

Conférence de M. Henry Corbin

In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 85, 1976-1977. 1976. pp. 269-274.

Citer ce document / Cite this document :

Corbin Henry. Conférence de M. Henry Corbin. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 85, 1976-1977. 1976. pp. 269-274.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1976_num_89_85_17203

Conférence de M. Henry CORBIN

Directeur d'études

La série des conférences de cette année a été tout entière consacrée à l'étude d'un livre de Mollâ Şadrâ Shirâzî (1640) : le *Kitâb al-Ḥikmat al-ʿArshîya* (= *KH^çA*). Mollâ Şadrâ est la grande figure de l'École d'Ispahan, au XVII^e siècle. Le *KH^çA* est d'autant plus important qu'il est une œuvre de la maturité, dans laquelle l'auteur récapitule ses thèses personnelles et réfère à plusieurs de ses ouvrages antérieurs, notamment à la grande Somme intitulée *K. al-Asfâr al-arba^ça* (les Quatre voyages spirituels). Il n'y a malheureusement pas encore d'édition critique du *KH^çA*. On ne dispose que d'une lithographie déjà ancienne (Téhéran 1315/1897), contenue dans un majmû^ç dont la composition est particulièrement touffue, de nombreux feuillets ayant été intercalés, portant, en outre des marges du livre, le texte de plusieurs commentaires, peu maniables mais d'un intérêt certain. En tête du recueil (pp. 1 à 110) vient le texte du *Kitâb al-Mashâ^çir* dont nous avons nous-même donné jadis une édition critique avec traduction (Bibl. Iranienne, vol. 10, 1964). Le texte du *KH^çA* couvre les pages 110 à 204. Quant au titre que nous pouvons traduire « Livre de la théosophie du Trône », l'un des commentateurs, Ismâ^çil Ispahânî, en explique l'allusion de deux manières : on peut entendre que le livre résulte d'une inspiration directe du Trône spirituel (*farsh ma^çnawî*) qui est l'Intelligence de l'univers, sans que l'auteur ait eu à recourir aux opinions des professeurs (*mo^ç-allîmîm*). Ou bien on peut l'entendre du « Trône de son cœur » comme Trône du Miséricordieux, comme réceptacle illuminé par la lumière de la Connaissance.

Le *KH^çA* comporte deux grandes parties intitulées respectivement *Mashriq* (Orient) et chacune comporte plusieurs *ishrâqât* (*ishrâq* : l'illumination de l'astre à son lever, à son « Orient »). Ce vocabulaire dénote la filiation *ishrâqî* de Mollâ Şadrâ, laquelle remonte à Sohrawardî (1191). Shaykh Aḥmad Aḥsâ^çî l'explique ainsi : « L'auteur recherche la vérité d'une chose qui ne peut être connue qu'à partir du principe qui lui donna origine et qui est son *orient*, de même que les astres se lèvent à leur *orient*, et parce que le *ma^çâd* est un second commencement ». Explication parfaitement conforme à la tradition de la « philosophie orientale », qui n'a jamais entendu le mot au sens géographique ou ethnique. Le premier « Orient » (pp. 110-130) récapitule les grandes thèses de la philosophie de Mollâ Şadrâ. Le second « Orient » (pp. 131-204) récapitule son eschatologie (*ma^çâd*) et sa philosophie de la résur-

rection, thème de prédilection de l'auteur, qui a été par excellence le philosophe des métamorphoses et des palingénésies. C'est sur cette partie que s'est concentré notre effort. Elle comprend trois *ishrâqât*.

Le premier *ishrâq* (comprenant 11 *qâ'ida* ou « positions de thèses ») traite de la connaissance de l'âme, parce que, de la conception que l'on s'en fait, dépend toute la philosophie du *ma'âd* et de la résurrection. Celle-ci est dominée par le principe sadrien posant comme capable d'intensification ou de dégradation, l'acte d'être, l'exister (*wojûd*) dont les degrés déterminent alors, en raison de sa priorité sur les essences, les variations de celles-ci. Depuis le degré d'énergie corporelle (*qowwa jismâniya*) et de forme physique (*şûra tabî'îya*), les intensifications de l'âme humaine la portent jusqu'au degré de l'intellect en acte et, chez un petit nombre d'hommes, jusqu'au degré de l'Intelligence agente. De là, toute une doctrine des sens spirituels (*hawâss rūhâniya*) de l'âme. Toute perception dite sensible est d'ores et déjà, comme telle, la perception d'une image subsistant dans un monde autre. Ce ne sont pas les sens spirituels qui subsistent grâce aux facultés de perception sensible ; c'est l'inverse. La perception visuelle est l'acte par lequel l'âme donne naissance à des formes qui ne sont point immanentes à un substrat matériel (elles sont *mo'allaqa*, en suspens), mais qui existent et subsistent en elle. Şadrâ se réfère parfois à la création mentale des formes par l'artiste. La faculté imaginative est une essence « séparée », purement spirituelle, indépendante de l'organisme physique et survivant à celui-ci. « Là même est le secret de l'eschatologie et de la résurrection des corps ». Corollairement est soutenue la thèse de la préexistence des âmes, nettement énoncée déjà chez Ibn Bâbüyeh. Mollâ Şadrâ n'hésite pas à dire qu'elle est une des prémisses nécessaires de la doctrine des Imâmites (*madhhab al-Imâmîya*). L'âme humaine est à la fois *forme* de toutes les énergies en ce monde-ci, et *matière* de toutes les formes en l'autre monde. Elle est ainsi le « confluent des deux mers » (*majma' al-bahrayn*). Solidement appuyé sur ses thèses, Şadrâ prend position à l'égard des philosophes ses prédécesseurs, et les renvoie le plus souvent dos à dos.

Le deuxième *ishrâq* (comprenant 5 *qâ'ida*) concerne la réalité du *ma'âd* et la modalité de la résurrection des corps. Dominant ici, d'une part, le principe de l'intensification des formes (nous avons comparé ailleurs avec Nicolas Oresme), découlant du principe de l'intensification des actes d'être, et reconnaissant à l'existence individuelle (*wojûd shakhşî*) la capacité de se renforcer et de s'intensifier ; d'autre part, le principe posant l'ontologie propre du *mundus imaginalis* (*âlam al-mithâl*), intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible. Préparée par l'*ishrâq* précédent, la thèse énonce ici que les formes *imaginables* subsistent sans substrat matériel, par la pure et simple volonté procédant de la puissance imaginative, laquelle, comme telle, est déjà cause que ces

formes sont « séparées » de la matière de ce monde. C'est par l'âme qu'elles subsistent ; il y a comme la notion d'un « champ psychique » (*šoqf nafsânî*). La métaphysique de l'Imagination culmine dans l'idée de l'Imagination active comme étant le corps subtil de l'âme, le « corps de résurrection » que l'âme doit elle-même façonner et dont elle est elle-même la matière. Paradis et enfer ne sont pas les « lieux » où serait l'âme ; c'est l'âme qui est elle-même leur « lieu », elle-même son paradis ou son enfer.

Le troisième *ishrâq* (comprenant 16 *qâ'ida*) traite alors des événements de l'autre monde, dont le « lieu » propre est le *Malakût* ou *mundus imaginalis*. Ayant exposé comment il conçoit le phénomène de la mort, Mollâ Şadrâ interprète ensuite les thèmes classiques de l'eschatologie islamique. Il y a les deux appels ou souffles de la trompette de Séraphiel ; les deux *Qiyâmat* (résurrection mineure, *şoghrâ*, qui est l'*exitus* hors de ce monde ; résurrection majeure, *kobrâ*, qui est l'exaltation de l'âme, *nafs*, à l'état de *caql*) ; il y a l'*A'raf*, l'arbre *Tûbâ*, etc. Il y a le *Şirât* (la voie) qui est double : il y en a un en ce monde, et il y en a un dans l'autre monde. Chaque âme, depuis sa genèse en ce monde jusqu'au terme de son existence terrestre, est à la fois la voie sur laquelle elle voyage, et la voyageuse sur cette voie. D'où le grand thème final : comment les actes produits par l'homme en ce monde ainsi que leurs intentions, prennent-ils un corps et une figure que l'âme rencontre et contemple après son *exitus* ? Thèse fondamentale découlant encore du principe des intensifications de l'être : une même quiddité peut avoir trois formes, dans trois demeures, chacune d'elles ayant de plein droit son existence propre. On en a le développement parallèle dans les *Asfâr* (IX, 95 ss.), où Mollâ Şadrâ traite de l'homme intelligible, de l'homme *imaginal* et de l'homme sensible, en se référant à une page de la *Théologie* dite d'Aristote, page qui est la traduction littérale d'*Ennéades* VI, 7, 6. Quant à la « matière » grâce à laquelle prennent corps les actes et les intentions de l'homme, elle n'est autre que l'âme elle-même. C'est la thèse déjà établie : de même que l'âme est la forme pour les « matérialités » de ce monde-ci, de même elle est la matière pour les « formalités » de l'autre monde. D'où s'impose l'idée d'une matière spirituelle (*mâdda rūhâniya*) tout autre que la *hylé* de ce monde-ci ; elle n'accueille que des Formes subtiles, non perceptibles par les sens du corps organique, mais uniquement par les sens spirituels, le *sensorium* qui est l'Imagination à l'état pur. Cette philosophie, qui doit certes quelque chose à Ibn 'Arabî, a profondément influencé la philosophie iranienne au XIX^e siècle. Elle présente, d'autre part, quant aux thèses qui ont été récapitulées ici, certaines analogies frappantes avec la théosophie de Jacob Boehme, contemporain de Mollâ Şadrâ, sans qu'aucun des deux n'ait su quelque chose de l'autre.

Le *KH^ᶜA* a été l'objet de plusieurs commentaires très importants. Nous ne nommons ici que les principaux, lesquels ont été l'objet de méprises, recopiées d'un auteur à l'autre.

1. Il y a le vaste commentaire de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î (1826), le fondateur de « l'École shaykhie ». La lithographie de Tabriz, 1279/1862, comprend 447 pages (31 lignes par page, écriture fine et serrée) de format in-4°. Ce commentaire n'est pas une critique destructive du livre de Mollâ Şadrâ, comme on l'a dit et répété à la légère. L'importance que Shaykh Aḥsâ'î attachait à l'œuvre de Şadrâ, est attestée par les deux amples commentaires qu'il lui a consacrés (sur les *Mashâ'ir* et sur le *KH^ᶜA*). Mais précisément en raison de l'importance des thèmes qui sont eux-mêmes à la base de la doctrine shaykhie, Shaykh Aḥsâ'î a voulu redresser, corriger. Fréquemment il approuve (par le mot *ṣahîḥ*) les thèses de Şadrâ, mais plus fréquemment encore il redresse ce qui lui apparaît comme une déviation ou une impasse. Les points litigieux sont en particulier les concepts de l'être, de la matière et de la forme, du mode de subsistance des Formes imaginales, du corps spirituel subtil (le sien est peut-être plus proche de celui de l'*okhêma* de Proclus). Shaykh Aḥsâ'î ne se réfère pas aux philosophes, mais au corpus des *ḥadîth* des Imâms du shî'isme dont il dégage pour la première fois des aspects méconnus. Il y a peut-être entre Shaykh Aḥsâ'î et Mollâ Şadrâ un rapport analogue au rapport entre kabbalistes et néoplatoniciens dans le judaïsme. Il nous faudra y revenir.

2. Le commentaire de Shaykh Aḥsâ'î a provoqué celui d'un éminent Mollâ philosophe, Ismâ'îl Ispahânî. Ici encore il ne s'agit pas d'une critique agressive. Ismâ'îl Ispahânî s'exprime avec le plus grand respect à l'égard de cet « homme de Dieu » que fut Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î. Mais il lui reproche de n'avoir pas compris le vocabulaire technique (*isṭilâḥât*) des philosophes, et de s'être ainsi fourvoyé. Ce reproche est malheureusement une ineptie que chacun a recopiée, jusqu'à nos jours, sans aller vérifier « sur place ». Nous pouvons dire, parce que nous y sommes allés, que Shaykh Aḥsâ'î a parfaitement conscience de son vocabulaire propre (que les critiques n'ont guère pris la peine d'étudier). Lorsqu'il emploie des termes dont usent aussi les philosophes (v.g. les termes *être, matière, forme, lumière*), le shaykh précise avec soin le sens différent dans lequel il les entend. Ismâ'îl Ispahânî avait une profonde connaissance de la philosophie de ses prédécesseurs, ce qui rend son commentaire très intéressant. Malheureusement il le laissa inachevé et ne dépassa pas le premier *Mashriq*. Or, c'est le deuxième *Mashriq* qui contient les positions les plus caractéristiques de Mollâ Şadrâ et de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î. (Il y a dans les anciennes lithographies certaine anarchie qui contraint le chercheur à une sorte de chasse à courre. C'est ainsi que le commentaire de Mollâ Ismâ'îl s'interrompt à la p. 210 et dernière du *majmû'a* 1315, mais le copiste nous avertit que nous en

trouverons la suite et fin dans la « prochaine » lithographie des *Asrâr al-âyat* de Mollâ Şadrâ. Quand par bonheur on en possède un exemplaire (in-folio, Téhéran 1319/1901), on l'y trouve en effet, commençant dans la marge supérieure de la p. 30 pour s'achever en fin du volume, à la p. 120. Là même le copiste nous informe que, pour une raison inconnue de lui, Mollâ Ismâ^c il Ispahâni n'est pas allé plus loin).

3. Shaykh Ahsâⁱ, étonné et peiné par ce genre de critique « tombant à côté », ne se sentit pas le courage de répondre lui-même ; c'était un esprit aussi éloigné que possible de la polémique. Il chargea un de ses amis et disciples, Moḥammad ibn Moqîm Mazandarâni, résidant alors à Ispahan, de répondre à sa place. L'ami se mit à la tâche ; elle était énorme, il y succomba. Son surcommentaire ne comprend pas moins de 490 pages très denses (Majles 2913), mais il est resté inachevé. Plus d'un philosophe iranien a succombé à de trop grands desseins.

Le commentaire de Shaykh Ahsâⁱ est par excellence le lieu où se prépare le passage de l'École d'Ispahan à l'École Kermân, c'est-à-dire l'École qui a continué l'enseignement de Shaykh Aḥmad Ahsâⁱ, et qui se signale de nos jours par la publication massive de centaines de traités restés inédits jusqu'ici. Nous aurons donc à poursuivre la comparaison.

Au mois de septembre 1976, le Directeur d'études a participé au congrès organisé à Paris pour célébrer le 850^e anniversaire de la naissance d'Averroës. Il y a donné une communication ayant pour thème : « En Orient, après Averroës ». Pendant le trimestre d'automne (oct.-déc. 1976) il a donné, comme l'année précédente, un enseignement à l'Académie Impériale Iranienne de philosophie, à Téhéran, et une conférence publique traitant « Du destin comparé de la philosophie iranienne postérieurement à Averroës ». Il a également donné, en octobre, une conférence à Tabriz, à l'Université d'Âzarâbâdgân (Azerbaïdjan), sur « Trois philosophes d'Azerbaïdjan ». Au début du mois de mai 1977, il a participé, à Tours, à un colloque organisé par la « Société ligérienne de philosophie » (Institut de philosophie de l'Université de Tours) ayant pour thème : « L'Homme et l'Ange ».

Nombre d'inscrits : 40.

Élèves diplômés de la Section : MM. L. CIRILLO, S. RUSPOLI.

Élèves titulaires et auditeurs réguliers : M^{mes} et M^{lles} M.E. ASPILLAGA, C. BARUCHEL, M. BAYLE-FAIDEAU, C. DAUGE, A. DEGRACES, S. DELABARRE, C. DILLON, Z. FATHI, A. LAFFONTAN, J. LANQUETIN, S. MOUSSAY, A. PALSA, A. RAZANANIVO, F. VENDRYÈS, H. VETCH ;

MM. A.R. ARFA, G. BARUCHEL, A. BEHZADI, P.A. BENFARÈS, P. GODARD, M. HASSOUNA, C. JAMBET, P. LASPOUGEAS, J.M. LEPAIN, H. MASHHOUR, C. RUGAFIORI, V. SECRÉTAN, M. TOURÉ, E. VIGIL, P. VOYEUX.

PUBLICATIONS DU DIRECTEUR D'ÉTUDES

Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî, *Œuvres philosophiques et mystiques*. Réédition anastatique (avec préfaces nouvelles). Tome I^{er} : *La Métaphysique : Kitâb al-Talwihât, Kitâb al-Moqâwamât, Kitâb al-Mashârî^{wa}l-Mo^ârahât*. Prolégomènes I (en français). Grand in-8°, 8 + LXXXI + 540 pages. – Tome II : *Le Livre de la Théosophie orientale. Le symbole de foi des philosophes. Le Récit de l'Exil occidental*. Prolégomènes II. Grand in-8°, x + 104 + 350 pages. – Tome III : *Œuvres en persan*, textes édités par S.H. Nasr. Prolégomènes III par H. Corbin. Grand in-8°, VIII + 159 + 494 + 74 pages, deux planches hors texte. Téhéran, Académie Impériale Iranienne de Philosophie ; Paris, Adrien-Maisonneuve, 1976-1977 (Bibliothèque Iranienne, Collection dirigée par H. Corbin. Nouvelle Série, vol. 1 à 3).

L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, 2^e édition, Paris, Flammarion, 1977. In-8°, 334 pages, quatre planches hors texte.

Spiritual Body and Celestial Earth : From Mazdean Iran to Shi'ite Iran, translated from the French by Nancy Pearson (Bollingen Series XCI : 2). Princeton University Press, 1977. In-8°, xviii-351 pages.

Theologoumena iranica, in « *Studia Iranica* », tome V, 1976, fascicule 2, pages 225 à 235.

L'Évangile de Barnabé et la prophétologie islamique, in « *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* », cahier n° 3. Paris, Berg International éditeurs, 1977. In-8°, pages 169 à 212.

Les Cités emblématiques, préface pour Henri Stierlin, *Ispahan, image du paradis*. Genève, éditions Sigma, 1976. In-folio, 11 pages.

Städte als Sinnbilder (übers. von K. Epting), Vorwort : Henri Stierlin, *Isfahan, Spiegel des Paradieses*, Zürich und Freiburg im Breisgau, Atlantis Verlag, 1976. In-folio, 12 pages.

Le paradoxe du monothéisme, in « *Eranos-Jahrbuch* » XLV/1976 (sous presse).

Pour l'*Encyclopaedia Persica* (Columbia University, U.S.A.), articles *Aḥmad 'Alavî Espahânî* ; – *'Amerî (Abûl-Hasan)* ; – *Azar Kayvân et son École*.

Théorie de la connaissance visionnaire en philosophie islamique, in « *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris* », février 1977 (Colloque sur les visions mystiques, les 17 et 18 mars 1976), pp. 182 à 197.