

Henry Corbin : philosophe de la religion

Autor(en): **Basset, Jean-Claude**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **35 (1985)**

Heft 1

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381282>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HENRY CORBIN: PHILOSOPHE DE LA RELIGION*

JEAN-CLAUDE BASSET

«Hérétiques de toutes les religions, unissez-vous!». C'est par cette phrase d'Henry Corbin lors d'une visite à son ami Denis de Rougemont¹ que ce dernier évoque le cheminement de celui qui a renouvelé la connaissance de la philosophie iranienne et du shi'isme. Henry Corbin a toujours été un défenseur acharné du «choix personnel d'une opinion» contre toutes les orthodoxies; lui-même protestant, il a consacré sa vie à ces hérétiques de l'Islam officiel que sont les soufis, les shi'ites et les philosophes. Pourtant au terme d'hérétique il préférerait celui d'ésotérique ou de gnostique, de peur que l'hérésie ne soit érigée en nouvelle orthodoxie. Lui-même se considérait comme théosophe, héritier et continuateur d'une quête métaphysique unissant philosophie et théologie.

Nous avons connu les Corbin lors de leur dernier séjour à Téhéran à l'occasion de rencontres privées, de son cours à l'Académie de Philosophie et de conférences. H. Corbin a attiré l'attention du jeune pasteur que j'étais sur un penseur iranien du XVII^e siècle, Ahmad 'Alawî, en dialogue avec un missionnaire chrétien; joignant le geste à la parole il m'a remis la photocopie d'un manuscrit de cet auteur. Les événements m'ont fait quitter l'Iran pour d'autres horizons, la photocopie est toujours là! Et je dois à des amis ismaéliens² l'occasion de rendre hommage à l'œuvre de Henry Corbin à travers un aperçu des étapes de son parcours d'homme et de chercheur, des principaux axes de ses écrits et de sa contribution tant à la philosophie qu'à l'histoire des religions et à la théologie.

I. PARCOURS

Tous ceux qui ont connu Henry Corbin ont été frappés par l'étendue de sa culture et la diversité de ses centres d'intérêt; orientaliste et germaniste, phi-

* Texte remanié d'un exposé fait lors du «Premier Séminaire sur la pensée ismaélienne et comparée», Chantilly (Paris) 21-23 mai 1983.

¹ In *Henry Corbin, Cahier de l'Herne*, n° 39, Christian Jambet (éd.), p. 298-303; C. JAMBET est l'auteur d'une remarquable étude: *La Logique des Orientaux, Henry Corbin et la science des formes*, Paris, Le Seuil, 1982.

² M^r A. Rahmatoullah et la Société d'Etudes Ismaéliennes (Paris).

losophe mais aussi théologien et philologue, son érudition était au service d'une même quête spirituelle qui l'a conduit de Heidegger à Suhrawardî³, de la philosophie occidentale à la théosophie orientale, du protestantisme au shi'isme, sans renier ses origines.

a) *Racines*

Né à Paris le 14 avril 1903⁴ Henry Corbin suivra l'enseignement catholique jusqu'à la licence en philosophie de l'Institut Catholique de Paris. En 1923 il étudie à l'Université de Paris et, deux ans plus tard, suit les cours d'Etienne Gilson dont il gardera «un souvenir éblouissant» et fera plus tard le modèle de son enseignement. C'est à la suite d'un cours sur «l'avicennisme latin au Moyen-Age» que E. Gilson l'encourage à apprendre l'arabe. A l'Ecole des Langues Orientales, Henry Corbin, qui n'entreprend jamais rien à moitié, ajoute à l'arabe le persan et le turc ainsi que deux années de sanscrit. Diplômé de cette école en 1928 il entre à la Bibliothèque Nationale, département des manuscrits.

En 1929 Henry Corbin rencontre Louis Massignon à qui il succèdera plus tard à la direction des études islamiques à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Louis Massignon lui remet alors une lithographie de l'œuvre maîtresse de Suhrawardî, «Hikmat al-Ishrâq: La théosophie orientale», une invitation à laquelle le jeune chercheur saura répondre.

Tandis qu'il suit les cours de Louis Massignon, Etienne Gilson, Emile Benveniste, Alexandre Koyré et Henri-Charles Puech, Henry Corbin se lie d'amitié avec Denis de Rougemont pour fonder avec quelques autres dont le pasteur Roland de Pury⁵ la revue *Hic et Nunc* d'inspiration barthienne qui oppose à Descartes: «Cogitor ergo sum». En 1932, H. Corbin traduit l'opuscule *Die Not der evangelischen Kirche* de Barth qu'il rencontre à plusieurs reprises en Allemagne. Si H. Corbin s'éloigne du Barth de la dogmatique, il reste fidèle à Luther dans une série de conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes consacrées à l'herméneutique luthérienne⁶. Beaucoup plus tard, en 1964, il établira le lien entre le luthéranisme mystique de Swedenborg et l'ismaélisme⁷.

³ H. Corbin a eu l'occasion de s'expliquer sur son itinéraire dans un entretien avec Ph. Nemo intitulé «De Heidegger à Sohrawardi» publié dans *L'Herne*, p. 23-37.

⁴ Pour plus de détails sur la vie de H. Corbin, on se référera utilement au «Post-scriptum à un entretien philosophique» *L'Herne*, p. 38-56 ainsi qu'aux «Repères biographiques» *id.*, p. 15-20.

⁵ Cf. R. STAUFFER, «Henry Corbin Théologien protestant» in *L'Herne*, p. 186-191.

⁶ Paru sous le titre «Misère et grandeur de l'Eglise évangélique» in *Foi et Vie* 39 (1932). A signaler aussi l'article de H. Corbin, «La Théologie dialectique et l'histoire» in *Recherches philosophiques* 3 (1934), p. 250-284.

⁷ Sous le titre «Herméneutique spirituelle comparée» (I Swedenborg- II Gnose ismaélienne) in *Eranos Jahrbuch* 1964, p. 71-176.

Pourtant Henry Corbin a d'abord été connu comme le premier traducteur en France de Heidegger; en 1930 il fait une première visite à Marburg où il rencontre Rudolf Otto et Rabindranath Tagore; après d'autres séjours en Allemagne, une année à Berlin (1935-36) lui permet de mettre au point une série de traductions de Heidegger qu'il soumet au philosophe, à Fribourg en Brisgau, et fait paraître en 1939 sous le titre «*Qu'est-ce que la métaphysique?*». Comme il s'en est expliqué⁸, Henry Corbin a été séduit par l'herméneutique heideggérienne posant la distinction entre l'Être et l'Etant, une clé d'interprétation qu'il retrouve, à un autre niveau, chez les philosophes iraniens et d'abord Suhrawardî.

b) *Pèlerin de l'Orient*

En 1939 Henry Corbin est chargé de répertorier et de photocopier les manuscrits de Suhrawardî épars dans les bibliothèques d'Istanbul en vue d'une édition critique. Il part donc avec Stella Corbin-Leenhardt qu'il a épousée six ans plus tôt et qui sera, toute sa vie, son étoile et sa fidèle compagne. Le séjour prévu de six mois dure six années d'isolement à l'Institut français d'Istanbul mis en veilleuse du fait de la guerre. Six années qu'Henry Corbin met à profit pour étudier Suhrawardî, rien que Suhrawardî, tout Suhrawardî, à l'ombre de Sainte Sophie dont il dira qu'elle fut pour lui le temple du Graal⁹.

En 1945, quand les circonstances le permettent, H. Corbin quitte Istanbul pour ce qu'il appelle «son pays d'élection», l'Iran, patrie de Suhrawardî. Situé entre le monde arabe et le sous-continent indien, l'Iran était resté quelque peu oublié des orientalistes. Ce premier séjour sera suivi de beaucoup d'autres durant une période de 33 ans. H. Corbin y retrouve d'anciens étudiants iraniens rencontrés à Paris et fait de nouvelles connaissances; pourtant lorsqu'il parle de philosophie iranienne ce n'est pas sans provoquer surprise et scepticisme chez ses interlocuteurs qui, obnubilés par l'Occident, semblent avoir oublié jusqu'à l'existence d'une telle philosophie. De là naît le grand projet pour la réalisation duquel H. Corbin n'épargnera ni son temps ni son énergie, à savoir restituer aux Iraniens leur propre patrimoine philosophique. Dans cette perspective, H. Corbin fonde en 1947 le «Département d'iranologie» de l'Institut français à Téhéran, qu'il dirige de nombreuses années. Deux ans plus tard paraît le premier volume de la «Bibliothèque iranienne», qui aujourd'hui en compte plus de vingt. Au cours des années, H. Corbin élargit son cercle d'amis et de relations en Iran; parmi les rencontres les plus notoires, il y a lieu de mentionner Shaykh Abû'l-Qâsem-Khân Erbrâhîmî, surnommé «Sarkâr Aghâ»¹⁰, cinquième successeur de Shaykh Ahmad Ashâ'î fondateur de la

⁸ «De Heidegger à Sohrawardî», *art. cité*, p. 28 ss.

⁹ «Post Scriptum», *art. cité*, p. 46.

¹⁰ Voir les pages que H. Corbin a consacrées à «Sarkâr Aghâ» in *En Islam iranien*, Paris 1974, vol. 4, p. 248 ss.

communauté shaykhie; en 1960 H. Corbin s'entretient avec un théologien réputé de Qom, Allâma Tabâtabâ'i et en 1970 il rend visite au professeur Ashtiyânî de Mashad avec lequel il projette la publication d'une «Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours»¹¹. Lorsque sonne l'heure de la retraite, en 1974, H. Corbin est accueilli par la nouvelle Académie Iranienne de Philosophie que dirige alors S. H. Nasr¹². En 1977 enfin, il est invité par son ami Dariush Shayegan du Centre Iranien pour l'Etude des Civilisations, à participer à un colloque dont le thème résume l'enjeu de sa vie: «L'impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations?»¹³.

c) *Maître en Occident*

Même s'il a été coupé de l'Occident pendant plusieurs années, H. Corbin ne s'en désintéresse nullement et sa quête de l'Orient vise moins l'Orient géographique que le pôle mystique, l'illumination intérieure par opposition à l'obscurcissement que représente en Occident la perte de sens au profit de l'esprit positif et de la sécularisation. En fait, H. Corbin est appelé à partager son temps entre Paris et Téhéran dès 1954, lorsqu'il succède à Louis Massignon dans la chaire d'islamisme de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Usant de la liberté de cette institution, H. Corbin approfondit et développe au fil des ans ses études iraniennes au point qu'on a pu lui reprocher d'en avoir fait une chaire de shi'isme. S'inspirant de E. Gilson, il traduit et commente chaque année devant ses étudiants des textes arabes ou persans issus du shi'isme iranien, du soufisme ou de l'ismaélisme¹⁴. Comme le règlement l'y autorise, H. Corbin poursuit cet enseignement stimulant pour le maître et les élèves au-delà de la limite d'âge et passe chaque année 4 mois à Téhéran.

Il y a encore deux autres lieux où H. Corbin a tenté de réconcilier l'Orient et l'Occident, la spiritualité et la rationalité, la théologie et la philosophie. C'est d'abord le «cercle Eranos» qui réunit chaque année sur les bords du lac Majeur des chercheurs de différentes disciplines autour d'une série de conférences où, selon la formule de H. Corbin, chaque auteur traite de «ce qui lui paraît essentiel pour l'homme à la quête de la connaissance de soi-même». Invité pour la première fois en 1949, H. Corbin n'y donnera pas moins de 25

¹¹ Trois épais volumes parus à ce jour avec chaque fois une abondante introduction en français de H. Corbin, introductions rééditées sous le titre *La Philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet-Chastel. 1981.

¹² Hossein Nasr est l'éditeur des *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Téhéran/Montréal 1977 et l'auteur d'un long article: «Henry Corbin: The Life and Works of the Occidental Exile in Quest of the Orient of Light» in *Sophia Perennis* 3, 1977, p. 88-131.

¹³ Actes du colloque publiés sous le même titre par Berg International, Paris 1979.

¹⁴ Voir le rapport de ses cours dans *l'Annuaire* de l'E.P.H.E., Sections des Sciences religieuses, 1955 à 1977.

contributions dont plusieurs deviendront des livres¹⁵. Il y côtoiera notamment C. G. Jung, G. Sholem, Mircea Eliade; il parlera avec émotion de l'esprit unique de cette communauté à la fois scientifique et humaine¹⁶. Enfin, en 1974, H. Corbin qui a toujours été animé par l'esprit de la chevalerie mystique telle qu'on la trouve dans la quête du Graal en Occident et dans les épopées similaires en Orient, fonde l'Université Saint-Jean-de-Jérusalem¹⁷ qui n'entend être ni une société de philosophie ni une faculté de théologie mais un «centre de recherche spirituelle comparée». Philosophes mais aussi historiens, théologiens se retrouvent pour renouer avec la tradition mystique de l'Orient et de l'Occident par delà tous les dogmatismes et tous les nihilismes.

Le 7 octobre 1978 mourait Henry Corbin qui avait choisi ces versets du Psaume 27: «Je demande à l'Eternel une chose que je désire ardemment; je voudrais habiter toute ma vie dans la maison de l'Eternel, pour contempler la magnificence de l'Eternel et pour admirer son Temple».

II. L'ŒUVRE ÉCRITE

Il n'est pas question d'évoquer ici l'ensemble de l'œuvre monumentale laissée par H. Corbin et qui demande à être explorée et méditée, quelque 250 titres d'articles et de livres¹⁸ sans compter l'œuvre manuscrite. Nous nous contenterons de rappeler quatre domaines où la contribution d'H. Corbin a été et demeure décisive, respectivement Suhrawardî, le shi'isme iranien, le soufisme et l'ismaélisme.

a) *Suhrawardî*

C'est Suhrawardî¹⁹ qui a décidé de la vocation scientifique et spirituelle de H. Corbin et qui ne le quittera plus. Non seulement H. Corbin se trouve des affinités platoniciennes avec cet héritier d'Ibn Sînâ, mais c'est tout le projet de celui qu'on appelle en Iran le «shaykh al-Ishrâq», le maître de l'Orient, au sens d'illumination que H. Corbin reprend à son compte ainsi qu'il le dit lui-même: «Le jeune shaykh al-Ishrâq, Suhrawardî, est depuis longtemps à mes

¹⁵ Chaque exposé est publié dans la série *Eranos-Jahrbuch* éditée à Zurich et, depuis 1973, à Leiden.

¹⁶ «Le temps d'Eranos» in H. CORBIN et M. ELIADE *Conférence Eranos*, Ascona 1968, repris in *L'Herne*, p. 256-266.

¹⁷ Publication des travaux des sessions annuelles dans les *Cahiers de l'Université Saint-Jean-de-Jérusalem*, 1^{er} vol. paru en 1976.

¹⁸ On consultera utilement la bibliographie publiée dans *L'Herne*, p. 345-360.

¹⁹ Selon la transcription iranienne: Sohrawardî; H. Corbin lui a consacré le second volume de son *En Islam iranien* avec pour sous-titre «Sohrawardî et les Platoniciens de Perse», Paris 1971.

²⁰ «De Heidegger à Sohrawardî» in *L'Herne* 39, p. 30.

yeux le héros exemplaire en philosophie. C'est toute la culture spirituelle de l'Iran que je me suis efforcé de comprendre à son exemple, pour lui donner toute sa dimension encore à venir»²⁰. Tandis que la métaphysique est en proie aux critiques de al-Ghazâlî d'une part et de Ibn Rushd de l'autre, cet Iranien sunnite, comme Ibn Sînâ, consacre sa vie à ressusciter l'antique sagesse iranienne. Auteur d'une cinquantaine de titres, il est exécuté à l'âge de 36 ans à Alep, victime des docteurs de la loi et de Salâh al-Dîn, le vainqueur des Croisés mais aussi de la dynastie ismaélienne des Fatimides d'Égypte. Suhrawardî, abondamment commenté en Iran, domine avec Ibn al-Arabî la philosophie orientale, la seule qui ait survécu en Islam après Ibn Rushd.

En 1933 H. Corbin traduit un premier traité de Suhrawardî²¹; d'autres suivront et nous mentionnerons principalement l'édition critique des traités de Suhrawardî avec chaque fois une solide introduction en français en trois forts volumes²², à quoi s'ajoute la traduction de 15 traités et récits mystiques rassemblés sous le titre de *l'Archange empourpré*²³, ainsi que l'ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection*²⁴ où H. Corbin livre 11 textes, de Suhrawardî à Sarkâr Aghâ, prolongeant ainsi l'œuvre du maître en réunissant l'Iran mazdéen à l'Iran musulman.

C'est dans son œuvre principale *La théosophie orientale*²⁵ que Suhrawardî réalise son projet d'unir la sagesse d'Hermès, celle de Zoroastre et de Platon de sorte que les idées platoniciennes s'expriment en termes d'angélologie. La gnose ainsi visée dépasse la religion légaliste («sharî'a») en réunissant l'expérience mystique des soufis («tarîqa») et la connaissance spéculative des philosophes pour déboucher sur la Vérité-Réalité («haqîqa»). Rien n'exprime mieux cette conjonction de la quête de la Voie et de la Vérité que les récits dits d'initiation ou paraboles sur le destin de l'âme. Nous citerons uniquement le récit de «L'Exil occidental»²⁶ qui n'est pas sans ressemblance avec le fameux «Chant de la Perle»²⁷: l'âme retenue dans une ville de l'Occident trouve son

²¹ Pour l'anthropologie philosophique: «un traité inédit de Sohrawardi d'Alep» in *Recherches philosophiques* 2 (1933), p. 371-423.

²² Respectivement: *Opera metaphysica et mystica* I (Bibliotheca Islamica 16: Istanbul 1945, 1976²), II (Bibliothèque Iranienne 2, Téhéran-Paris 1952, 1976²) et III (Bibliothèque Iranienne 17: Téhéran-Paris 1969).

²³ Paris, Fayard, 1976.

²⁴ Paris, Buchet-Chastel, 1960; nouvelle édition remaniée sous le titre *Corps spirituel et terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1979.

²⁵ «Kitâb Hikmat al-Ishrâq» à propos duquel Suhrawardî écrit: «Nous avons confié en dépôt la science de la Vraie Réalité à notre livre qui a pour titre «La Théologie orientale», livre dans lequel nous avons ressuscité l'antique sagesse que n'ont jamais cessé de prendre pour pivot les Imams de l'Inde, de la Perse, de la Chaldée, de l'Égypte, ainsi que ceux des anciens Grecs jusqu'à Platon...» cité par H. Corbin in *En Islam iranien* II, p. 35.

²⁶ Cf. *L'Archange empourpré* p. 265-287 et le long commentaire in *En Islam iranien* II, p. 258-334.

²⁷ Cf. *Actes gnostiques de Thomas* 108-113.

chemin dans l'arche de Noé jusqu'au Sinaï, le lieu de son origine où réside son ange.

b) *La philosophie iranienne*

Suhrawardî nous introduit à ce que H. Corbin a appelé sa demeure, à savoir «l'univers spirituel de l'Islam iranien»²⁸ et dont il rend compte dans son grand œuvre que constitue *En Islam iranien*. Le second tome consacré au Shaykh al-Ishrâq est précédé d'un premier traitant du shi'isme duodécimain, plus particulièrement, le rôle des imams et leur rapport au prophétisme en Islam et d'interprétation spirituelle du Quran conduisant à une nouvelle profondeur de la religion (ésotérisme), de sorte qu'il n'est plus possible après H. Corbin de parler du shi'isme comme d'une hérésie ou comme d'une secte de l'Islam envisagé sous le seul rapport du sunnisme.

Le quatrième tome aborde l'œuvre de Mullâ Sadrâ Shîrâzî²⁹ commentateur de Suhrawardî et l'un des maîtres de l'école philosophique d'Ispahan avec Mîr Dâmâd son fondateur, Mullâ Rajab 'Alî Tabrîzî et son disciple Qâzî Sa'id Qummî. A ces noms il faudrait ajouter beaucoup d'autres, que H. Corbin s'est efforcé d'arracher de l'oubli grâce à l'anthologie des philosophes iraniens déjà mentionnée. En effet contre l'opinion de Ernest Renan pour qui la philosophie islamique s'est arrêtée avec Averroès³⁰, Corbin s'est attaché à montrer la vigueur et la richesse de la tradition philosophique en Iran qui se rattache à Ibn Sînâ. C'est d'ailleurs à lui que H. Corbin a consacré une remarquable étude sur ses récits de visions mystiques³¹; n'était-il pas lui-même iranien? Il n'est pas possible d'évoquer ici le développement de cette philosophie iranienne qui s'inspire tout à la fois d'Avicenne, de Suhrawardî, d'Ibn al-Arabî et des sources shi'ites; qu'il suffise, pour en montrer l'intérêt et l'actualité, de mentionner la révolution métaphysique³² opérée par celui qui domine la philosophie iranienne depuis quatre siècles, Mullâ Sadrâ; celui-ci inverse l'ordre de priorité de l'être et pose l'existence avant l'essence; l'acte et le mode d'exister détermine l'essence d'un être et non l'inverse.

²⁸ «Islamisme et religions de l'Arabie» in *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Mélanges publiés par la section des sciences religieuses à l'occasion du centenaire de E.P.H.E., Paris 1968, p. 129-146, cit. p. 132.

²⁹ Cf. aussi dans la «Bibliothèque iranienne» n° 10, l'édition arabe, la version persane avec traduction et commentaire en français par H. Corbin, de Mullâ Sadrâ Shîrâzî «*Le Livre des pénétrations métaphysiques*», Téhéran-Paris 1969.

³⁰ E. RENAN; *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1925⁸, p. 3 de l'avertissement.

³¹ Paru en 1954 à l'occasion du millénaire d'Avicenne sous le titre: *Avicenne et le récit visionnaire* (Bibliothèque iranienne 4 et 5).

³² Cf. *Anthologie des philosophes iraniens*, t. I, p. 48-97 de l'introduction de H. Corbin qui a soin de distinguer la métaphysique existentielle de Mullâ Sadrâ de l'existentialisme contemporain.

Encore un mot de l'intérêt de H. Corbin pour l'école shaykhie, ce courant né au XIX^e siècle en Iran et que l'on pourrait qualifier d'intégrisme spiritua-liste. Son fondateur Shaykh Ahmad Ashâ'î et ses successeurs ont entrepris à travers leurs nombreux ouvrages de rénover la tradition des imams, tant au niveau philosophique que théologique et ils ont mis l'accent sur la commu-nauté des croyants malgré l'opposition du shi'isme officiel. D'une dérivation de ce courant naîtront le bâbisme et la religion bahâ'ie.

c) *Soufisme en Iran*

A propos des sources de la philosophie iranienne, nous avons mentionné le nom d'Ibn al-Arabi (mort en 638/1240), cet Andalou contemporain de Suhrawardî qui s'est séparé d'Averroès pour rejoindre géographiquement et spiri-tuellement l'Orient. Ibn al-Arabî a fait l'objet de nombreux commentaires en Iran et H. Corbin lui a consacré un ouvrage dont il dit qu'il fut pour lui «un moment privilégié dont la clarté illuminera la route suivie depuis lors»³⁴. Pour ce maître de la pensée soufie, le disciple de Suhrawardî s'est fait disciple d'Ibn al-Arabî selon le principe que «la meilleure explication d'Ibn Arabi reste... Ibn Arabi lui-même». H. Corbin a aussi consacré plusieurs livres à un autre contemporain de Suhrawardî, Rûzbehân Baqlî Shîrâzî³⁵ (mort en 606/1209), l'un des grands maîtres du soufisme iranien de tradition sunnite. Pour Rûzbehân, la loi («sharî'a») du prophète ouvre une voie intérieure («tarîqa») conduisant à la vérité («haqîqa»); comme toute une tradition soufie, celle qui interprète mystiquement le «Diwan» de Hâfez, Rûzbehân voit dans l'amour humain les prémices de l'amour divin car il s'agit d'un seul et même amour; en effet pour lui l'expérience sensible doit être perçue comme un voile et transfigurée en un miroir.

La présence de Rûzbehân sur le sol iranien comme le rôle d'Ibn al-Arabî en philosophie iranienne rendait inévitable une confrontation entre le shi'isme et le soufisme considérés l'un et l'autre comme sens spirituel ou intérieur de la loi coranique. H. Corbin nous livre les réflexions que cette question suscite chez Haydar Âmolî (mort en 787/1385-6) qu'il surnomme le «théologien shi'ite du soufisme»³⁶. Haydar Âmolî renvoie dos à dos les shi'ites et les soufis, les

³³ Cf. *En Islam iranien*, t. IV, p. 203-300 ainsi que l'étude intitulée «L'Ecole shaykhie en théologie shi'ite» in *Annuaire* de la Section des Sciences religieuses de l'E.P.H.E., année 1960-61, p. 1-59.

³⁴ *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris 1958, 1976², citations p. 5 de la 2^e édition et p. 13.

³⁵ Cf. *En Islam iranien*, t. III (consacré au soufisme), p. 1-146 ainsi que l'édition de textes avec commentaire dans la «Bibliothèque Iranienne»: *Le Jasmin des Fidèles d'Amour* (vol. 6, 1955) et *Commentaire sur les paradoxes soufis* (vol. 12, 1966).

³⁶ Cf. *En Islam iranien*, t. III, p. 149-213 ainsi que l'édition avec commentaire de deux manuscrits essentiels sous le titre *La philosophie shi'ite* (Bibl. Iran. 16, 1969) et *Le Texte des textes*, commentaire des «Fusûs» d'Ibn al-Arabî, (Bibl. Iran. 22, 1975).

premiers dans la mesure où ils ont fait de l'enseignement des imams un nouveau légalisme avec son droit et ses rites mais privé de l'intériorité, et les seconds parce qu'ils se sont coupés de leur véritable origine et de la source de toute religion intérieure que sont les imams. Dans son grand commentaire d'Ibn al-Arabî, Haydar Āmolî développe la pensée de son maître non sans la corriger sur deux points essentiels : le sceau de la «walaya» universelle n'est pas Jésus mais bien l'Imam 'Alî et le sceau de la «walaya» de Muhammad n'est autre que le 12^e imam (et non pas ibn al-Arabî). Similarité de structure donc mais le voile entre Dieu et la créature dont parlait Rûzbehân n'est autre que l'Imam, transfiguré en seuil pour le fidèle shi'ite. Il conviendrait encore de mentionner d'autres noms parmi lesquels celui de 'Alâuddawleh Semnânî³⁷ (mort en 736/1336) auteur d'une herméneutique spirituelle fondée sur sept niveaux de compréhension, selon ce hadith attribué à Muhammad : «Le Quran a un sens évident et un sens intérieur ; à son tour, ce sens intérieur a un sens intérieur, ainsi de suite jusqu'à sept degrés de profondeur»³⁸.

d) *Ismaélisme*

«Last but not least» de ce tour d'horizon trop rapide, les recherches de H. Corbin en rapport avec l'ismaélisme. Ici plus qu'ailleurs, H. Corbin avait conscience que l'heure n'était pas aux grandes synthèses mais au travail de pionnier et il ne s'est pas dérobé à la tâche jalonnée par le grand spécialiste des études ismaéliennes que fut W. Ivanov. H. Corbin fut d'abord éditeur et traducteur de textes ismaéliens dans la mesure très limitée³⁹ où ceux-ci sont accessibles. Le premier volume de la «Bibliothèque Iranienne» n'est-il pas consacré à un ouvrage d'un Ismaélien iranien Abû Ya'qûb Sejestânî⁴⁰ (IV^e/X^e siècle) où l'auteur dépeint l'univers religieux ismaélien en sept chapitres consacrés au thème de la création : Unicité divine («tawhid»), Archange-Logos, Ame, Intelligence, Monde sensible, Prophète et Résurrection.

Dans la même collection il faut citer une double explicitation d'un poème («qasida») d'un philosophe ismaélien du nom de Abû 'l-Haitham, l'une est due à Nâsir-Khosraw⁴¹ (mort entre 464-70/1072-77) où le célèbre mission-

³⁷ Cf. *En Islam Iranien*, t. III, p. 275 à 355 et la publication par H. Landolt de la *Correspondance spirituelle* de Semnânî dans la «Bibliothèque Iranienne».

³⁸ Sujet d'un traité anonyme du XIV^e siècle analysé par H. Corbin in *En Islam iranien*, t. III, p. 217 ss.

³⁹ Soit qu'ils aient été détruits comme la plupart de la littérature ismaélienne issue de l'ismaélisme réformé d'Alamut, soit qu'ils soient encore maintenus dans le secret de la communauté ismaélienne héritière de l'ismaélisme fatimide ou occidental.

⁴⁰ Publié sous le titre *Kashf al-Mahjûb : le dévoilement des choses cachées*. Traité ismaélien du IV^e siècle de l'Hégire, Téhéran-Paris 1949.

⁴¹ Publiée sous le titre «*Kitâb-e Jâmi'al-Hikmatain*» : *Le Livre réunissant les deux sagesse*s» (Bibl. Iran. 3), Téhéran-Paris 1953.

naire ismaélien de langue persane vise à harmoniser par une herméneutique spirituelle («ta'wîl») la sagesse des philosophes grecs et celle des penseurs ismaéliens; l'autre est attribuée à un disciple de Abû 'l-Haitham, Djurjânî⁴².

Toujours dans la «Bibliothèque Iranienne», H. Corbin a réuni et traduit trois courts traités appartenant à trois moments de l'ismaélisme⁴³. Le premier traite des rapports entre Dieu, le monde spirituel et la création sur la base du principe ismaélien de correspondance entre le monde angélique, le monde intermédiaire et le monde physique. On y trouve un surprenant rapprochement entre la croix chrétienne et la «shahâda» islamique⁴⁴. Le second traité touche à la cosmologie ismaélienne qui transpose la «chute» dans le ciel avec ses répercussions dans la vie et le salut des hommes. Le troisième texte est un commentaire ismaélien d'une œuvre classique d'un grand soufi iranien, Mahmûd Shabestarî (mort en 720/1320); la clé de cette interprétation spirituelle («ta'wîl») n'est autre que la personne de l'imam considérée comme la Face de Dieu, seule accessible, et s'inscrit sur le même principe de correspondance des mondes. Cette réponse de l'ismaélisme oriental en est une, parmi d'autres, à la question de la jonction du soufisme et du shi'isme.

H. Corbin n'a jamais cessé de s'intéresser à l'ismaélisme dont les audaces théologico-philosophiques rejoignent certaines de ses intuitions propres. C'est ainsi qu'en 1964 il tiendra à marquer le huitième centenaire de la proclamation de la résurrection par Hassan ibn al-Sabbâh dans la forteresse d'Alamût⁴⁵ à quelque 150 km au nord de Téhéran. On lui doit aussi la présentation en français d'un roman initiatique ismaélien du IV^e/X^e siècle⁴⁶, très instructif de la méthode et de l'esprit du missionnaire ismaélien («dâ'i») à travers le dialogue idéal du maître et de son disciple, ainsi cette parole du «dâ'i»: «j'étais moi-même un mort; Dieu a fait de moi un vivant, quelqu'un qui sait... ce qui m'incombe désormais, c'est de montrer ma reconnaissance pour cette grâce divine, en transmettant à ceux qui viendront après moi le dépôt qui m'a été confié».

⁴² «Commentaire de la Qasida ismaélienne» (Bibl. Iran. 6), Téhéran-Paris 1955.

⁴³ Publiée sous le titre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Iran. 9, 1961) respectivement: «Le livre des sources» de Abû Ya'qûb Sejestânî (ismaélisme iranien de l'époque fatimide); «Traité de l'Origine et du Retour» de Husayn ibn'Alî ibn Muhammad ibn al-Wâlid (mort en 667/1268), «dâ'i» yéménite postérieur à la chute des fatimides; «Quelques exégèses des symboles de la Roseraie du mystère», représentant de l'ismaélisme réformé en Iran après la chute de la forteresse d'Alamut.

⁴⁴ Sources n^{os} 31 et 32.

⁴⁵ Le 17 ramadân 558/8 août 1164; cf. H. CORBIN, «Huitième centenaire d'Alamut» in *Mercure de France*, fév. 1965, p. 285-304.

⁴⁶ Signalé par W. IVANOV sous le titre «The Book of the Teacher and the Pupil»; cf. H. CORBIN «Un roman initiatique ismaélien du X^e siècle» in *Cahiers de civilisation médiévale*, 1972, p. 1-25 et 121-142, citation p. 2.

H. Corbin ne s'est pas contenté d'étudier tel aspect de l'ismaélisme, il s'est efforcé de le mettre en relation avec d'autres courants de pensée dans le cadre des conférences du cercle Eranos⁴⁷. Particulièrement significatif est le rapprochement opéré d'une part avec la gnose antique telle que nous la connaissons par les textes de Nag Hammadi⁴⁸ et d'autre part avec la vision du monde du célèbre homme de sciences et mystique suédois que fut Swedenborg (mort en 1772)⁴⁹. De telles consonances ne sont pas le fruit du hasard, pour H. Corbin, mais sont plus réelles et plus vraies que la discontinuité de la chronologie. Selon une image empruntée à la musique, «tout se passe comme si une voix se faisait entendre à la façon dont se ferait entendre au grand orgue le thème d'une fugue et qu'une autre voix lui donnât la réponse par inversion du thème. A celui qui peut percevoir les résonances, la première voix fera peut-être entendre le contre-point qu'appelle la seconde, et d'épisode en épisode l'exposé de la fugue sera complet. Mais cet achèvement c'est précisément le mystère de la Pentecôte et seul le Paraclet a mission de le dévoiler»⁵⁰.

Je terminerai cette énumération tout à fait incomplète par deux conférences que H. Corbin a données en 1975 à l'Université de Genève et publiées pour la première fois dans le *Cahier de l'Herne* sous le titre de «Prophétologie shi'ite duodécimaine» et «Prophétologie ismaélienne»; outre la comparaison que permet ce rapprochement, on a là une sorte de synthèse de ce que H. Corbin considérait comme l'essence du shi'isme dans ces deux branches principales.

III. LE DÉPÔT

Sans prétendre avoir fait le tour de l'œuvre de H. Corbin, ce qui précède permet à tout le moins d'en discerner l'ampleur et les axes principaux. Inévitablement, les critiques n'ont pas manqué, parmi lesquelles nous pouvons mentionner : la difficulté d'un vocabulaire qui n'hésite pas à créer des mots ou à leur donner une nouvelle acception ; la priorité accordée à l'islam ésotérique aux dépens de la religion vécue au point que le shi'isme de H. Corbin n'a que peu de rapport avec la religion en Iran dans sa dimension sociologique et politique telle que l'a révélée la révolution de l'ayatollah Khomeiny ; et plus globalement la constitution d'une spiritualité gnostique réservée à une élite,

⁴⁷ Réédition de 3 conférences (2 à Eranos) sous le titre *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Berg International 1982.

⁴⁸ «De la gnose antique à la gnose ismaélienne» in *Oriente ed Occidente nel Medio Evo*, Roma Academia Nazionale dei Lincei 1957, p. 105-146, repris in *Temps cyclique...*

⁴⁹ «Herméneutique spirituelle comparée» (I. Swedenborg II. Gnose ismaélienne) in *Eranos Jahrbuch* 33 (1964), p. 71-176.

⁵⁰ *En Islam iranien*, t. IV, p. 430.

coupée de l'histoire et du développement des sciences humaines comme des courants philosophiques contemporains et du credo de l'Islam ou du Christianisme. Plutôt que de reprendre ces critiques au sujet desquelles H. Corbin s'est expliqué à plusieurs reprises, je préfère m'arrêter quelque peu sur ce que nous pouvons appeler le dépôt, au sens ismaélien, que laisse H. Corbin, lequel n'a jamais prétendu apporter un point final dans une œuvre qui reste celle d'un pionnier. Ce dépôt est un défi pour celui qui répond à l'appel d'une spiritualité intérieure, telle qu'elle peut s'exprimer dans l'Islam et dans le Christianisme; triple défi pour le philologue, le philosophe et le théologien.

a) *Terra incognita*

Le champ de recherche de H. Corbin est resté longtemps une «terra incognita» de l'orientalisme et plus encore de la philosophie car à la difficulté de la langue, arabe ou persan, s'ajoute le fait que la plupart des textes n'existent qu'à l'état de manuscrits. Plus par nécessité que par vocation, H. Corbin s'est attelé à la tâche ingrate d'éditer nombre de textes, souvent à partir d'un seul manuscrit, pour en faire la traduction et le commentaire. Grâce à sa très grande érudition et à la collaboration d'amis iraniens, il a pu ainsi restituer des éléments essentiels de la pensée philosophique que l'on croyait à jamais perdus ou même n'avoir jamais existé. Il suffit de consulter son *Histoire de la philosophie islamique*⁵¹ pour mesurer à quel point H. Corbin a renouvelé et élargi notre vision de la philosophie islamique en lui ajoutant tout un chapitre, et non des moindres, relatif aux penseurs orientaux, iraniens et ismaéliens.

Dans le même temps, H. Corbin n'a pas manqué une occasion de rappeler qu'il ne faisait que soulever le voile d'auteurs souvent très prolifiques sans parler des manuscrits encore à découvrir ou juste répertoriés. L'œuvre à accomplir est colossale mais H. Corbin a indiqué la voie par son travail infatigable. Certains l'ont déjà entrepris et il nous paraît devoir se développer dans une double direction. d'une part l'édition et la traduction de nouveaux textes dans un effort conjugué d'orientalistes occidentaux et de chercheurs iraniens et ismaéliens. On ne peut ici que souhaiter, comme l'a fait maintes fois H. Corbin, que soit levé le secret qui entoure nombre de manuscrits ismaéliens de la tradition occidentale ou fatimide, afin d'enrichir le trésor spirituel de l'humanité de cette littérature trop longtemps ignorée. D'autre part s'impose la tâche d'intégrer ces textes et l'univers de pensée qu'ils représentent au patrimoine philosophique commun afin qu'ils ne demeurent pas comme un îlot de pensée connu des seuls spécialistes, linguistes, historiens de

⁵¹ Vol. I «des origines jusqu'à la mort d'Averroès (1198)», Paris, Gallimard 1968: version abrégée in *Histoire de la philosophie* (Encyclopédie de la Pléiade), t. I, p. 1048-1197 «La philosophie islamique des origines à la mort d'Averroès» et t. III, p. 1067-1188 «Histoire de la philosophie islamique depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours».

la philosophie ou des religions, mais qu'ils soient une voix dans le concert de la quête philosophique contemporaine. C'est à cette œuvre de résurrection que H. Corbin a consacré tout son enseignement.

b) *Sophia perennis*

En effet, la vocation première et dernière de H. Corbin est la quête philosophique qu'il aimait comparer à la quête du Graal, symbole de la sagesse éternelle, accessible aux seuls êtres qui ont su s'en rendre dignes. C'est en platonicien convaincu et même en néo-platonicien que H. Corbin fait dialoguer Avicenne, les platoniciens de Perse et ceux de Cambridge. Dans la querelle des universaux du Moyen-Âge, il aurait résolument opté pour les réalistes contre les nominalistes et posé l'existence d'un autre monde plus réel et plus vrai que notre monde de l'apparence. Pour ce monde des archétypes et des visions spirituelles, H. Corbin a forgé le mot de «monde imaginal»⁵² («mundus imaginalis») afin de le distinguer d'un monde imaginaire et donc purement subjectif. D'ailleurs ce monde de l'«imago» n'est qu'un inter-monde, celui qui relie notre monde sensible au monde des purs esprits, anges supérieurs de Zoroastre ou intelligences émanées de Plotin.

C'est dans la conscience de cette *sophia perennis* toujours à redécouvrir que H. Corbin a appelé de ses vœux et posé les premiers jalons d'une philosophie comparée⁵³. Projet audacieux puisqu'il s'agit dans un premier temps de faire revivre, comme Suhrawardî l'a fait pour l'antique sagesse iranienne, les philosophies du passé et du présent, et particulièrement celles qui ne sont pas prises en compte par la philosophie occidentale telle qu'on l'enseigne dans les universités. A cet égard, H. Corbin n'a jamais eu conscience de faire œuvre d'archéologue, restituant quelques pièces anciennes pour les mettre dans un musée mais bien de résurrector ou de redécouvreur d'un continent à la manière de Christophe Colomb. Mais pour que cette rencontre ait lieu il faut d'abord sauver la philosophie de son exil occidental qui la confine dans les limites du rationalisme sceptique. Et pour cela H. Corbin ne vise rien moins que la réconciliation de la philosophie et de la théologie : une foi éprouvée par la raison et une raison illuminée par la foi, de sorte que la spiritualité ne soit pas systématiquement écartée de la recherche philosophique. Pour cette philosophie restaurée dans sa plénitude s'impose le nom de théosophie, «theosophia» qui a son équivalent exact en arabe «hikmat ilâhîya» sagesse divine. Le défi posé au philosophe est double, d'une part restituer leur place légitime aux philosophies orientales, qu'elles soient iraniennes, indiennes ou chinoi-

⁵² Cf. l'article de H. CORBIN : «Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal» in *Cahiers internationaux du symbolisme* (Bruxelles) 6, 1964, p. 3-26.

⁵³ Cf. 4 conférences de H. CORBIN publiées sous le titre «*Philosophie iranienne et philosophie comparée*», Téhéran 1977.

ses, et, d'autre part, réouvrir le dossier «Dieu» dont le nom même semble exclu du vocabulaire philosophique contemporain.

c) *Harmonia Abrahamica*

C'est une autre tâche encore que H. Corbin assigne au théologien juif, chrétien ou musulman lorsqu'il parle de *harmonia Abrahamica*⁵⁴, d'une harmonie intérieure des trois religions dont la clé serait Abraham, lui dont le Quran (III, 67) dit, non sans raison, qu'il n'était ni juif ni chrétien mais un vrai croyant soumis à Dieu⁵⁵. H. Corbin s'est toujours insurgé contre tous les «ismes» qui dénaturent la théologie, que ce soit le littéralisme qui tue l'esprit des textes, l'historicisme de la méthode historico-critique qui enferme les mêmes textes dans leur passé, le dogmatisme qui fige la foi en un certain nombre de propositions ou encore le sociologisme qui réduit la théologie à une sociologie de la croyance et à l'engagement politique. Pour lui, la vraie théologie est une connaissance salvifique, une gnose fondée sur la vision intérieure des réalités spirituelles; ce n'est donc pas à un œcuménisme officiel élargi que nous convie H. Corbin mais à un retour aux sources, un approfondissement au niveau de nos spiritualités communes. Deux thèmes en particulier ont retenu l'attention de H. Corbin et constituent comme un dépôt livré à la méditation du théologien. C'est d'abord la place de prophète au sens large d'intermédiaire entre Dieu et les hommes; à la christologie chrétienne correspond l'imamologie shi'ite; même si la première parle d'incarnation et la seconde d'épiphanie, nous sommes devant le même phénomène⁵⁶. Partant des mêmes prémisses, l'ismaélisme, pour qui l'imam est la face de Dieu⁵⁷ tournée vers le monde, pose dans toute sa radicalité une théologie apophatique dont le «Deus absconditus» n'est pas le Premier Etre à la manière d'Avicenne mais le Super-Etre au-delà de l'être et du non-être⁵⁸. La tradition chrétienne elle-même n'est pas dépourvue d'une telle *theologia negativa*.

Le second thème central d'une *harmonia Abrahamica* est le «phénomène du Livre» ainsi que H. Corbin l'appelle lui-même. Juifs, chrétiens et musulmans sont tous confrontés à un texte, de sorte que leur théologie est d'abord une herméneutique, une interprétation d'une parole figée. La tentation est grande alors d'en rester à la lettre du texte, que ce soit le littéralisme fondamentaliste, celui de la méthode historico-critique ou du structuralisme. A la

⁵⁴ Du nom de la préface que H. CORBIN a consacrée à la thèse de L. CIRILLO et M. FREMAUX *L'Evangile de Barnabé* Paris 1977, p. 5-17.

⁵⁵ Quran 3, 67.

⁵⁶ «De la philosophie prophétique en Islam shi'ite» in *Eranos Jahrbuch* 31 (1962), p. 49-116.

⁵⁷ «Face de Dieu et face de l'homme» in *Eranos Jahrbuch* 36 (1967), p. 165-228.

⁵⁸ Cf. la conférence de H. CORBIN à l'Université de Genève en 1975: «La prophétologie ismaélienne» publiée dans *l'Herne* 39, p. 138-149.

clé de l'herméneutique shi'ite, tant duodécimaine qu'ismaélienne, il y a la distinction entre un sens évident («zâhir») et un sens caché («bâtin») de sorte qu'il convient de passer de l'exégèse littérale («tafsir») à l'herméneutique spirituelle («ta'wîl») qu'il ne faut pas confondre avec la méthode allégorique ou la théorie des quatre sens de l'Écriture au Moyen-Âge. Pour H. Corbin la rencontre des «religions du Livre» ne peut se faire qu'au niveau du sens profond, du sens intérieur, dans la conviction que «la lettre tue mais l'esprit vivifie» et là où les chrétiens parlent de l'action de l'Esprit, les shi'ites voient le rôle de l'Imam.

C'est avec cette conviction profonde que H. Corbin s'est attaché à réaliser dans sa vie et dans son œuvre la double injonction, de Suhrawardî: «Lis le Quran comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas» et de Kierkegaard: «L'Évangile doit être lu comme une lettre personnelle, adressée à toi seul».

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

Palais Universitaire, F-67084 Strasbourg

(France: 90 f.f. – Etranger: 125 f.f. – C.c.p. Association-Publications
Faculté Théologie Protestante, Strasbourg 1356-45 A)

SOMMAIRE

1984/3

Pierre Prigent: *Orphée dans l'iconographie chrétienne.*Gert Hummel: *Vers une vision globale de l'homme dans l'anthropologie théologique.*Pierre Petit: *Républicain et protestant: Eugène Réveillaud (1851-1931).*Joseph Hong: *Le mouvement tri-indépendant des protestants chinois.*Bernard Roussel: *Une édition nouvelle des Operationes in Psalmos.*

REVUE DES LIVRES

SOMMAIRE

1984/4

Pierre Gisel: *Universalité et particularité. Eléments de «théologie fondamentale».*Denis Müller: *Dieu caché-Dieu révélé — un défi pour notre temps.*Danièle Fischer: *L'élément historique dans la prédication de Calvin.*Pierre Erny: *L'idée de révélation primitive chez les frères Grimm.*Philippe de Robert: *Approches sociologiques de l'Ancien Israël.*Marc Lienhard: *Les Eglises face au totalitarisme hitlérien.*

REVUE DES LIVRES