Articles et contributions

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **1. TEXTES ET ARTICLES DES ANNÉES TRENTE**

### **2. AUTRES TEXTES CONSULTÉS**

## **RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES**

### **1. TEXTES ÉCRITS ET TRADUITS PAR CORBIN PENDANT LES ANNEES TRENTE**

#### **1.1. ARTICLES**

CORBIN, Henry (1927), [Trong-Ni] « Regard vers l'Orient », dans *Tribune Indochinoise*, 15 août, pp. 4-5.

CORBIN, Henry (1931), « La Fédération allemande à Caub », dans *Le Semeur*, 33<sup>e</sup> année, n. 1, 1<sup>er</sup> novembre, pp. 38-42.

CORBIN, Henry (1932a), « À propos de Luther », dans *Le Semeur*, mars, pp. 286-292.

CORBIN, Henry (1932b), « Philosophes », dans *Hic et Nunc* 1, novembre, pp. 19-23.

CORBIN, Henry (1932c), « Témoignage à Kierkegaard », dans *Le Semeur*, décembre, pp. 77-81.

CORBIN, Henry (1932/1933), « Pour l'anthropologie philosophique: un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep », dans *Recherches Philosophiques*, t. 2, pp. 371-423.

CORBIN, Henry (1933a), « Quand nous nous réveillerons d'entre les morts », dans *Hic et Nunc* 2, mars, pp. 43-51.

CORBIN, Henry (1933b), « Philosophia crucis », dans *Hic et Nunc* 3/4, juillet, pp. 86-94.

CORBIN, Henry (1933/1934), « La théologie dialectique et l'histoire », dans *Recherches Philosophiques*, t. 3, pp. 249-284.

CORBIN, Henry (1934), « Note sur existence et foi », dans *Hic et Nunc* 6, avril 1934, pp. 51-57.

- CORBIN, Henry (paru en 1936), « Récits Hallâtiens », dans *Yggdrasill*, déc. 1935, p. 3.
- CORBIN, Henry (1937a), « Transcendental et existential », dans *Travaux du IX<sup>o</sup> Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes)*, Paris: Hermann (coll. «Actualités scientifiques et industrielles»), in-8°, vol. VIII, pp. 24-31.
- CORBIN, Henry (1937b), « De la vocation du docteur », dans *Propos Missionnaires* 58, avril, pp. 21-24.
- CORBIN, Henry (1937c), « Pour l'hymnologie manichéenne », dans *Yggdrasill*, 25 août, pp. 3-7.
- CORBIN, Henry (1937d), « Vocation du théologien », dans *Foi et Vie* 2, pp. 173-181.
- CORBIN, Henry (1939), *Suhrawardî d'Alep (ob. 1191) fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî)*. Publications de la «Société des Etudes Iraniennes», 16, Paris, A. Maisonneuve.

## 1.2. TEXTES TRADUITS

- BARTH, Karl (1932), « Misère et grandeur de l'église évangélique », dans *Foi et Vie* 39, juin, pp. 409-444.
- CONRAD-MARTIUS Hedwige (1933), « L'existence, la substantialité et l'être », dans *Recherches philosophiques*, t.2, pp. 148-181.
- « Suhrawardî d'Alep: le bruissement de l'aile de Gabriel. Traité philosophique et mystique », éd. et trad. du persan par Henry Corbin et Paul Kraus, dans *Journal asiatique*, juillet-septembre 1935, 82 p.
- DE MAN Henry (1935), *L'idée socialiste*, trad. de l'allemand par H. Corbin et A. Kojevnikoff, Paris, 542 p.
- HEIDEGGER, Martin (1931), « Qu'est-ce que la métaphysique? » dans *Bifur* 8, juin, pp. 7-32.  
 (1937), « Hölderlin et l'essence de la poésie », dans *Mesures* 3, 15 juillet, pp. 120-143.  
 (1938a), *Qu'est-ce que la métaphysique? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, Paris, Gallimard, 254 p.

(1938b), *Phénoménologie de la mort*, fin du §52 e §53 in *Sein und Zeit*, Halle an der Saale: M. Niemeyer, 1927, paru dans «Hermès» 3° série (1), Bruxelles, janvier, pp. 37-51.

JASPERS, Karl (1938), *La Norme du jour et la passion pour la nuit*, chap. 3, pp. 102-106, dans «Philosophie», t. 3, «Metaphysik», Berlin: J. Springer, 1932, trad. française parue dans «Hermès» 3° série (1), Bruxelles, janvier, pp. 51-68.

HAMANN, Johann-George (1939), « Aesthetica in nuce. Rapsodie en prose kabbalistique », dans *Mesures*, janvier, p. 27.

« Deux épîtres mystiques de Suhrawardî d'Alep (ob. 1191) », dans *Hermès*, 3° série, Bruxelles, novembre 1939, pp. 7-50.

HESCHEL A. (1939), « La Prophétie », (Die Prophetie), paru dans *Hermès*, 3° série (3), Bruxelles, novembre, p. 125.



## **2. TEXTES ET ARTICLES SUR HENRY CORBIN**

AA. VV. (1981), *Henry Corbin*, sous la direction de Christian Jambet, *Cahiers de l'Herne* 39, Paris L'Herne, 344 p.

ARNALDEZ, Roger (1981), « Henry Corbin et le christianisme », dans *Etudes* 355, pp. 627-638.

BRANDALISE, Adone (1992), « L'uno ed i molti : necessità dell'angelologia in Henry Corbin », dans (sous la direction de Fabio Rosa), *L'angelo dell'immaginazione*, atti del seminario di antropologia letteraria, Trento, 21 marzo- 25 aprile 1991, Università degli Studi di Trento, 429 p.

BRUN, Jean (1979), « Un missionnaire protestant: Henry Corbin », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, pp. 65-90.

DIEGUEZ, Manuel de (1972), « Henry Corbin et Heidegger », dans *La Nouvelle Revue Française* 230, Paris, pp. 27-39.

DURAND, Gilbert (1979), « Homo proximi Orientis: science de l'homme et Islam spirituel », pp. 91-139, dans *Science de l'homme et tradition*, Paris, Berg International, 243 p.

FALCIONI, Maurizio (1990), « Henry Corbin e l'ontologia del *mundus imaginalis* », dans *Verifiche*, XXIV, 1-2, pp. 173-196.

FOUCHECOUR (DE), Henry Charles (1979), « Henry Corbin (1903-1978) », dans *Journal asiatique* 267, Paris, pp. 231-237.

FOUSSARD, Jean Claude (1980), « Henry Corbin: l'Occident à l'épreuve de la pensée iranienne », dans *Critique* 36, pp. 498-512.

GRIL, Denis (1991), « Espace sacré et spiritualité, trois approches: Massignon, Corbin, Guénon », pp. 48-63, dans *D'un Orient l'autre : les métamorphoses successives des perceptions et connaissances*, actes du colloque du Caire, 18-22 avril 1985 et autres études, Centre d'études et de

documentation économique, juridique et sociale, Paris, Éditions du CNRS.

HOVEYDA, Feyridoun (1979), « L'architecte de l'invisible (H. Corbin) », dans *La Nouvelle Revue Française* 312, Paris, pp. 31-47.

JAMBET, Christian (1983), *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Paris, Editions du Seuil, 317 p.

LEGHISSA, Giovanni (1993), « In margine a Mundus imaginalis di Henry Corbin », dans *Aut-Aut* 258, pp. 133-148.

RUSPOLI, Stéphane (1978), « L'œuvre d'Henry Corbin », dans *Bulletin de la Société Ligérienne de Philosophie*, 1, pp. 68-71.

SACCONE, Carlo (1991), « L'angelologia musulmana e il confronto tra Cristianesimo e Islam. Una riflessione in margine a *Les Anges* di P. Faure (1988) », dans *Studia Patavina*, 38, pp. 47-91.

SHAYEGAN, Daryusch (1979), « L'actualité de la pensée d'Henry Corbin », dans *Les Etudes Philosophiques* 1, Paris, pp. 61-72.

(1990), *Henry Corbin: la topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Paris, Éd. de la Différence.

SOSTER, Maria (2000a), « Riflessioni in margine a *J. G. Hamann, philosophe du Luthéranisme* d'Henry Corbin », dans *Rivista di Studi Filosofici*, pp. 285-318.

(2000b), « Henry Corbin : pellegrino occidentale in terra d'Oriente », dans *Simplegadi* 3, 5<sup>ème</sup> année, octobre 2000, pp. 55-79.

VIELLARD-BARON Jean-Louis (1978), « In memoriam Henry Corbin », dans *Bulletin de la Société Ligérienne de Philosophie* 1, pp. 64-77.

(1980), « Henry Corbin (1903-1978) », dans *Les Etudes Philosophiques*, janvier-mars, pp. 73-90.

(1989), « Phénoménologie herméneutique et imagination chez Paul Ricœur et Henry Corbin », pp. 293-310, dans *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf.

**3. TEXTES  
ET ARTICLES  
DES ANNEÉS TRENTE**

AA. VV. « Manifeste », dans *Hic et Nunc* 1, novembre 1932, pp. 1-3.

BARUZI, Jean (1931), « Le commentaire de Luther à l'Épître aux Hébreux », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 6, pp. 461-498.

BEHR-SIGEL Elisabeth (1935), « Notes sur la vie et la pensée de la jeunesse protestante », pp. 87-96, dans *Protestantisme français 1935*, Cahiers pour le Protestantisme, Seine et Oise, Juvisy, Les Editions du Cerf, 111 p.

BOUYER Louis (1935), « Protestantisme français 1935 », pp. 11-36, dans *Protestantisme français 1935*, Cahiers pour le Protestantisme, Seine et Oise, Juvisy, Les Editions du Cerf, 111 p.

CONGAR, Yves Marie-Joseph (1933), « Kierkegaard », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXII<sup>e</sup> année, f. 3, pp. 551-552.

(1934), « Actualité de Kierkegaard », dans *La vie intellectuelle*, t. XXXII, n. 1, 25 novembre, pp. 9-36.

DANDIEU, Arnaud (1932), « Philosophie de l'angoisse et politique du désespoir », dans *Revue d'Allemagne*, 15 octobre, pp. 883-891.

DANIEL-ROPS, Henry (1927), *Notre inquiétude. Essais*, Paris, Perrin et Cie, 297 p.

GURVITCH, Georges (1930), *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 235 p.

JEZEQUEL, Roger, « Commentaire au *Traité du désespoir* de Sören Kierkegaard », en trois parties, parues dans *Hic et Nunc* n. 2, mars 1933, pp. 66-71, n. 3/4, juillet 1933, pp. 128-134, n. 5, pp. 28-30.

KIERKEGAARD, Søren (1932), *Traité du désespoir (La maladie mortelle)*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Paris, Gallimard, 255 p.

KOYRÉ, Alexandre (1931) « Was ist Metaphysik ? par Martin Heidegger », dans *Nouvelle Revue Française*, CCXII, pp. 750-753.

- LILJE, Hans (1932), « Pour la célébration du jour de prière de la Fédération Universelle de Associations Chrétiennes d'Etudiants », dans *Le Semeur*, 34<sup>ème</sup> année, n. 4, 1<sup>o</sup> février, pp. 203-209.
- ROUGEMONT, Denis de (1932a), « Cause commune », dans *Présence. Revue de littérature, de philosophie et d'art*, avril-juin, pp. 12-15.
- (1932b), « Principe d'une politique du pessimisme actif », dans *Hic et Nunc* 1, pp. 23-29.
- (1932c), (sous la direction de), *Cahier des revendications*, dans «Nouvelle Revue Française», décembre.
- (1933), « De l'esprit révolutionnaire chez les jeunes », dans *Foi et Vie*, n. 45-46, janvier-février, 34<sup>ème</sup> année, nouvelle série, pp. 176-179.
- WESTPHAL, Charles (1932), « À travers les revues », dans *Le Semeur*, 35<sup>e</sup> année, n. 2, 1<sup>er</sup> décembre, pp. 142-143.
- (1933), « À travers les revues », dans *Le Semeur*, 35<sup>e</sup> année, n. 3, 1<sup>er</sup> janvier, pp. 162-164.

## 4. SUR LES ANNÉES TRENTE

### 4.1. TEXTES

- AA. VV. (1985), (sous la direction de ROCHE Anne, TARTING Christian), *Des années Trente. Groupes et ruptures*, actes du colloque [d'Aix-en-Provence], 5-7 mai 1983 / organisé par l'antenne de l'U.R.L. [Unité de recherche linguistique] n ° 5 [de l'Institut national de la langue française] à l'Université de Provence I Paris, Editions du CNRS, 298 p.
- AA. VV. (1989), (sous la direction de BONNAUD-LAMOTTE, Danielle et RISPAIL Jean-Luc), *Intellectuel(s) des années Trente. Entre le rêve et l'action*, Paris, Éditions du CNRS, 280 p.
- AA. VV. (1993), (sous la direction de BOCK Hans Manfred, MAYER-KALKUS Reinhardt, TREBITSCH Michel), *Entre Locarno et Vichy. Les relations culturelles franco-allemandes dans les années 1930*, Paris, Ed. du CNRS, 2 vol.
- AA. VV. (1995), (sous la direction de Gilbert Merlio), *Ni gauche, ni droite: les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre-deux-guerres*, actes du colloque, Bordeaux, 1991 organisé par le Groupe de recherche sur la culture de Weimar ; le PHILIA, Philosophie et littérature de langue allemande, Rennes II; et le CIRAMEC, Centre d'information et de recherche sur l'Allemagne moderne, Bordeaux III; sous la dir. de Gilbert Merlio, Talence, Éditions de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 314 p.
- ANDREU, Pierre (1991), *Révoltes de l'Esprit. Les revues des années '30*, Paris, Kimé 276 p.
- BARTH Karl-MAURY Pierre (1985), *Nous qui pouvons encore parler... Correspondance 1928-1956*, Introduction, notes et traduction de Bernard Reymonds, Lausanne, [Paris], Symbolon, L'Age d'Homme, 289 p.
- BENETON, Philippe (1975), *Histoire des mots: culture et civilisation*, Paris, Presses de la Fondation de sciences politiques, 164 p.

- BERSTEIN, Serge (1992), *Démocraties, régimes autoritaires et totalitarismes au XX<sup>e</sup> siècle: pour une histoire politique comparée du monde développé*, Paris, Hachette, 251 p., en particulier les chapitres IV et V.
- (2001<sup>3</sup>), *La France des années 30*, Paris, A. Colin, 186 p.
- BESNIER, Jean-Michel (1980), *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris, La Découverte, 239 p.
- BETZ, Albrecht, (1991), *Exil et engagement. Les intellectuels allemands et la France (1930-1940)*, trad. de l'allemand par Pierre Rush, Paris, Gallimard, 409 p.
- CORBIN, Henry (1981a), « De Heidegger à Sohravardî », pp. 23-37, dans *Cahier de l'Herne*, sous la direction de Christian Jambet, Paris, Edition de l'Herne, 344 p.
- (1981b), « Post-scriptum à un entretien philosophique », pp. 38-56, dans *Cahier de l'Herne*, sous la direction de Christian Jambet, Paris, Edition de l'Herne, 344 p.
- (1981c), « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », pp. 211-258, dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, Éditions de l'Herne, 258 p.
- (1985), *J. G. Hamann, philosophe du Protestantisme*, Paris, Berg International, 152 p.
- DARD Olivier (1999), *La France des années 30. Le choix impossible*, Collection 'La France contemporaine' sous la direction de Jean-François Sirinelli, Paris, Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, 274 p.
- DELBREIL, Jean-Claude (1972), *Les catholiques français et les tentatives de rapprochement franco-allemand (1920-1933)*, Centre de Recherches Relations Internationales de l'Université de Metz, Université de Metz, 254 p.
- DIETRICH, Susanne de (1946), *Cinquante ans d'histoire: la Fédération des associations chrétiennes d'étudiants (1895-1945)*, Paris, Édition du Semeur, 169 p.
- DUROSELLE, Jean-Baptiste (1979), *La décadence. Politique extérieure de la France 1932-1939*, Paris, Imprimerie Nationale, 568 p.

- L'HULLIER, Fernand (1971), *Dialogues franco-allemands 1925-1933*, Paris, Diffusion Ophrys, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 176 p.
- LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis (1969<sup>1</sup>, 2001), *Les non-conformistes des années Trente. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 562 p.
- (1981), *Politique et civilisation. Essai sur la réflexion politique de Jules Romains, Drieu La Rochelle, Bernanos, Camus, Malraux*, Toulouse, Presses de l'Institut d'Etudes Politiques de Toulouse, 335 p., en particulier pp. 1-10 et 317-322.
- POIDEVIN Raymond, BARIETY Jacques (1977), *Les relations franco-allemandes 1815-1975*, Paris, Armand Colin, 377p., en particulier les chapitres XVI et XVII.
- POUJOL, Pierre (1969), *Souvenirs protestants parisiens (1931-1934)*, Protestantisme français moderne, Quatrième fascicule, édité par l'auteur, Paris, 96 p.
- REYMOND, Bernard (1985), *Théologien ou prophète? Les francophones et Karl Barth*, Symbolon, Lausanne, [Paris], L'Age d'Homme, 249 p.
- ROUGEMENT (DE), Denis (1968), *Journal d'une époque (1926-1946)*, Paris, Vrin, 599 p.
- SCHOR, Ralph (1993), *Crises et dictatures dans l'Europe de l'entre-deux-guerres: 1919-1939*, Paris, Nathan, 127 p., en particulier pp. 7-22.
- STERNHELL, Zeev (1987), *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, Seuil, 470 p.
- WEBER, Eugen Joseph (1994), *La France des années 30: tourments et perplexités*, Paris, Fayard, 417 p.

## 4.2. ARTICLES ET CONTRIBUTIONS

- ANDREU, Pierre (1957), « Les idées politiques de la jeunesse intellectuelle de la 1927 à la guerre », dans *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, II<sup>e</sup> semestre.
- (1959), « Esprit: 1932-1940 », dans *Itinéraires. Chroniques et documents*, n. 33, mai, pp. 34-49
- BALMAND, Pascal (1985), « Piétons de Babel et de la Cité radieuse. Les jeunes intellectuels des années '30 et la ville », dans *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n. 8, octobre-décembre, pp. 31-42.
- (1987), « Les jeunes intellectuels de l'«esprit des années Trente»: un phénomène de génération? », dans *Cahier de l'Institut d'Histoire du Temps Présent (IHTP)*, 6, novembre, pp. 49-63.
- (1989), « Intellectuel(s) dans l'Ordre Nouveau (1933-1938): une aristocratie de prophètes », pp. 171-184, dans AA. VV., (sous la direction de BONNAUD-LAMOTTE Danielle et RISPAIL Jean-Luc), *Intellectuel(s) des années Trente. Entre le rêve et l'action*, Paris, Éditions du CNRS, 280 p.
- BERSTEIN, Serge (1985), « L'affrontement simulé des années 1930 », dans *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n. 5, janvier-mars, pp. 39-53.
- FABRE, Rémi (1987), « Les étudiants protestants face aux totalitarismes dans les années Trente », dans *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, (73), pp. 267-284.
- GUILLAME, Sylvie (1995), « 'Plans' et la révolution collective », pp. 197-207, dans AA. VV., (sous la direction de Gilbert Merlio), *Ni gauche, ni droite: les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre-deux-guerres*, Talence, Éditions de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 314 p.
- HELLMAN John, ROY Christian (1993), « Le personnalisme et les contacts entre non-conformistes de France et d'Allemagne autour de l'Ordre Nouveau et de 'Gegner', 1930-1942 », pp. 203-215, dans AA. VV., (sous la direction de BOCK Hans Manfred, MAYER-KALKUS Reinhardt, TREBITSCH Michel), *Entre Locarno et Vichy. Les relations*



*culturelles franco-allemandes dans les années 1930*,  
Paris, Ed. du CNRS, 2 vol.

- HÖRLING, Hans (1975), « L'opinion française à l'événement d'Hitler au pouvoir », dans *Francia*, 3, pp. 584-641.
- JOURDAN, Henry (1971-1975), « Souvenirs d'un Français en poste à Berlin de 1933 à 1939 », dans *Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles Lettres et Arts de Lyon*, t. XXVII-XXIX, Lyon, pp. 125-137.
- KELLER, Thomas (1995), « Médiateurs personnalistes entre générations non-conformistes en Allemande et en France: Alexandre Marc et Paul L. Landsberg », pp. 257-273, dans AA; VV., (sous la direction de Gilbert Merlio), *Ni gauche, ni droite: les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre-deux-guerres*, Talence, Éditions de la Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 314 p.
- WINOCK, Michel (1982), « U.S. go home : l'antiaméricanisme français », dans *L'Histoire*, n. 50, novembre, pp. 7-20.
- MARC, Alexandre (1986), « Denis de Rougemont, un homme à-venir. Prolégomènes à toute synthèse future », dans *Cadmos*, 9<sup>ème</sup> année, n. 33, printemps, pp. 25-46.
- MERLIO, Gilbert (1988), « L'image de l'Allemagne chez les germanistes français de l'entre-deux-guerres », dans *Allemagne d'aujourd'hui*, 105, juillet-septembre, pp. 66-83.
- NACCI, Michela (1984), « I Rivoluzionari dell'Apocalisse. Società e politica nella cultura della crisi francese fra le due guerre », dans *Intersezioni*, IV, n. 1, avril, pp. 85-123.
- (1985), « Ordine e rivoluzione: le fonti della nuova destra », dans *Rivista di Filosofia*, LXXVI, n. 2, août, pp. 269-305.
- (1989), « La 'Révolution pour l'ordre': la pensée de droit et les philosophies cycliques de l'histoire dans l'Entre-deux-guerres », pp. 252-259, dans *Révolte et société*, t. I, Actes du IV<sup>e</sup> colloque d'histoire au présent, mai 1988, Paris, Publication de la Sorbonne, 309 p.
- PICCIOLA, André (1989), « La vie des revues dans les années Trente: miroir des intellectuels », pp. 139-148, dans AA. VV., (sous la direction de

BONNAUD-LAMOTTE Danièle et RISPAIL Jean-Luc), *Intellectuel(s) des années Trente. Entre le rêve et l'action*, Paris, Éditions du CNRS, 280 p.

POUJOL, Pierre (1957), « Barthisme et groupements de l'Église réformée », pp. 9-10, dans *Socialistes et chrétiens (depuis 1924)*, Paris, Coopérative d'éditions et de publications (LCEP), 64 p.

PROST, Alain (1987), « Jeunesse et société dans la France de l'entre-deux-guerres », dans *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, n. 13, janvier-mars, pp. 35-43.

REMOND, René (1985), « Le climat des années Trente », pp. 19-31, dans *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain. Pour un cinquantenaire*, Colloque organisé par l'Association des Amis d'Emmanuel Mounier, Paris, Éditions du Seuil, 249 p.

SCHMIDT, Albert-Marie (1956), « Les galopins de *Hic et Nunc* », dans *Reforme*, samedi 18 février, 17<sup>ème</sup> année, n. 570, p. 7.

SICK, Klaus-Peter (1990), « Les relations culturelles entre la France et l'Allemagne 1930-1940. Orientation bibliographique », dans *Bulletin de l'Institut d'Histoire du Temps Présent (IHTP)*, 39, pp. 28-63.

SIMARD, Marc (1988), « Intellectuels, fascisme et antimodernité dans la France des années Trente », dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n. 18, avril-juin, pp. 55-77.

SIMON, Pierre-Henri (1956), « Le pessimisme historique dans la pensée du XX<sup>e</sup> siècle », dans *Cahiers de la République*, n. 1, pp. 18-27.

SIRINELLI, Jean-François (1987), « Effets d'âge et phénomènes de génération dans le milieu intellectuel français », pp. 5-18, dans *Génération intellectuelle: effets d'âge et phénomènes de génération dans le milieu intellectuel français*, études coordonnées par J.-F. Sirinelli, Cahier de l'IHTP, n. 6, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 104 p.

STERNHELL, Zeev (1984), « G. Mounier et la contestation de la démocratie libérale dans la France des années '30 », dans *Revue de Science Politique* 6, décembre, pp. 1141-1180.

(1990), « La modernità ed i suoi nemici: dalla rivolta contro l'Illuminismo all'indebolimento della democrazia », dans *Storia Contemporanea XXI*, 6, pp. 977-996.

(1995), « La troisième voie fasciste ou la recherche d'une culture politique alternative », pp. 17-29, dans AA. VV., (sous la direction de Gilbert Merlio), *Ni gauche, ni droite : les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre deux guerres*, Talence, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 314 p.

TOUCHARD Jean (1960), « L'esprit des années '30: une tentative de renouvellement de la pensée politique française », dans AA. VV., *Tendances politiques de la vie française depuis 1789*, Paris, Hachette et aussi dans ANDRIEU, Pierre (1991), pp. 195-218.

TREBITSCH, Michel (1995), « Le front commun de la jeunesse intellectuelle. Le 'Cahier de revendications' de décembre 1932 », pp. 209-227, dans AA. VV., (sous la direction de Gilbert Merlio), *Ni gauche, ni droite : les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre deux guerres*, Talence, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 314 p.

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **1. TEXTES ET ARTICLES DES ANNEÉS TRENTE**

- ARON Robert, DANDIEU Arnaud (1929), « Le Plan Young: un cas de névrose sociale », dans *Bifur*, septembre  
(1931a), *La décadence de la nation française*, Paris, Editions Rieder, 247 p.  
(1931b), *Le cancer américain*, Paris, Editions Rieder, 247 p.  
(1933), *La révolution nécessaire*, Paris, Editions Bernard Grasset, 297 p.
- BARTH, Karl (1932), *Misère et grandeur de l'Eglise évangélique*, traduit de l'allemand par Henry Corbin, dans «Foi et Vie», 33<sup>e</sup> année, Nouvelle Série, n. 39, juin, pp. 409-444.  
(1933), *Parole de Dieu et parole humaine*, traduit de l'allemand par Pierre Maury et Auguste Lavanchy, Paris, Editions «Je sers», 270 p.
- BERDIAEF, Nikolai Aleksandrovitch (1927), *Un Nouveau Moyen Age: réflexion sur les destinées de la Russie et de l'Europe*, Paris, Plon, 292 p., 1<sup>er</sup> éd. Berlin 1924.  
(1930), *L'Orient et l'Occident. Textes et débats*, Paris, impr. L. Beresniak; Cahiers de la Quinzaine, 64 p.
- BERL, Emmanuel (1929), *Mort de la pensée bourgeoise*. Premier pamphlet: *La littérature*, Paris, Bernard Grasset, 205 p.  
(1930), *Mort de la morale bourgeoise*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Editions de la 'Nouvelle Revue Française', 232 p.  
(1932), *La politique et les partis*, Paris, Edition Rieder, 233 p.
- BLANCHET, Alfred (sous la direction de) (1932), *Les jeunes à la croisée des chemins*. Conférences contradictoires, organisées par l'Union de libres penseurs et de libres croyants

pour la culture morale Paris, libr. Fischbacher,  
180 p.

BOSC, Jean (1934), « Les jeunes et la théologie », dans *Le Christianisme Social*, n. 4, mai, pp. 371-377.

BRACHFELD, Oswald (1932), « Kierkegaard en Allemagne », dans *Revue d'Allemagne*, 15 juillet, pp. 596-603.

DANIEL-ROPS, Henry (1927), « Une génération inquiète », dans *Notre temps*, décembre, pp. 100-106.

(1928), « Sens et péril d'une inquiétude », (en trois parts), dans *Notre Temps*, juillet, pp. 38-42, dans *Notre Temps*, août, pp. 101-104 et dans *Notre Temps*, septembre, pp. 159-162.

(1932a), *Le monde sans âme*, Paris, Plon, 255 p.

(1932b), « Fin d'une inquiétude et monde sans âme », dans *Le Semeur*, 34<sup>e</sup> année, n. 6, 1<sup>er</sup> avril, pp. 321-329.

DEMANGEON Albert (1920), *Le déclin de l'Europe*, Paris, Payot, 314 p.

HEIDEGGER, Martin (1931/1932), « De la nature de la cause (*Von Wesen des Grundes*) », trad. par A. Bessey, dans *Recherches philosophiques*, t : I, pp. 83-124.

KOYRÉ, Alexandre (1929), *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 525 p.

LANDSBERG, Paul-Louis (1936), *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, Desclée De Brouwer, 103 p.

LEHMANN, Eduard (1931), « Deux réformateurs du Protestantisme danois: Kierkegaard et Grundtvig », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XI, pp. 499-505.

LIGNAC, Xavier de (1938), *La France attend sa jeunesse. Enquête sur la France qui vent*, Paris, Plon, 257 p.

LOUP, Jean (1932), « L'Union nécessaire », dans *Le Semeur*, 35<sup>ème</sup> année, n. 1, 1<sup>er</sup> novembre, pp. 33-44.

LUCIUS, Pierre (1932), *Faillite du capitalisme? Une explication de la crise mondiale*, Paris, Payot, 189 p.

(1933), *Rénovation du capitalisme?*, Paris, Payot, 336 p.

- MALRAUX, André (1933), *La condition humaine*, Paris, Gallimard, 403 p.
- MARC, Alexandre (1933), « Jeunesse allemande », dans *Esprit*, 1<sup>er</sup> février, pp. 723-730.
- MAULNIER, Thierry (1932), *La crise est dans l'homme*, Paris, Alexis Redier Éditeur, 254 p.
- MAURY, Pierre (1933), « Barth, ce contempteur de l'homme », dans *Hic et Nunc* 3/4, juillet, pp. 81-85.
- PHILIP, André (1928), *Henry de Man et la crise doctrinale du socialisme*, Paris, J. Gamber, 199 p.
- (1934), « La crise morale des jeunes générations », dans *Le christianisme Social*, n. 4, mai, pp. 363-370.
- PURY, Roland de (1932), « La mort par la démocratie », dans *Le Semeur*, 34<sup>e</sup> année, n. 5, 1<sup>er</sup> mars, pp. 338-356.
- ROUGEMONT, Denis de (1934), *Politique de la personne, problèmes, doctrines et tactique de la révolution personnaliste*, Paris, Edition «Je Sers», 255 p.
- (1936<sup>1</sup>), *Penser avec les mains*, Paris, Albin Michel, 253 p.
- ROTT, Wilhelm (1933), « Der Neucalvinismus in Frankreich. Wandlungen in der theologischen Lage des französischen Protestantismus », dans *Theologische Blätter*, 12 Jahrgang, n. 4, avril, pp. 109-117.
- SIEGFRIED, André (1930), *Tableau des partis en France*, Paris, Grasset, 245 p.
- (1932), *L'Occident et la direction spirituelle du monde*, Paris, Neuilly (Seine): 'La Cause', 20 p.
- SPENGLER, Oswald (1931-1933), *Le déclin de l'Occident, esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Paris, 'Nouvelle Revue française', 2 tomes en 5 vol.
- SPOERRI, Théophile (1932), « L'étudiant d'aujourd'hui et le Christianisme », dans *Foi et Vie*, 33<sup>e</sup> année, nouvelle série, n. 41, septembre, pp. 577-588.
- THIBAUDET, Albert (1932), *Les idées politiques de la France*, Paris, Stock, 265 p.
- THURNEYSSEN, Eduard (1934), *Dostoïevski*, Munich 1931, traduit en français par Pierre Maury avec le titre *Dostoïevski, ou les confins de l'homme*, Paris, Edition «Je Sers», 207 p.
- VALERY, Paul (1931), *Regards sur le monde actuel*, Paris.

VISSER'T HOOFT W. A. (1932), « Jeunesse 1927 et jeunesse 1932 », dans *Foi et Vie*, 33<sup>e</sup> année, nouvelle série, n. 41, septembre, pp. 638-648.

WALTER, Jean (1932), « Oraison funèbre de l'inquiétude », dans *Le Semeur*, 34<sup>e</sup> année, n. 3, 1<sup>er</sup> janvier, pp. 160-168.

## **2. AUTRES TEXTES CONSULTÉS**

AA. VV. (1996), (sous la direction de Jacques Julliard et Michel Winock), *Dictionnaire des intellectuels français*, Paris, Éditions du Seuil, 1258 p.

AA. VV. (1987), (sous la direction de Antonio Pavan et Andrea Milano), *Persona e personalismi*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 466 p.

AA. VV. (1994), (sous la direction de Carlo Vinti), *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 734 p.

BALDINI, Massimo (1994), « Koyré e il misticismo moderno », pp. 145-159, dans AA. VV., (sous la direction de Carlo Vinti), *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale* Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 734 p.

BARTH, Karl (1990 trad. it., 1919<sup>1</sup>), *L'epistola ai Romani*, sous la direction de Giovanni Miegge, Milano, CDE, 527 p.

BODEI, Remo (1987), *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi, XXV-272 p.

BOUILLARD, Henri (1957), *Karl Barth*, Paris, Editions Montaigne, 3 volumes.

BUBER, Martin (1993), *Il principio dialogico ed altri saggi*, traduit de l'allemand par Anna Maria Pastore, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo, 337 p.

CACCIARI, Massimo (1986<sup>1</sup>, 1994<sup>4</sup>), *L'angelo necessario*, Milano, Adelphi, 185 p.

CAMPANINI, Giorgio (1987), « Persona e personalismi negli anni Trenta », pp. 371-391, dans AA. VV., (sous la direction de Antonio Pavan et Andrea

- Milano), *Persona e personalismi*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 466 p.
- CHAUBET, François (2000), *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 327 p.
- COUTROT, Aline (1971), *Jeunesse et politique*, Paris, A. Colin, 70 p.
- COUTROT Aline et DREYFUS François G. (1965), *Les forces religieuses dans la société française*, Paris, Librairie Armand Colin 343 p.  
Voir pp. 70-80.
- DURAND, Jean-Dominique (1987), *Il personalismo in Francia*, pp. 445-460, dans AA. VV., (sous la direction de Antonio Pavan et Andrea Milano), *Persona e personalismi*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 466 p.
- EBELING, Gerhard (1983), *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 235 p.
- FABRE, Rémi (1996), *FFACE (Fédération Française des Associations Chrétiennes d'Étudiants)*, pp. 480-482, dans AA. VV., (sous la direction de Jacques Julliard et Michel Winock), *Dictionnaire des intellectuels français*, Paris, Éditions du Seuil, 1258 p.
- FISTETTI, Francesco (1999), *Heidegger e l'utopia della polis*, Genova, Marietti, 359 p.
- GISEL, Pierre (1987), « Réceptions protestantes et questions ouvertes », dans AA. VV. *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 276 p.
- HEIDEGGER, Martin (1976<sup>1</sup>), (sous la direction de Franco Volpi), *Lettera sull' 'umanismo'*, Milano, Adelphi, 110 p.  
(1970<sup>1</sup>, 1998<sup>13</sup>), *Essere e Tempo*, traduit de l'allemand par Piero Chiodi, Milano, Longanesi, 558 p.
- HEURGON-DESJARDINS, Anne (1985), *Les décades de Pontigny et de Cerisy: de Gide à Queneau*, pp. 33-54, dans AA. VV., *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris, PUF, 656 p.
- JANICAUD, Dominique (2001), *Heidegger en France. I. Récits*, Paris, Bibliothèque Albin Michel, 585 p.



- JOHNSON, Douglas William John (1987), *La France des illusions (1918-1940)*, Paris, Nathan, 96 p.
- JORLAND, Gérard (1994), « Koyré phénoménologue? », pp. 105-126, dans AA. VV., (sous la direction de Carlo Vinti), *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 734 p.
- KOSELLECK, Reinhardt (1989), *Accelerazione e secolarizzazione*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 47 p.
- LAURENT, Alain (1994), *Storia dell'individualismo*, trad. par Maria Cristina Marinelli, Bologna, Il Mulino, 134 p.
- LIEHHARD, Marc (1991<sup>1</sup>), *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 477 p.
- LINDENBERG, Daniel (1996), « Henry Corbin », pp. 314-316, dans AA. VV., (sous la direction de Jacques Julliard et Michel Winock), *Dictionnaire des intellectuels français* Paris, Éditions du Seuil, 1258 p.
- MOLTMANN, Jürgen (1974), *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Genève, Les Editions du Cerf et Maison Mame, 387 p.
- MOSÈS, Stéphane (1993), *La storia ed il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, traduit du français par Michele Bertaglia, Milano, Anabasi, 282 p.
- ORY, Pascal (1992<sup>2</sup>), *Les intellectuels en France de l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 267 p.
- PANNENBERG, Wolfhart (1987), « La teologia e la nuova domanda sulla soggettività », pp. 333-347, dans AA. VV., (sous la direction de Antonio Pavan et Andrea Milano), *Persona e personalismi*, Napoli, Edizioni Dehoniane, 466 p.
- RIZZACASA, Angelo (1994), « Koyré interprete di Heidegger », pp. 417-423, dans AA. VV., (sous la direction de Carlo Vinti), *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale* Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 734 p.
- SCHUHMANN, Karl (1987), « Koyré et les phénoménologues allemands », dans *History et Technology*, vol. 4, pp. 149-167.

- STAUFFER, Richard (1981), « Henry Corbin, théologien protestant », pp. 186-191, dans *Cahier de l'Herne 39*, Paris, Éditions de l'Herne, 344 p.
- STEPHAN, Raul (1961), *Histoire du Protestantisme français*, Paris, Fayard, 396 p., en particulier 301-341.
- STOFFEL, Jean-François (2000), *Bibliographie d'Alexandre Koyré*, Firenze, Leo S. Olschki, XXIV-195 p.
- TARAYRE, Michel (1999), *La Vierge et le miracle. Le Speculum Historiale de Vincent de Beauvais*, Paris, Honoré Champion, 221 p.
- TELÒ, Mario (1988), *Le New Deal européen: la pensée et la politique sociales-démocrates face à la crise des années Trente*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 216 p.
- ZAHRNT, Heinz (1969), *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX<sup>e</sup> siècle*, traduit de l'allemand par A. Liefoughe, Paris, Les Éditions du Cerf, 496 p.
- ZAMBELLI, Paola (1997), « Koyré, Hannah Arendt et Jaspers », dans *Nouvelles de la République des Lettres*, (1), pp. 131-156.
- (1999), « A. Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga », dans *Giornale Critico della filosofia italiana*, LXXVIII, pp. 303-356.