

**Henry Corbin, *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990,  
268 p.**

**Claude Gagnon**

Volume 3, numéro 1, automne 1992

La fatigue culturelle du Canada français

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/800914ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/800914ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, C. (1992). Compte rendu de [Henry Corbin, *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990, 268 p.] *Horizons philosophiques*, 3(1), 139–141.  
<https://doi.org/10.7202/800914ar>

## COMPTES RENDUS

Henry Corbin, *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990, 268 p.

La récente découverte d'un recueil avicennien d'importance par Jean R. Michot dans la bibliothèque de Brousse en Turquie (cf. *Bulletin de philosophie médiévale*, 1991) expose l'état encore embryonnaire de l'iranologie moderne. Henry Corbin, l'un des grands spécialistes de cette science historique de la pensée iranienne, vient de publier un ouvrage entièrement consacré à l'expression de cette dernière et à sa distinction par rapport à notre philosophie occidentale. L'Occident n'a retenu, outre Avicenne, que quelques représentants de la philosophie arabe : Averroès ou Ibn Khaldûn clôturent trop rapidement l'apport de l'Orient dans l'histoire de notre sagesse.

Dans son recueil de textes dont plusieurs sont inédits, Henry Corbin expose l'essentiel de sa recherche fondamentale sur la pensée persane et sur la glose de l'Islam oriental : «Alors qu'en général le nom d'Avicenne (ob. 1037) apparaissait comme étant chronologiquement le premier nom de philosophe iranien notoire, nous connaissons depuis peu l'existence de systèmes philosophiques ismaéliens, offrant une structure non moins complète que le système philosophique avicennien» (p.80). Cette «philosophie ismaélienne de l'Histoire, «est» soucieuse de faire sa place au mazdéisme» (p.78). Ce mazdéisme, à son tour, joint aux autres sources religieuses iraniennes (zervânisme, mithriacisme, manichéisme, p.74), constitue la substance du dualisme iranien (Lumière et Ténèbres) que l'auteur distingue du dualisme grec (Idée et Matière) dans le deuxième texte du recueil («Iranologie et philosophie», p.62).

Le voyage de notre esprit à l'Orient proposé par le professeur Corbin, s'impose par les multiples monographies de philosophes que ce spécialiste de la pensée persane révèle à l'Occident. Dans un texte à saveur biographique («Problème et méthode d'histoire des religions»), l'auteur raconte son cheminement en évoquant d'abord les conférences d'Etienne Gilson sur les traductions latines médiévales des oeuvres arabes qui lui ont servi de modèle herméneutique. Et si l'horizon du jeune Corbin devient définitivement celui de l'Orient lorsque Louis Massignon lui offrira l'édition irannienne de Sohrawardi, il faut souligner ici que c'est de l'horizon du philosophe dont il s'agit. Henry Corbin, le premier traducteur français de Heidegger et éditeur de l'oeuvre de Sohrawardî, précise : «Nous avons abordé l'islamologie comme philosophe» (p.100). Et c'est dans un véritable désert, en quête d'un lieu et d'un habitat, que le chercheur se retrouvera parmi les orientalistes : «On peut déplorer que, depuis le temps qu'il y a des islamisants, il y ait si peu de vocation parmi les philosophes pour prendre en charge ce qui en islamologie les concerne directement» (p.100). Quoi qu'il en fût, il marcha à l'extrême de cet horizon qu'il nous mesure en prenant comme repère «le contraste entre les destinées de l'avicennisme latin et celles de l'avicennisme iranien»,

car il établit «sa demeure dans l'univers spirituel iranien» (p.101-102); parallèlement, il s'en va six années en Turquie, dix ans en Iran où il fonde, en 1947 à Téhéran, l'Institut franco-iranien.

Le soleil autour duquel gravite la littérature que présente Corbin est «la doctrine de l'*ishrâq*, ce mot désignant l'illumination de l'astre à son lever, à son «orient» (*ishrâqî*) dont le meilleur équivalent latin serait *cognitio matutina*. Traditionnellement, les répertoires opposent les «Orientaux» aux péripatéticiens (les *Mashsha'ûn*) et ils les considèrent comme les «platoniciens de Perse», les *Ishrâqî-e Irân*» («Théorie de la connaissance visionnaire», p.131-132). L'horizon philosophique ici proposé, l'Islam oriental, est peuplé de philosophes majeurs parmi lesquels se distingue Sohrawardî.

Ce philosophe du XII<sup>e</sup> siècle ressuscite «la philosophie de la Lumière professée par les Sages de l'ancienne Perse» (p.131). Ce qui constitue un dépassement de la philosophie avicennienne : «Avicenne avait échoué parce qu'il ignorait les sources des anciens Sages perses, les *Khosrovanîyûn*» (p.86). Du point de vue panoramique, al-Fârâbî, déjà connu des médiévistes, Avicenne et Sohrawardî ont en commun une métaphysique de l'essence qui sera «détrônée» par la métaphysique de Shîrâzî au XXVII<sup>e</sup> siècle («Philosophie prophétique et métaphysique de l'être», p.220).

L'axe de développement de cette tradition philosophique apparaît plutôt dans la gnoséologie ou, si l'on préfère, en théorie de la connaissance. Si les théories de la connaissance d'Avicenne et de Sohrawardî «ont pu hériter des philosophes grecs» (p.128), cela n'a nullement empêché l'éclosion d'une tradition psychologique typiquement orientale. En effet, la doctrine d'un Sohrawardî garantit «le statut ontologique propre au *mundus imaginalis*» (p.136). Alors que l'Occident vécut «la disparition, avec l'averroïsme, de la hiérarchie des *Animae caelestes*» (p.136), Sohrawardî, dit le Shaykh al-*ishrâq*, a fondé une métaphysique de l'Imagination active qui sera amplifiée par le même Shîrâzî (p.136). Donc, le postulat d'un monde imaginal, véritable inter-monde entre le monde matériel et le monde des archanges célestes se déploie dans cet horizon philosophique aux ramifications encore très actuelles puisque «nommer l'Islam iranien, c'est nommer en fait l'Islam shî'ite» (p.102).

Les arguments philologiques avancés par le directeur d'études de la V<sup>e</sup> section sont nombreux à convaincre de l'importance de ce qui s'est passé en philosophie autour de la mer Caspienne, à l'orient du monde de la Méditerranée. Plusieurs alchimistes déjà connus de nos historiens des sciences pour l'influence majeure que ceux-là ont eu sur la science médiévale occidentale, tels Jâbir et Rhazès, sont replacés ici, Avicenne aussi, dans leur horizon théorique propre. Ce décentrement précieux qu'offre Henry Corbin, par l'ensemble de son oeuvre et par les mélanges publiés aujourd'hui, permet au philosophe occidental de connaître la place qu'il aurait eue dans une culture définissant autrement la connaissance. En effet, pour le philosophe *ishrâqî*, connaître, c'est être muni de deux types de perceptions dont l'un a pour objet les images d'un

monde suprasensible aussi réel que le monde sensible-objet de l'autre type. Dans cette théorie générale d'une connaissance possible d'un monde suprasensible, la démarche philosophique trouve son assomption dans la démarche prophétique : «Cumuler la vision du prophète et la vision du philosophe. Tel est vraiment le Sage de Dieu, le *theosophos*» (p.139).

Ce monde Imaginal, l'expression est opposée chez Corbin au monde imaginaire et irréel, se situerait à la surface de la neuvième sphère. Et la caractéristique de cet espace imaginal est que le pèlerin n'est plus dans un lieu mais qu'il «est lui-même le lieu» (p.181). Le voyageur se retrouve, et Corbin ne manque pas de souligner l'itinéraire équivalent chez les mystiques occidentaux Maître Eckart et Tauler, «nulle part ailleurs qu'en lui-même» (p.183). Cet espace intérieur n'est donc pas si étranger au philosophe occidental. C'est la raison pour laquelle l'auteur rappelle que l'historien de la philosophie Emile Bréhier a souligné que «le sentiment de la différence entre l'Orient et l'Occident» serait moindre si nous faisons rentrer dans l'histoire de la philosophie tout ce qu'il y a de «spiritualité active et de mysticisme dans le paganisme finissant et dans les "confessions judéo-chrétiennes"» (p.74, n° 69).

C'est un fait que nous avons exclu le voyage spirituel de notre tradition philosophique, mais si, dans l'espace de l'oeuvre d'Henry Corbin, nous nous ouvrons à cet horizon spéculatif, les récits mystiques avicenniens, par exemple, constituent essentiellement «une initiation à l'*Orient*, au mode des Formes archangéliques de la Lumière, "situé" à l'opposé de l'*Occident* du monde terrestre et de l'*extrême-Occident* de la Matière pure» («Le motif du voyage et du message», p.157).

La lecture de cette glose orientale nécessite une condition préalable mentionnée peut-être trop allusivement dans une note d'auteur; un chercheur ayant écrit sur l'ismaélisme «considérerait tout ce qui est gnose et mystique comme relevant de la clinique psychiatrique» («Une liturgie shi'ite du Graal», p.190). Ce préjugé empêche de comprendre quoi que ce soit à la démarche des philosophes *ishraqi*. On risque en même temps de ne pouvoir observer la richesse de la rencontre entre cette métaphysique de la Lumière et notre métaphysique de la Matière. Sohrevardi, chef de file des platoniciens de Perse, a écrit un *Récit de l'Exil occidental* (longuement analysé par Corbin dans son édition de Sohrevardi). C'est en commentant ce récit que notre auteur délimite l'extrémité de son horizon théorique : «Exil *occidental*, philosophie *orientale*, le contraste des symboles parfaitement cohérent dit bien ce qu'il veut dire» (p.171).

Claude Gagnon  
Collège Édouard-Montpetit

