

# **L'introduction d'une étude comparative sur le rôle de Corbin et d'Izutsu dans la philosophie contemporaine de l'« islam iranien »: Analyse des motifs et des ressources, de Heidegger à Massignon**

Ehsan SHARIATI

Henry Corbin fut l'un des plus remarquables philosophes spiritualiste du monde contemporain, notamment dans le domaine de la phénoménologie herméneutique et, de la philosophie (et de la gnose) dite «comparative»<sup>1</sup>, qui en tant que « pont » reliant les philosophies occidentale et orientale, mérite encore de nouvelles études de qualité.

Le premier traducteur de deux principaux textes de Heidegger en français et, simultanément, élève de Étienne Gilson, éminent historien de la philosophie médiévale, et de Jean Baruzi, historien des religions et de la théologie protestante, il fut finalement «orienté» (depuis 1928), sous l'égide de Louis Massignon, vers la philosophie mystique du monde musulman et shiite iranien. Après avoir été attiré par l'enseignement d'Ibn 'Arabi (ob. 1240), il s'est consacré à l'étude systématique et l'édition critique de l'œuvre de Shrawardi (m.1191) et sa « Sagesse orientale »(illuminative). Enfin, il est devenu initiateur sur le plan mondial, de la lignée des sages théosophes négligés de l'Iran shiite, des figures de proue comme Mîr Dâmâd (m. 1631), et Mullâ Sadrâ (m. 1640) et leur «sagesse transcendante». En quête de l'«Orient» (au sens illuminative du terme), s'évadant de son « expatriation

occidentale » (*qurbat-e qarbî*), Corbin l'avait trouvé en Iran, en tant qu'Idée «imagineal» ; cette contrée «intermédiaire et médiateur». L'entrée de Corbin sur la scène intellectuelle iranienne, avec sa stratégie de «rénchantment du monde» et son entreprise de reconnaissance des philosophes traditionnels, avait fortement influencé toute une génération de jeunes philosophes iraniens en leur donnant confiance (par exemple A. Fardid, D. Shayegan, R. Davari, etc.).

Au niveau international aussi, son influence est repérable sur les figures célèbres de même obédience ou perspective. En France, il a renouveler les études et la connaissance du monde philosophique irano-islamique, et a attiré des figures même parmi les «néo-philosophes», comme Christian Jambet. L'un de ces penseurs de renommé internationale fut l'islamologue japonais Toshihiko Izutsu, qui apparemment, sous l'influence de Corbin, a entrepris des recherches comparatives entre l'héritage intellectuel d'Ibn 'Arabî et des enseignements taoïstes (et bouddhisme zen), et son œuvre est toujours d'actualité, surtout en Iran et dans le monde musulman.

La leçon la plus important que Corbin avait appris chez Heidegger est «l'idée d'herméneutique». Le Dasein est toujours habité par une tension venant de ce qu'il a à être et se meut dans une entente implicite de ce qu'être signifie. «L'herméneutique est donc le geste qui ouvre la dimension à partir de laquelle est ménagée la possibilité d'apparaître.»<sup>2</sup>

*«Le mérite immense de Heidegger restera d'avoir centré sur l'herméneutique l'acte même du philosophe... si je me réclame de la phénoménologie, c'est que l'herméneutique philosophique est essentiellement la clef qui ouvre le sens caché (étymologiquement l'ésotérique) sous les énoncés exotériques.»*

Comme l'affirme Heidegger dans l'entretien avec un (ami) Japonais (Acheminement vers la parole<sup>3</sup>), la notion d'herméneutique lui était familière depuis ses études de théologie de jeunesse ; et Corbin insiste sur cet aspect. Cependant, Corbin malgré Heidegger, utilise cette *clavis hermeneutica* (*ta'wil*) dans une visée différente ; une perspective incompatible avec la vision du monde profondément « fini » et la transcendance existential, extatique, et « horizontale» du maître de Fribourg. Cette clé va ouvrir la porte d'un autre monde que les philosophes iraniens

appellent le « *mundus imaginalis* » (Pays du non-où, Royaume des corps subtils, Terre céleste de l'âme, Huitième climat<sup>4</sup> de Sohrawardi) ; non plus en vue de la mort comme ultime horizon, mais de l'«au-delà» (de la mort). Chez Corbin, la sphère angélique de l'âme (*Malakût*) est un espace intermédiaire aussi substantiel que les deux autres domaines de la perception expérimentable des données sensibles (*Nāsût*), et le monde de l'intellection et des catégories intelligibles (*Jabarût*). C'est la sphère de l'âme humaine, le champ de l'imagination active, qui dans son va-et-vient réciproque relie les deux autres sphères.

Afin de répondre aux problèmes insolubles posés par Heidegger la phénoménologie de Corbin, dans sa tournure herméneutique, utilise la méthode interprétative des sages chiïtes<sup>5</sup>, à savoir l'extraction de l'«inapparent» (*bâtin*) à partir de «l'apparent» (*zâhir*), menée vers un «dévoilement» (*kashf al-mahjûb*), analogue de la conception de la Vérité chez Heidegger, conçue comme «dé-cèlement» (*a-λήθεια*) et de «dé-couvrement» (*Entdecktheit*, GA20, 349).

A part le thème de la «compréhension» et du «langage», l'attrait de Heidegger, depuis Henri Bergson et sa conception de la «Durée», est dû à sa nouvelle vision du concept du «temps». D'un côté, Heidegger saisit le temps comme une totalité dont l'origine se trouve dans l'avenir, et de l'autre, sa manière de «reprise de la tradition», au service de son avenir, fut inédite. Face à l'idée hégélienne du «progrès» linéaire, l'évolution des «époques» historiques, n'admettent pas la «suite» logique et prédéfinies. Cette pesée de la temporalité et de l'historialité ressemble sous un aspect, à la conception islamique du temps. Massignon décrivait l'espace et le temps dans le Coran, comme une voie lactée rassemblant des «instants» et des «points», ne formant pas un système close<sup>6</sup>.

Corbin s'inspirant de la critique heideggérienne de la philosophie hégélienne de l'histoire, avait ressuscité l'ancien mot français de «historial» pour traduire la distinction entre historique-geschichtlich- du point de vue ontologique et historique empirique et historiographique. Il a transformé la dimension de l'historialité et la transcendance horizontal de Heidegger en une sorte de métahistoire et trans-physique (non «métaphysique» au sens essentialiste et négative chez Heidegger)

longitudinale et verticale, sacrée et spirituelle.

La critique radicale de subjectivisme moderne de la part de Heidegger, avait pavé la voie pour une réhabilitation de l'art (poésie), la reprise de la tradition, et même le retour du religieux (du sacré), ainsi que pour une pensée méditative et préparatoire attendant la venue du «dernier Dieu» d'à-venir.

Les «sources cachées»<sup>7</sup> de cette pensée, était enracinées, plus que dans la mystique chrétienne (Maître Eckhart, etc.), dans la lecture des traduction de textes fondamentaux des sagesse orientales de type taoïstes, etc.

Cependant, malgré sa conviction concernant la nécessité d'un dialogue sérieux avec les théologiens, notamment du style kierkegaardien, et son intérêt pour la vision de théologien comme Karl Barth (m. 1968), et l'influence qu'il a exercé sur des figures comme Rudolf Bultmann (m.1976), il ne supportait pas une synthèse « théologique » (du genre «philosophie chrétienne» néo-thomisme d'E. Gilson) ; et il la ne trouvait pas conciliable avec la «piété questionnant» de la philosophie, qui selon lui est méthodologiquement «athée». Même sa tendance semi-mystique ou sa conception de la dimension sacré (*heilige*), surtout dans les domaines de l'art et de la poésie on ne peut pas encore la considérer comme gnostique-religieuse et aucunement «théologique» ; quoique d'autre part, à l'instar de Sartre, on ne puisse nullement le déclarer athée, voire agnostique. Apparemment, Heidegger était persuadé, à l'instar de Wittgenstein, «sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence! »

Ce genre de sceptico-agnostique, même dans la limite «méthodique» de la démarche philosophique, ne pouvait répondre à la soif de Corbin pour la spiritualité. Formée à l'école de Gilson et sa vaste connaissance de la philosophie médiévale, Corbin fut aussi emporté par la grande passion de Massignon; dans sa quête du « Dieu vivant », ses recherches sur la trace de Halladj, et de «Salman le perse» et sa «conscience du cœur» selon l'expression coranique (*ta'qqul bi-qalb*).

Dans son « exile » occidental, Corbin avait trouvé un « asile » chez Massignon qui lui a «orienté» vers le soufisme ou la spiritualité de l'«Islam iranien» (cette expression apparaît sur le titre même du livre "*Salman et les prémisses spirituelles de l'Islam iranien*" -1934, trad. en pers. par Ali

Shariati). Le nom de Salman (et son itinéraire intellectuel du mazdéisme au christianisme et à l'islam et au chiisme) est le symbole de cette métamorphose spirituelle de l'Occident vers l'Orient.

Le maître le disciple se divergeait aussi sur certains points importants<sup>8</sup>:

- D'abord, attitude de Massignon envers le monde et la culture de l'Islam, prenait toujours en considération les deux aspects religieux-mystique et socio-historique, alors que Corbin était à la recherche d'un climat et d'une conscience «transhistorique», afin d'agencer un dialogue «ésotérique» avec d'autres spiritualités universelles; leur approche différait donc en ce qui concerne le rapport entre la gnose et l'engagement social ;
- Ensuite, les sensibilités propres à chacun de ces deux personnalités dans leurs analyses respectives sur des points forts et faibles du chiisme iranien ;
- Enfin, leur évaluation de l'héritage intellectuel d'Ibn 'Arabi et sa doctrine de « l'unicité de l'être ».

En comparaison avec le soufisme originel et son monothéisme ou monisme baptisé «testimonial» (*shohûdî*), dont l'apogée se trouve chez Halladj, le monisme tardif, dite «existentiel» (*wojûdî*) exprimé par la gnose «spéculative» (*nazarî*), d'un Ibn 'Arabi, se divergeait, en ce que Massignon soupçonnait ce dernier de se confondre d'une manière syncrétique avec une sorte de «néoplatonisme (la théorie émanatiste de «*feyz*») christianisé»<sup>9</sup>; une gnose qui risque de se verser dans la pensée catégorielle subjective (*qâlî*) de type grecque, et de perdre son âme intuitive et existentielle; sans pour autant procurer réciproquement l'esprit «joyeux» et naturel grecque selon Nietzsche en philosopher, douter, critiquer, suspendre (*epochē*) le jugement, dans les divers domaines de la vie, de cosmologie à l'éthique et à la politique.

Massignon baptisait la doctrine de «l'Unicité de l'Être» d'Ibn 'Arabi, le «monisme existentiel» de type panthéiste, c'est-à-dire ne correspondant pas précisément au monothéisme comme l'unité de diversité ou «l'unité et de la différence» (selon la formule hégélienne).

D'ailleurs, il croyait que la densité de l'attitude ratio-spéculative dans le domaine mystique dépouille les allégories «religieuses» de leur profondeur

«tragico-paradoxe» (au sens existentiel kierkegaardien des termes).

Enfin, Massignon n'était pas en bons termes avec l'isolement mystique, l'évasion soufiste hors du monde et d'aversion pour la société, mais au contraire, il trouvait la solidarité sociale comme la contrepartie de la foi et de l'amour divin. Corbin qui avait suivi la formation philosophique au contraire accueillait avec enthousiasme cet allure platonicienne et spéculative de la doctrine de l'imagination créatrice chez Ibn 'Arabi.

Il voyait dans la doctrine le «l'Unicité (transcendantal) de l'Être» d'Ibn 'Arabi le vrai monothéisme «ésotérique» ou ontologique (*tawhîd wajûdî* : «il n' y a dans l'être que Dieu»), face au monothéisme exotérique ou théologique (*tawhîd oûhî* : «il n' y a de dieu qu'Allah »)<sup>10</sup> ; et n'admettait point l'imputation de monisme (panthéiste). Il évitait toute réduction de l'histoire cyclique sacré à l'« historicisme sociologisant », et ne montrait aucun signe d'intérêt pour les affaires publiques et les problèmes politiques. La conception du «Dieu personnel» (et moral) dans les religions abrahamiques est faite symboliquement pour que l'homme entre dans un rapport intime avec la divinité ; comme l'explique bien M. Iqbal : “*An anthropomorphic conception is especially unavoidable in the apprehension of life...*”; “*This characteristic of the perfect ego is one of the most essential elements in the Quranic conception of God...*”<sup>11</sup>

Toutefois pour Corbin le monothéisme sous sa forme apparente exotérique «périt dans sa triomphe, ..en devenant à son insu..une idolâtrie métaphysique», car il est exposé à un double piège : l'agnosticisme (*ta'tîl*) abstrait , et l'anthropomorphisme (*tashbih*)<sup>12</sup>, comme c'est le cas dans le dogme de l'Incarnation dans le christianisme. Le vrai monothéisme ésotérique marche alors sur cette voie étroite de la frontière entre deux types d'idolâtrie ou d'associationnisme (*shirk*).

Etablir un rapport dialogique entre la conception du soufisme spéculatif islamique de Dieu personnifié et intime d'une part, et le sacré cosmologique des sagesse orientales- du type taoïste et bouddhiste zen- peut à l'instar de la théologie négative apophatique aider à corriger les fausses perceptions anthropomorphistes de la divinités ; des conceptions qui de nos jours font rage chez les enfants d'Abraham. Et d'autre part, en s'inspirant de la

démarche du feu Izutsu, introduire en extrême Orient l'expérience spirituel-mystique du mode islamo-iranien (à savoir le rapprochement humain de la vérité de l'Être, du sacré, et de la divinité) et d'examiner leurs points communs ou distincts, claires ou obscures des deux rives.

Les mystiques chrétiens, face au dogme de l'incarnation, essayaient à l'aide de la théologie apophatique/négative, corriger les illusions anthropomorphique de Dieu ; les mystiques musulmans au contraire, face à l'éloignement et l'abstraction de Dieu absolument transcendant, trouver les attributs humains et personnel de Dieu dans le texte sacré, le Coran.

D'ailleurs, la gnose onto-cosmologique non-anthropocentriste de l'Orient (notamment dans le taoïsme), semble plus convergent davantage avec la gnose négative de type eckartien, l'ontologisme heideggérien, ainsi que les thèses monistes transcendantal du genre ibn 'arabien. La preuve c'est, entre autres, la brillante étude du professeur Izutsu sur «Le sufisme et le taôïsme».

En tout cas, notre monde contemporain a plus que jamais besoin de sérénité (Gelassenheit, sakina, sahv), et dans ce dialogue universel, les sagesses orientales ont des questions troublantes à poser au «dernier homme» médiocre (nietzschéen). Cependant la condition, au préalable, de tel dialogue, comme le précise Izutsu, est d'avoir une base linguistique commune.<sup>13</sup>

La destination de ce genre de dialogue dialogique «ésotérique» est l'Orient (au sens philosophique), et son langage commun, selon Izutsu, c'est la sémiologie orientale de la «structure synchronique» de «théorie de l'articulation» tripartite chez Izutsu (le «noyau» de sa pensée comme le précise le professeur Nagai) : «articulation 1- le monde des essences figées et auto-identiques selon le principe d'identité ou de non-contradiction ; art. 2- la non-articulation absolue, la néantisation de la conscience artificielle par l'exercice mystique et la destruction du monde des sens et essences déterminés ; art.3- l'auto-articulation immédiate du 'Néant', 'Dieu', ou l'Un', à partir de ce 'Point zéro' de la conscience, de toutes les choses qui surgissent à chaque instant dans un clignotement, et s'interpénètrent, toute fluides et transparentes.» c'est au cours de cette deuxième étape qu'avec l'approfondissement de l'expérience mystique, un langage créateur

et 'magique' commence à discourir et à exprimer l'énergie sémantique latente condensée de l'étape précédente. 'L'Orient' d'Izutsu est cette nouvelle dimension de la conscience et l'être (essence), équivalent du 'monde imaginal' de Sohrawardi-Corbin, issu des Noms divins du soufisme d'ibn 'Arabi, de la 'vacuité-phénomène' du bouddhisme, ainsi que d'autres traditions comme le 'Tao', le 'Brahman', les Sefirot de la Kabbale juive, etc. A présent, cette philosophie 'orientale' est prête à vérifier ses thèses à l'aune de la philosophie occidentale moderne et postmoderne, de Merleau-Ponty, de Deleuze, de Derrida : ainsi, la 'différance' et l'«archi-écriture» ou 'archi-trace' derridienne deviennent l'équivalent de la déconstruction de la seconde étape et articulation en déconstruisant la première ; c'est ici que le langage à travers la 'non-articulation' est mu dans un mouvement de 'dissémination' et prend par exemple chez Derrida la figure de 'a' dans la 'différance' 14(en effet, Derrida change le mot différence pour le transformer en nom du verbe et de mouvement et montrer les deux fonctions du langage : distinguer et différer temporellement).

Repérer ce type d'équivalences «comparatives» et de correspondance entre les diverses cultures, qui n'est pas parfois sans risque d'erreur et de confusion entre les registres, est l'un des traits caractéristique de la méthodologie de Corbin et d'Izutsu. Ils expliquaient comment pour éviter tout genre de syncrétisme, chaque concept doit être rigoureusement compris dans dans son propre système et en «proportion» avec d'autre concepts correspondants. Ainsi, cette méthode produit la possibilité de comparaison entre les systèmes de pensée très différents.

En conclusion, si le sens ésotérique ou spirituel commun de tous les « Orientaux » du monde, de toute les civilisations ou religions, est le même, il ne sera pas incongru, en souvenir et dans le pays de Izutsu, de rappeler le slogan de Corbin, et de répéter après lui:

« Orientaux du monde, unissez-vous ! »

\*\*\*



## Note

- <sup>1</sup> Pour la méthodologie comparative depuis P.Masson-Oursel, voir H.CORBIN, «*Philosophie iranienne et philosophie comparée*», Téhéran : Académie de Philosophie, 1976 , trad.pers., S. J.Tabatabai, p. 20
- <sup>2</sup> Cf. P.Arjakovsky, F.Fédier, H.France-Lanord, *Le Dictionnaire M.Heidegger*, art. «*Herméneutique*», Paris: Cerf, 2013, p.60 ¶; + GREISCH, J., «*Ontologie et temporalité* », Paris :PUF, 1994
- <sup>3</sup> GA12, 91
- <sup>4</sup> Voir l'ancienne notion de sept climats géographiques où Le monde est divisé en sept cercles égaux.
- <sup>5</sup> Voir Fadâi Mehrabânî, M., «*Istâdan dar ân sûye marg* », se tenir au-delà de la mort, les réponses de H. Corbin à Heidegger du point de vue de la philosophie shiite, Téhéran : Ney, 2012
- <sup>6</sup> «*Pour l'Islam, qui est occasionnaliste, et ne saisit la causalité divine que dans son «*efficience* » actuelle, seul existe l'instant, hîn (Q. 21, III ;...), ân (Q. 16, 22), clin d'œil » (Q. 16, 79 : lamh al-basar),... » ; «*le temps n'est donc pas une «*durée* » continu, mais une constellation une «*voie lactée* » d'instant (de même que l'espace n'existe pas, il n'y a que des points).* » ; L.MASSIGNON, «*Le temps dans la pensée islamique* » (Eranos, XX, 1952, pp.141-148), in *Opera Minora de L.M.*, tome II, 1963, p. 606*
- Voir aussi: IQBAL, Muhammad, *The reconstruction of religious thought in Islam*, London: Oxford UP, 1934, rep. A.P.P., 1986, pp. 73 sq. (III.The Conception of God.
- <sup>7</sup> Cf. Reinhard May, „*Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*“, Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden; Eng. Trans. Parkes, Graham, *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work*, Routledge, 1996 ; voir aussi LÖWITH, Karl, «*Remarques sur la différence entre Orient et Occident*», in Rev. «*Le philosophe*, Labo. de philo.», N°41 (printemps 2014), Paris: Vrin, pp. 181-127
- <sup>8</sup> JAMBET, Ch., «*Le soufisme entre L.Massignon et H.Corbin* », in «*Le Caché et l'Apparent*», Paris l'Herne, 2003, p. 145 sq. ; + *Opera Minora de L.M.*, tome II, 1963, *Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age*, pp.480 sq. (Monisme testimonial/Monisme existentiel )
- <sup>9</sup> *Ibid.*, t. II, 1963, P.481
- <sup>10</sup> Corbin, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris: l'Herne, 1981, pp. 14, 19
- <sup>11</sup> IQBAL, M., *ibid.*, pp.59, 63
- <sup>12</sup> Corbin, 1981, *ibid.*, p. 101, *De la nécessité de l'angéologie*
- <sup>13</sup> «*...I started this study prompted by the conviction that what Professor Henry CORBIN calls 'un dialogue dans la métahistoire' is something urgently needed in the present world situation. For at no time in the history of humanity has the need for mutual understanding among the nations of the world been more keenly felt than in our days. 'Mutual understanding' may be realizable - or at least conceivable - at a number of different levels of life. The philosophical level is one of the most important of them... These considerations would seem to lead us to a very important methodological problem regarding the possibility of meta-historical dialogues. The problem concerns the need of a common linguistic system. This is only natural because the very concept of 'dialogue' presupposes the existence of a common language between two interlocutors...*» T. IZUTSU, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley: Univ. of California

L'introduction d'une étude comparative sur le rôle de Corbin et d'Izutsu dans la philosophie contemporaine de l'« islam iranien »: Analyse des motifs et des ressources, de Heidegger à Massignon

Press, 1983, pp.469, 471

<sup>14</sup> Cf. M.Dalissier, S.Nagai, Y.Sugimura, « *Philosophie japonaise, Le néant, le monde et le corps*», Paris : Vrin, 2013, p.362-364