

La métaphysique de l'amour dans l'œuvre de jeunesse de Henry Corbin

Daniel PROULX *

Résumé : L'objectif est de situer la posture corbinienne de l'amour à partir de ses textes de jeunesse. Plus particulièrement de ses premiers travaux publiés dans *Hic et Nunc*, de ses premières traductions de Sohrevardī et de ses textes influencés par le protestantisme et la philosophie allemande. Il s'agit d'une esquisse des principaux mécanismes de sa métaphysique de l'amour. Bref, il s'agira de partir de l'œuvre de jeunesse de Corbin autour du thème de l'amour et de télescoper les principes philosophiques de la métaphysique de l'amour avec le thème de la théophanie.

Mots clés : Henry Corbin, *Hic et Nunc*, Sohrevardī, protestantisme, philosophie allemande, métaphysique de l'amour, théophanie

L'objectif de cette courte recherche est de situer la posture corbinienne de l'amour à partir de ses textes de jeunesse. Plus particulièrement de ses premiers travaux publiés dans *Hic et Nunc*, de ses premières traductions de Sohrevardī et de ses textes influencés par le protestantisme et la philosophie allemande. Cette posture s'ancre dans un regard plus large développé ailleurs (Proulx, 2017a) et qui postule que l'œuvre de Henry Corbin est « une », mais évolutive, c'est-à-dire que l'approche et les thèmes acquis dans la

* Daniel Proulx, docteur en philosophie de l'Université catholique de Louvain, chargé de cours à l'Université de Montréal (université d'attache) et professionnel en santé environnementale à la Direction de santé publique du CISSS de l'Abitibi-Témiscamingue.

décennie des années 30 ont de très fortes résonances avec ceux qui ont été explorés dans sa carrière d'orientaliste et d'iranologue¹. Il s'agit d'une esquisse rapide des principaux mécanismes de la métaphysique de l'amour visant davantage à mettre en place la structure de l'argument qu'à le traiter exhaustivement. En bref, il s'agira de partir de l'œuvre de jeunesse de Corbin autour du thème de l'amour et de télescoper les principes métaphysiques qui le régissent avec le thème de la théophanie.

Précisons d'emblée que, quoique l'amour soit un thème central de l'œuvre de Corbin par ses recherches sur la dilection (*walāyat*) des imâms et les fidèles d'amour, ce dernier n'en traite pas directement. Pour Corbin, la question n'est pas « qu'est-ce que l'amour ? », mais plutôt « qu'est-ce que l'amour manifeste dans la relation à Dieu ? ». C'est l'opération métaphysique de la « relation d'amour » qui intéresse Corbin, non pas ce qu'*est* l'amour.

La sélection des textes de jeunesse a débuté par le repérage systématique du terme « amour » dans le corpus de la période 1927–1939. Le terme « amour » est d'ailleurs peu fréquent et aucun texte n'en traite explicitement. L'objectif n'était donc pas d'analyser un texte spécifique, puisqu'il n'en existe pas sur ce thème, mais bien de situer la posture métaphysique et philosophique du jeune Corbin autour de ce thème afin d'ouvrir la voie à une relecture de son approche de la métaphysique iranienne. Les différents spécialistes des auteurs explorés par ce dernier pourront ainsi plus explicitement se demander si la lecture corbinienne de ces auteurs relève davantage de lui-même que d'eux-mêmes et cela dans l'objectif de mieux distinguer la pensée analysante de la pensée analysée.

¹ Henry Corbin, né en 1903 à Paris, est un éminent philosophe « spirituel », orientaliste et polyglotte. Il s'agit du découvreur pour le monde occidental francophone de Sohrawardī, Ibn 'Arabī, Mollā Ṣadrā Shīrāzī, Mīr Dāmād ou Haydor Āmolī et plus largement de la philosophie religieuse iranienne. Son parcours de jeunesse est marqué par la rencontre et la fréquentation des cercles philosophiques les plus prestigieux de l'époque : les frères Baruzi, Alexandre Koyré et la revue *Recherches philosophiques* (1932–1937), Louis Massignon, Nicolas Berdiaev, Étienne Gilson. Il fréquente les cercles ramifiés autour de la 5^e section de l'École pratique des hautes études (EPHE). Corbin ayant été protestant jusqu'à sa mort, il s'agit d'une facette qui n'a pas encore été suffisamment étudiée et explorée. Pour plus de détails sur son parcours, voir notamment la notice de l'EPHE <https://prosopo.ephe.psl.eu/henry-corbin>.

Pour ce faire, cette esquisse débute par quelques remarques préliminaires sur les problèmes philosophiques soulevés lorsque l'on cherche à déterminer ce *qui relève* ou *fait apparaître* l'amour dans le contexte de la métaphysique religieuse. Ici, c'est l'approche phénoménologico-herméneutique de Corbin qui est explicitée. Ensuite, il s'agit d'explorer la notion d'amour dans les textes de jeunesse à partir des différentes occurrences du mot « amour » identifiées. Les textes de l'éphémère revue protestante *Hic et Nunc* seront d'abord explorés. Ensuite, l'article « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardī d'Alep († 1191) », publié dans la revue *Recherches philosophiques*, montre comment l'approche corbinienne, son anthropologie philosophique, lui permet de circonscrire les *dramatis personae* de l'épître de Sohrawardī. Le dernier corpus de textes significatif identifié où la notion d'amour apparaît concerne les travaux de Corbin sur le philosophe luthérien Hamann. L'extrait principal situe le cœur du problème de la transcendance qui mène à la découverte de soi.

Préambule

Sur la détermination de l'amour

Du point de vue de la métaphysique religieuse corbinienne, la détermination de l'amour envers un objet, qu'il soit humain ou divin, a tout le potentiel d'en séparer et d'en historiciser le principe métaphysique. Dans la perspective de l'œuvre de Corbin², c'est-à-dire dans le contexte de l'expérience mystique et de la gnose qui s'y rattache, la détermination est un danger que Corbin soulève avec vigueur³, car il pourrait rendre inaccessibles les faits spirituels, les faits religieux et les symboles à l'anthropologie philosophique. De là, il y a une différence extrême entre *l'amour* humain et *l'amour* divin d'une part, et « amour humain et amour divin » d'autre part, une détermination de l'amour qui implique le sujet et l'objet

² Pour mieux comprendre le lexique corbinien, consultez <https://www.amiscorbin.com/lexique/>.

³ Sur la détermination métaphysique de l'être, il y aurait ici à rapprocher l'argument présenté dans *Le paradoxe du monothéisme*, amenant Corbin à parler non plus de « monothéisme », mais plutôt de « théomonisme » (Corbin, 1992).

d'amour, dans une détermination qui est susceptible d'historiciser l'objet d'amour.

Le problème de l'historicisation (Jambet, 2005 : 11–20) n'a rien à voir avec le rejet de l'histoire historique, le rejet des recherches historiques et philologiques. L'historicisation, telle que la dénonce Corbin, est cette approche qui réduit la métaphysique à l'historique⁴. Ici la question n'est pas de savoir si les faits historiques sont plus vrais que les symboles portés par la foi, mais bien d'éviter un affrontement qui chercherait à déterminer un vainqueur par une sorte de *polarisation exclusiviste*. Le chemin de traverse qui permet à Corbin de contourner cette apparente dualité exclusiviste entre histoire et foi, entre faits historiques et symboles, c'est l'herméneutique. Plus précisément l'herméneutique de la parole telle qu'il l'a d'abord explorée dans le protestantisme⁵ et plus particulièrement dans l'œuvre de Hamann⁶.

⁴ « Il y a des événements réels dans le Plérôme ; ils n'ont ni la nature, ni le temps, ni le lieu qui sont ceux de l'événement postulé par le dogme officiel et rationnel, mais nous sommes, après tant de siècles de conscience historique, si fortement cramponnés aux évidences de l'histoire extérieure, que, si un fait religieux vient à "perdre" sa réalité historique matérielle, il nous semble qu'il perde sa réalité tout court. Pourtant, en se retranchant de la Gnose, en ridiculisant le Plérôme, en rejetant la réalité des Figures qui le peuplent et celle des événements qui s'y accomplissent, on oublie peut-être que l'on consomme, aux yeux d'un gnostique, la naturalisation et la laïcisation de l'idée chrétienne elle-même. Bien pis, c'est aux événements terrestres que l'on retire toute consistance au moment où on les incorpore aux limites de la réalité historique, en "sécularisant" ainsi le sens même de la Rédemption. D'où lorsque l'on accuse les gnostiques d'avoir été le plus grand danger couru par le christianisme des premiers siècles, on oublie tout bonnement qu'aux yeux des gnostiques, c'étaient leurs adversaires qui mettaient le christianisme en péril de mort » (Corbin, 1971a : 156).

⁵ Sur le protestantisme de Corbin, voir par exemple (Brun, 1979 : 187–200).

⁶ Il est à savoir que si le livre sur Hamann de Corbin a été publié en 1985 par Jean Brun, ce texte date en réalité de 1935. (Corbin et Hamann, 1985 : 152). De plus, Corbin donna cours à l'EPHE en 1937–1938 et 1938–1939 sur Luther et Hamann. (Corbin, 1937 : 77–81) (Corbin, 1938 : 99–102) L'apport du livre de Heschel sur le phénomène du prophétisme serait aussi à considérer, particulièrement dans le contexte où Corbin en fait une traduction à peine trois ans après sa publication, ce qui témoigne de l'importance des idées qu'il y trouve (Heschel, 1936, 1939 : 78–110).

La posture herméneutique de Corbin s'ancre dans son parcours théologico-philosophique de jeunesse⁷. En effet, en passant du catholicisme très centré sur l'histoire, surtout au début du 20^e siècle, au protestantisme, très centré sur la relation intérieure à Dieu, Corbin fait le choix de l'herméneutique en ne niant jamais la connaissance historique. Il refuse simplement de réduire la vie intérieure à des faits historiques ou sociaux, ou à des valeurs morales. Cette posture herméneutique, profondément protestante, cherche à circonscrire, décrire et reconnaître ce qu'est la vie intérieure face à l'apparaître de Dieu.

Toutefois, cette herméneutique passe par une figure, et cette figure est celle de l'ange. Pour Corbin, l'ange *est* herméneute (Corbin, 2003 : 62, 100–101, 19–20), l'ange *est* médiation elle-même médiée par la transcendance. L'ange est théophanie. L'ange est la figure qui sort l'humanité du solipsisme du moi, non plus *cogito*, « je pense », égoïté du sujet, mais *cogitor*, « je suis pensé », apparaître du *sujet* réel, antériorité éternelle. L'ange est la figure médiane et médiatrice qui fait apparaître le *sujet* réel, car la conscience de soi distingue alors « quel rapport le moi expérimente avec son Soi, [et le perçoit alors] comme étant une forme de la pensée de ce Soi » (Corbin, 1999 : 325). Un renversement du *je* par le *soi* qu'indique également le terme technique *significatio passiva*, grande découverte de Luther et reprise régulièrement par Corbin (Corbin, 1952 : 189 ; 1956 : 210–218). Renversement du rapport ordinaire de la compréhension du sujet et de l'objet, une compréhension qui ne détermine pas l'objet compris, susceptible alors d'historiciser ce qui apparaît, c'est-à-dire réduire ce qui est vu à un concept explicatif, mais élève l'herméneutique en herméneutique « spirituelle », en *mode de comprendre* qui est *compréence*, *cogitor*, antériorité éternelle. Corbin le résume parfaitement :

⁷ Corbin s'est approximativement converti au protestantisme entre 1922 et 1927. L'année 1922 correspond à sa sortie du séminaire d'Issy-les-Moulineaux et l'année 1927 correspond à la date de documents d'archives rédigés dans le but d'un roman philosophique. L'un des documents de cet ensemble est daté de 1927 et raconte la conversion de Maxence au protestantisme ainsi que sa sortie brutale du catholicisme. Ce texte a toutes les saveurs d'un récit autobiographique. Reste que la date précise de sa conversion n'est pas connue. Précisons également que, dès 1930, Corbin est engagé dans la jeunesse protestante. Voir par exemple ses collaborations au *Semeur* et ce compte rendu de 1931 (Corbin, 1931 : 38–42).

[L]e passé n'est pas une chose que l'on « dépasse ». Il s'agit de comprendre ce qui une fois rendit ce passé possible, le fit advenir, en fut l'avenir. Dans toute la mesure où une âme ressaisit ce possible, parce qu'il lui est mystérieusement congénital, elle en *est* elle-même à son tour présentement l'avenir. Elle libère ce qu'on appelle le passé, de la pesanteur qui faisait de lui le passé. (Corbin, 1968a : 2.)

Plus encore, cette posture philosophique n'est pas qu'une simple posture intellectuelle. Dans *Le temps d'Eranos*, qui est l'un des textes les plus sentis de Corbin⁸, où il parle du regard que porteront les historiens des générations futures sur le Cercle Eranos, il dit, parlant de l'historien qui étudiera Eranos :

Peut-être pensera-t-il [l'historien] l'avoir « expliqué » par une dialectique des causes, ingénieuse et profonde. En revanche, il n'aura pas pressenti que le vrai problème eût été de découvrir non pas *ce qui* explique *Eranos*, mais *ce que* *Eranos explique* en vertu de ce qu'il *implique*. (Corbin, 1981b : 256.)

Ce renversement herméneutique et typique de l'approche corbinienne lui permet à la fois de développer une herméneutique spirituelle et d'éviter le problème de l'historicisme, le déterminisme réductionniste.

Plus tard, dans l'approfondissement de la métaphysique iranienne, il retrouve des problèmes similaires à ceux qu'il avait lui-même résolus par ce passage au protestantisme et à l'herméneutique. On pourrait même spéculer que l'identification personnelle de Corbin à la métaphysique iranienne, par exemple lorsqu'il écrit « nous shi'ite », correspond à l'identification de cette « philosophie métaphysique » aux prises avec des problèmes similaires. Une filiation philosophico-métaphysique qui lui fait reconnaître une tradition d'Orientaux se trouvant autant en Europe qu'en Iran. Reconnaissance transhistorique, d'une tradition non plus historique, mais métaphysique. C'est ce qu'il nomme la hiérophistoire ou la métahistoire. Autrement dit, pour Corbin, un « oriental » est un métaphysicien ayant fait le choix de l'herméneutique et du symbole,

⁸ Ce texte dévoile le ressenti de Corbin envers ce que lui a apporté le Cercle Eranos et la manière dont il le perçoit. Dans l'œuvre de Corbin, ces textes à saveur plus personnelle sont très rares.

qu'il se trouve en Europe ou en Iran. Une attitude qui lui permet, par exemple, de rapprocher Swedenborg de la philosophie traditionnelle iranienne (Corbin, 1965 : 71–176). Une attitude qui se distingue d'ailleurs de plusieurs courants pérennialistes qui, lorsqu'il s'agissait de trancher le dilemme histoire ou symbole, ont choisi, certes, le symbole, mais avec la même attitude dualiste et exclusiviste que l'historicisme qui choisit l'histoire.

Par la voie de l'herméneutique, Corbin refuse un dualisme exclusiviste et propose plutôt une dualité (Proulx, 2021b : 103–123, 2021a : 45–58), c'est-à-dire une réciprocité inclusiviste⁹. Tout cela pour dire que déterminer le rapport de l'humain au divin peut mettre en péril l'édifice métaphysique de la théandrie (Corbin, 2008 : 246–248), c'est-à-dire l'unité divino-humaine, cœur d'une certaine anthropologie philosophique qui se trouve autant dans une certaine christologie que dans une certaine imâmologie. Bref, l'indétermination de l'amour « amour humain, amour divin » typifie un rapport métaphysique qui *implique* l'amour comme figure médiane et médiatrice du rapport humain et divin.

À propos de ce qui apparaît

L'autre concept étroitement attaché à l'herméneutique spirituelle, celle qui *implique* le sujet, est la phénoménologie. Perspective essentielle pour situer le « rapport » induit par l'amour. Cette dernière fut, elle aussi, acquise philosophiquement dans les années 30 et ensuite amplifiée dans ses recherches sur la philosophie iranienne. Pour Corbin, la relation d'amour se décrit phénoménologiquement et s'explore herméneutiquement. S'il y a amour, il y a relation. Or, invoquer l'humanité et la divinité par l'amour, c'est évoquer un « rapport¹⁰ ». Chez Corbin, ce rapport est avant tout polarité, dualité, divino-humanité, ou comme il l'écrit :

⁹ À ne pas confondre avec l'approche de Karl Rahner. Denis de Rougemont utilise l'expression « *relation de complémentarité* » dans un sens similaire : « La "voie unique" peut donc désigner aussi bien l'orthodoxie que l'hérésie. On voit ici que ces deux phénomènes radicalement antinomiques sont *en relation de complémentarité* » (Rougemont, 1981 : 300).

¹⁰ Il y aurait à relire les premières pages du *Traité du désespoir* de Kierkegaard qui positionne parfaitement le problème du rapport. Surtout que l'œuvre de jeunesse de Corbin revient fréquemment sur la philosophie de Kierkegaard. Rappelons que

[...] *relation théophanique* entre ce qui se montre et celui à qui la vision se montre. Dieu se montre à chacun de ceux à qui il se montre, en correspondance avec l'aptitude et le degré spirituel de chacun. (Corbin, 1968b : 170.)

Dans l'œuvre de Corbin, ce rapport perceptuel est très souvent exprimé par la citation latine *talem eum vidi qualem capere potui*, ce qui peut se traduire par « je l'ai vu tel que j'avais la capacité de le saisir¹¹ ». Un rapport perceptuel où ce qui est vu et vécu correspond à ce qui supporte ce lieu d'apparaître qui implique nécessairement le sujet. C'est ce que signifiait aussi Emmanuel Swedenborg¹² lorsqu'il indiquait dans *Corps spirituel et Terre céleste* que « le corps de chaque Esprit et de chaque Ange *est* la forme de son amour » (Swedenborg, 1973 : 272, §363) (Corbin, 1979 : 125). Un rapport qui résume bien la relation métaphysique de l'amour. Et cet apparaître, Corbin l'approche phénoménologiquement.

En bref, Corbin a développé une approche phénoménologico-herméneutique très influencée par le protestantisme qui lui permet de circonscrire l'apparaître de Dieu dans un rapport qui ne réduit pas ce qui apparaît au sujet qui le perçoit, ni ne l'objective, mais le traite plutôt dans un rapport de *dualité*, dans un rapport de réciprocité dialogique. Le rapport théophanique s'entend alors pour Corbin comme un *apparaître* de l'amour de Dieu, et ce qui apparaît par l'amour doit s'interpréter symboliquement comme le *chiffre*¹³ de ce qui l'*implique*.

les germanistes ayant pris connaissance de Kierkegaard en allemand insisteront dans les années 30 sur l'importance de le traduire.

¹¹ Énoncé qui formule le principe même de la vision théophanique et qui permet de saisir la réalité différenciée des perceptions théophaniques, mais surtout d'unifier la différence des descriptions d'un même événement spirituel. Corbin cite les actes apocryphes de Jean et Pierre. « For each of us saw him as his capacity permitted » (Elliott, 1993 : 413, §20) ; cf. Corbin (1968b : 198–200). Ce texte reprend essentiellement l'introduction de (Corbin, 1982a : 70–77).

¹² Corbin a beaucoup lu Swedenborg ; il a d'ailleurs fait une étude comparative entre sa pensée et celle de l'ismaélisme. (Corbin, 1965 : 71–176).

¹³ Cette notion est aussi la section finale du plan de la thèse de Corbin qui se trouve aux archives Corbin. Associée à Karl Jaspers, la dernière section du plan donne à penser qu'il est la source philosophique à laquelle il comptait s'abreuver, car dans le troisième tome de son immense ouvrage sobrement intitulé *Philosophie* Jaspers avait résolu le problème de la transcendance radicale par l'idée de chiffre. Son

Période de jeunesse

Philosophie, Hic et Nunc, protestantisme

La plus ancienne publication de Henry Corbin date de 1927¹⁴. Les textes du début des années 30 jusqu'à 1939 peuvent être considérés comme des écrits de jeunesse de Corbin, année qui marque le début de son aventure orientale qui le mènera d'abord à Istanbul pour consulter des manuscrits de Sohrevardi. Dans un court texte de 1932, intitulé « Témoignage à Kierkegaard », Corbin réaffirme sa volonté protestante en rappelant que l'humain est face à Dieu dans un rapport paradoxalement disproportionné et même absurde, où, dit-il, « croire, c'est être » (Corbin, 1932 : 79). Plus loin dans l'article, la tension entre foi et histoire est manifeste, lorsqu'il conclut :

La Réformation a pu s'incarner dans l'histoire et devenir un bien commun ; mais au delà de l'histoire et avant toute grandeur historique, elle reste l'acte unique que pose chaque être humain, réel et seul devant Dieu. (Corbin, 1932 : 81.)

essai sur Hamann témoigne parfaitement de cela. Il y affirme « les données de l'histoire universelle sont des "chiffres", des signes, un commentaire de l'Écriture » (Corbin et Hamann, 1985 : 20). C'est d'ailleurs, pour Corbin, cette propriété symbolisante de la Parole divine qui empêche de tomber dans le panthéisme et qui sauvegarde la transcendance de Dieu ; à ce sujet voir Tilliette (1960 : 290–306). D'un point de vue biographique, rappelons ce passage d'une lettre de Corbin à Hugo Friedrich « Alors le travail immédiat se colore du reflet des forêts sans limites et des lacs sans nombre, près desquels il y a des maisons toutes basses, toutes en bois, et où l'homme a une *relation avec la terre*. J'ai senti beaucoup de choses là-bas dans le Nord, justement cette révélation du "Toi" à travers la géographie. J'ai essayé de le noter ; c'était très difficile à exprimer, mais tellement nouveau et tellement vital, tellement impérieux ; la lecture momentanée du "*Chiffreschrift*" ! » Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg I, Nachlass Hugo Friedrich, C0135-019-Korrespondenz A-C (1931–1977), Lettre à Hugo Friedrich 29 septembre 1932, p. 3.

¹⁴ Cette publication a été écrite sous un pseudonyme. Malheureusement, il n'a pas été possible de reconstituer le contexte précis de ce texte outre celui des « Appels à l'Orient ». Il existe cependant un texte manuscrit dans l'agenda de 1926 de Corbin. Cette note raconte sa rencontre avec le directeur du Musée Guimet, Joseph Hackin, et est conservée dans le Fonds Henry Corbin de l'EPHE. Fonds Henry et Stella Corbin, cote 293, <http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-201610271710464898109> (Trong-ni [Henry Corbin], 1927 : 4–5).

Cette posture existentielle de la relation à Dieu soulève une question similaire lorsqu'il s'agit de s'interroger sur l'acte d'amour envers Dieu : cet acte est-il même possible ?

Pour les théologiens scolastiques ou rationalistes, comme les nomme Corbin, cette relation d'amour à Dieu est impossible, car, comme le dit Sohrevardī, citant lui-même l'argument classique des théologiens : « Dieu Très-Haut est trop élevé pour qu'il puisse y avoir une communauté de genre (une homogénéité) entre lui et les créatures » (Sohrevardī, 1976 : 460). Cette perspective ne sera ni celle de Sohrevardī ni celle de Corbin¹⁵, mais comment aimer Dieu et éviter l'homologation entre Dieu et l'humain dans l'acte d'amour envers Dieu ? La solution passe par la théophanie et l'amour conçus comme une ouverture, un fond sans fond, *Ungrund*. La porte de sortie de ce dilemme, c'est l'apophatisme et la théophanie : il s'agit d'aimer la manifestation de Dieu qui se présente à soi. Cela ne réduit pas Dieu à cette manifestation, car Dieu est un fond sans fond (*Ungrund*), et l'amour de Dieu est une ouverture à la rencontre de cette manifestation à la hauteur de son être. Sohrevardī résume la situation : « Tout être au véhément désir est donc un trouveur qui ne trouve pas. Le désir implique un manque, parce qu'il lui est nécessaire de ne pas trouver » (Sohrevardī, 1976 : 460–461). Avant de revenir à Sohrevardī comme pont philosophique du thème de l'amour autour du problème anthropologique, poursuivons autour des textes protestants.

Dans l'article « Quand nous nous réveillerons d'entre les morts », publié en 1933 dans la revue *Hic et Nunc*, Corbin écrit :

Il reste que la Parole brise le cercle enchanté du Moi solitaire, et que l'amour qui se livre n'est ni une hypothèse, ni une norme, mais passion¹⁶ dans un temps *réel*. L'existence éthique, c'est cette instance présente, dépendante de l'Autre, du Toi unique et simplement humain, qui de l'extérieur heurte par un appel et une

¹⁵ Il rappelle la même mise en garde lorsqu'il analyse l'œuvre de Rūzbehān Baqlī Shīrāzī et les fidèles d'amour ou encore la dilection des imāms : « Ce sera le grand souci de Rūzbehān d'écarter le malentendu perpétué par la malveillance ou l'impuissance des orthodoxes de l'Islam légalitaire. Une théophanie (*tajallī*) n'est pas une incarnation (*holūl*) [...] ce docétisme n'est rien de moins qu'un "réalisme spirituel" » (Corbin, 1972 : 19) ; sur ce thème, voir Proulx (2017a : 503–14).

¹⁶ En référence à Jaspers. Voir (Jaspers, 1938 : 51–68).

contradiction. (Corbin, 1933b : 51.)

Cette perspective indique parfaitement ce que trouve le jeune Corbin chez Sohrevardī. Une pensée symbolique qui ouvre à la réalisation¹⁷ spirituelle personnelle et qui, lorsqu'elle se réalise, transperce l'histoire par amour et supporte ce qui *existencifie* l'existence humaine dans sa relation à Dieu. La parole de Dieu transperce l'histoire à l'instar de l'amour de Dieu. Sur le thème de l'histoire et de l'amour, Corbin avait d'ailleurs relevé chez F. Gogarten, dans son grand article inspiré par les recherches de Karl Barth et la théologie dialectique¹⁸, cette phrase : « “qu'il n'y a d'histoire que là où, dans l'amour, il y a réellement foi” » (Corbin, 1933–1934 : 276). Sur cette voie de l'amour de Dieu, il y a cependant des dangers, car s'il est possible d'aimer Dieu, certains diront que c'est parce que l'humain a réduit Dieu à cet amour, tandis que d'autres diront que la transcendance de l'amour ne peut atteindre

¹⁷ Une réflexion serait à mener autour de la perspective de Corbin et Bachelard sur la notion de réalisation. Bachelard écrit par exemple : « Ainsi la réalisation prime la réalité. Cette primauté de la réalisation déclassifie la réalité. Un physicien ne connaît vraiment une réalité que lorsqu'il l'a réalisée, quand il est maître ainsi de l'éternel recommencement des choses et qu'il constitue en lui un retour éternel de la raison. L'idéal de la réalisation est d'ailleurs exigeant : la théorie qui réalise partiellement doit réaliser totalement. Elle ne peut avoir raison d'une manière fragmentaire. La théorie est la vérité mathématique qui n'a pas encore trouvé sa réalisation complète. Le savant doit chercher cette réalisation complète. Il faut forcer la nature à aller aussi loin que notre esprit » (Bachelard, 1966 : 36).

¹⁸ Chez Corbin, il y a un court épisode barthien, mais dès le milieu des années 30, il se détache de cette perspective. À la fin de sa vie, il revient sur ce moment dans son seul texte autobiographique. Il écrit « Nous partagions la conviction de Keyserling déclarant : “Karl Barth et ses amis tiennent dans leurs mains l'avenir du protestantisme”. Hélas ! nos illusions sont retombées de très haut, et si le cher Rudolf Otto avait été encore là, il aurait pu, en me prenant par la main pour me reconduire à Schleiermacher, me dire: “Ne vous l'avais-je pas prédit ?” Rapidement d'ailleurs je ne fus plus à l'aise dans le “barthisme” et la théologie dialectique » (Corbin, 1981c : 45).

La rupture date approximativement de 1936, lorsque Barth indique à Corbin dans une lettre que ses travaux sur Sohrevardī relèvent de la « théologie naturelle ». Cela avait confirmé à Corbin que Barth n'en avait pas saisi l'esprit profond. En 1940, il revient sur la question dans une lettre à Denis de Rougemont : « ravi que tu te sois accommodé avec Barth. Moi j'attends encore. Mais je ne nierai jamais, naturellement, le service qu'il nous a rendu ». Fonds Denis de Rougemont, Bibliothèque publique et universitaire Neuchâtel, lettre de Henry Corbin à Denis de Rougemont datée du 20 avril 1940, dans la correspondance générale boîte 3, dossier 4, « c », p. 4.

l'ineffabilité divine et donc que ce qui est atteint n'est que pure chimère. C'est dans ce contexte et sur cette ligne de crête que Corbin positionne l'acte philosophique : « Philosophe, dit-il, est alors un événement de l'existence, qui en fin de compte doit conduire celle-ci à la limite où la relation entre les deux mondes devient transparente » (Corbin, 1933b : 45). Autrement dit, philosophe est peut-être un acte d'amour.

À propos de l'objectification de la métaphysique et du vécu de l'existence, c'est-à-dire le problème de l'*existentiel*, Corbin a indiqué, dès 1934, dans « Note sur existence et foi » que l'amour est la meilleure illustration des dangers de l'objectivation. Il écrit et met en contraste que, si discourir sur l'existence en fera un objet, cela est aussi vrai pour l'amour :

[P]eut-on imaginer un discours *sur* l'amour ? Si ce discours n'est pas lui-même un acte d'amour, il présente peut-être bien une psychologie de l'amour, mais parle en réalité de tout autre chose que de l'amour. Car l'amour n'est pas une donnée générale sur laquelle il y aurait lieu de discourir, mais il est une détermination de la vie même et sa qualification : l'amour n'existe qu'en tant que j'aime ou que je suis aimé. (Corbin, 1933a : 51.)

Les articles de Corbin tirés de l'éphémère revue protestante *Hic et Nunc*, fondée par Corbin, Jézéquel, de Pury¹⁹, de Rougemont et Schmidt, montrent le traitement et un certain usage de la notion d'amour. Reste que ces articles ne traitent pas spécifiquement de la notion d'amour ni proprement de son rôle philosophique, cette notion étant plutôt utilisée comme un contrepoint démonstratif d'un problème philosophique plus profond, celui de l'existence humaine face à Dieu, de la relation à Dieu.

Enfin, puisque son nom vient d'être mentionné, il y aurait à s'interroger sur ce que Corbin a assimilé de l'ouvrage de 1939 de son très bon ami Denis de Rougemont²⁰ *L'amour et l'Occident* et dans lequel il écrit :

¹⁹ Sur la relation de Corbin et de Roland de Pury, voir (Pury, 2010).

²⁰ Ou inversement, car les recherches de Corbin ont très bien pu influencer Denis de Rougemont. Pour mieux circonscrire leur relation amicale, voir (Rougemont, 1981 : 298–303).

Aimer, au sens de la passion, c'est alors le contraire de vivre ! C'est un appauvrissement de l'être, une ascèse sans au-delà, une impuissance à aimer le présent sans l'imaginer comme absent, une fuite sans fin devant la possession. (Rougemont, 1956 : 267.)

Inversement, l'amour c'est la vie, c'est l'au-delà, c'est un enrichissement de l'être. Ici, c'est tout le problème de la finitude²¹ et de la mort comme situation limite qui devrait accompagner la réflexion sur l'amour, car elles thématisent le problème de l'antériorité éternelle de la présence *hic et nunc*²².

Recherches philosophiques

Au début des années 30, Alexandre Koyré qui, par ailleurs, est très important dans le parcours de Corbin, fonde la revue *Recherches philosophiques*. Dirigés par Koyré, Henri-Charles Puech et Albert Spaier²³, et publiés de 1932 à 1937, ces volumes sont un monument essentiel de l'histoire des idées philosophiques en France. Ils introduisent des thèmes comme l'existence, l'herméneutique, la phénoménologie, l'anthropologie philosophique et font une place importante au spirituel et au religieux. En effet, *Recherches philosophiques* anticipe en quelque sorte, par la diversité et l'actualité des recherches présentées, l'histoire de la philosophie continentale du 20^e siècle. C'est l'introduction en France d'une

²¹ « Aimez la mort si vous voulez être des vivants », Sohrevardī, cité dans Corbin (1932–1933 : 376). Voir également le symbole de la « mort d'amour » typifié par le lierre qui enserre l'arbre, mais aussi la « mort » comme seconde naissance (Sohrevardī, 1976 : 388).

²² C'est aussi cette posture qui fait dire au premier traducteur français de Heidegger que ce n'est pas l'être-pour-la-mort, mais l'être pour au-delà-de-la-mort qui devrait être le véritable contrepoint existentiel : « Chez Heidegger, s'ordonne autour de ce *situs* toute l'ambiguïté de la finitude humaine caractérisée comme un "Être-pour-la-mort", (*Sein zum Tode*). Chez un Mollā Šadrā, chez un Ibn 'Arabī, la présence telle qu'ils l'éprouvent en ce monde, telle donc que la leur dévoile "le phénomène du monde" vécu par eux, n'est pas une Présence dont la finalité est la mort, un être-pour-la-mort, mais un "être pour au-delà-de-la-mort", disons : *Sein zum Jenseits des Todes* » (Corbin, 1981a : 31).

²³ Puisqu'il décédera en cours de publication, le volume 6 sera dirigé par Koyré, Puech, Michel Souriau et Gaston Bachelard. À noter aussi que le volume 5 a grandement été édité par Corbin.

nouvelle génération de philosophes et de chercheurs²⁴. Dans *Recherches philosophiques*, Corbin va publier deux articles, une longue traduction (Conrad-Martius, 1932–1933 : 148–181) et de nombreux comptes rendus²⁵. Ces deux articles sont « Pour l’anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardī d’Alep († 1191) » (Corbin, 1932–1933 : 371–423) et « La théologie dialectique et l’histoire » (Corbin, 1933–1934 : 250–284). Comme le titre du premier article le laisse transparaître, il s’agit de la première traduction publiée par Corbin d’un texte de Sohrawardī, mais la traduction du traité est précédée d’une longue introduction qui permet de plonger au cœur de la perspective corbinienne sur l’anthropologie philosophique²⁶. Le second texte sur la théologie dialectique et l’histoire ne traite pas d’amour ; la seule phrase relative à ce thème a été mentionnée un peu plus tôt : il s’agissait de la phrase de Gogarten.

Pour l’anthropologie philosophique

Ainsi, en 1933, Corbin publie « Pour l’anthropologie philosophique ». Le titre est lui-même une affirmation, une posture revendicatrice : l’anthropologie philosophique. Cet article est le tout premier travail du jeune « orientaliste » qui est officiellement

²⁴ Quelques noms plus célèbres que d’autres, en ordre d’apparition dans les tables des matières des six volumes : Wahl, Bachelard, Baruzi, Heidegger, Masson-Oursel, Ruyer, Souriau, Minkowski, G. Marcel, Daumal, Löwith, Klossowski, Caillouis, Groethuysen, M. Alexandre, Levinas, Kojève, Lévy-Bruhl, Pichon, Bataille, Aron, Sartre, Vignaux, Dandieu et De Rougemont.

²⁵ Corbin a signé dix-neuf comptes rendus, essentiellement autour de la philosophie allemande et de l’anthropologie. On y retrouve notamment des ouvrages de Brentano, Bultmann, Dilthey, Landsberg et Metzger.

²⁶ Certes, d’autres thèmes relatifs à l’amour chez Sohrawardī mériteraient d’être davantage creusés, particulièrement en lien avec son principal traité de métaphysique, *Le livre de la sagesse orientale*. La métaphysique des lumières de Sohrawardī où les notions de *qahr* et de *mahabbat* sont centrales nécessiterait une recherche spécifique. Cependant, dans le contexte de l’œuvre de jeunesse de Corbin, et ce, même s’il est documenté que Corbin reçoit de Massignon le 13 octobre 1929 une copie du *Kitāb Hikmat al-Ishrāq* et qu’il cite explicitement l’ouvrage dans cet article, la documentation est mince pour relier explicitement son interprétation de 1933 à ses travaux ultérieurs sur Sohrawardī et plus particulièrement le volume 2 de *En islam iranien* consacré à Sohrawardī.

diplômé des langues orientales depuis 1929²⁷. En fait, dans cet article, il introduit et traduit « le familier des amants » de Sohravardī (Corbin, 1932–1933 : 371–423). Un texte qui sera d'ailleurs retraduit par Corbin à la fin de sa vie et publié en 1976 dans le recueil intitulé *L'archange empourpré*. Un récit titré, dans cette deuxième traduction, « Le vade-mecum des fidèles d'amour (*Mu'nis al-'oshshāq*) » (Sohravardī, 1976 : « Le vade-mecum des fidèles d'Amour [*Mu'nis al-'oshshāq*] » [chap. IX], p. 289–318). Deux ans plus tard, en 1935, dans la foulée de ce premier travail d'orientaliste, Corbin va introduire et traduire un second récit « mystique » de Sohravardī : il s'agit du « Bruissement de l'aile de Gabriel » retraduit comme pour « Le familier des amants » dans *L'archange empourpré*. Il écrit d'ailleurs à propos de lui-même, en relation avec ce travail publié deux ans plus tôt :

L'un de nous déjà²⁸, en publiant la traduction d'un de ces opuscules rédigés en persan²⁹ [...] a tenté de délimiter les problèmes que pose non seulement la compréhension historique mais le discernement, du contenu même de ces traités. (Corbin et Kraus, 1935 : 6.)

Ce détail a son importance, car le jalon posé par Corbin dans « Pour l'anthropologie philosophique » résonne avec son œuvre de maturité. Il faut noter et souligner l'unité de sa pensée de 1930 à sa mort en 1978. Son œuvre est véritablement une, même si elle est évolutive, agglutinante. Alors, s'il parle dans « Pour l'anthropologie philosophique » de l'importance du discernement du contenu de ces traités, cette affirmation pourrait se traduire dans le vocabulaire qu'il développera comme le discernement des formes spirituelles, cœur de son anthropologie du *mundus imaginalis* et de sa métaphysique.

Sur le thème de l'anthropologie, rappelons aussi que Corbin préparait au même moment une thèse sur l'anthropologie philosophique, thèse qui n'a jamais aboutie, mais dont certains fragments se trouvent aux archives Corbin. D'où l'importance de ce texte qui laisse transparaître un moment de sa pensée : celui où sa formation théologico-philosophique rencontre sa formation

²⁷ Diplômé en arabe, en turc et en persan de l'École des langues orientales.

²⁸ À noter que cet article est de Corbin et Paul Kraus.

²⁹ Le familier des amants, *Mu'nis al-'oshshāq*.

d'orientaliste. Plus notable encore, l'introduction de « Pour l'anthropologie philosophique » est en quelque sorte l'application méthodologique de ce que sa thèse devait développer, mais philosophiquement³⁰. Dans ce texte, les thèmes principaux de l'œuvre de Corbin sont présents : histoire et métahistoire, la présence et le temps présent, la nature double des âmes célestes, la nostalgie de l'Idée, mythe et mythique qui doivent, dans ce texte, être compris comme symbole et symbolique, individuation préexistentielle des âmes, l'âme du monde et la *sophia* éternelle ainsi que le *mundus imaginalis* qui est présent sous le néologisme sohravardien du « pays du non-où » (*nā-kojā-ābād*). Autour de tous ces thèmes, Corbin insiste déjà sur les apports platoniciens et zoroastriens chez Sohravardī et sur les aspects symboliques et métaphysiques, mais y est aussi préfigurée sa lecture singulière d'Avicenne publiée en 1954, celle qui avait choqué quelques historiens. Pour Corbin, « Le familier des amants » pose : « une anthropologie mythique [lire symbolique] qui dépasse le dualisme de l'homme et du monde, et tel est le *contenu* de la gnose » (Corbin, 1932–1933 : 385).

Mais quel est le rôle de l'amour dans cette progression spirituelle ? De manière générale, les âmes ont un « ardent désir³¹ » de se tourner vers l'Intelligence leur correspondant et dont elles sont issues³². Ce retournement des âmes par amour, attirées par leur beauté, leur rappelle en même temps nostalgiquement leur état de

³⁰ Sur la thèse non complétée de Corbin, voir la transcription du plan de cette dernière dans (Proulx, 2017a : Annexe 4, 555 suiv.).

³¹ « L'amour c'est la joie que l'on éprouve à se représenter (*tasawwor*) la présence d'une certaine personne. L'ardent désir, c'est le mouvement de l'âme pour parfaire cette joie. Le nostalgique, c'est celui qui simultanément a trouvé et n'a pas trouvé. Lorsque son amour est complet et parachevé, il n'éprouve plus de désir. C'est pourquoi l'Être Nécessaire ne peut être que simultanément son propre amant et son propre aimé ; l'objet de son amour ne peut être que lui-même, mais il est l'objet d'amour de tous les autres êtres. Après la douceur que l'Être Nécessaire trouve lui-même en lui-même, il y a celle que goûtent les Intelligences archangéliques. Les Intelligences n'éprouvent pas l'ardent désir, puisqu'elles sont totalement en acte, et que rien ne reste en elles à l'état virtuel. Ensuite il y a l'amour et la douceur qu'éprouvent les Âmes, chacune à son degré respectif » (Sohravardī, 1976 : 142–43).

³² Sur cette structure métaphysique, voir Corbin (1999). Le « Livre du verbe du soufisme » positionne aussi bien cette thématique (Sohravardī, 1976 : 161 suiv.).

séparation. On est au cœur de l'angéologie fondamentale de Sohrevardī fondée sur la relation d'amour qui :

[...] schématise la procession du Multiple à partir de l'Un.
[...] Cette relation est, à tous les degrés, essentiellement une relation d'amour, chaque Lumière plus intense dominant (« domnoyant³³ ») une Lumière moins intense et régnant sur elle par l'attraction qu'elle exerce sur elle, tandis que celle-ci aspire vers elle et s'ordonne à elle. (Corbin, 1971b : 107.)

La nature double des êtres correspond à la dimension de *qahr* et *mahabbat*³⁴.

Exhaussé à un niveau symbolique et métaphysique, le *Vademecum des fidèles d'amour* présente les péripéties de la triade des *dramatis personae* Beauté, Amour et Nostalgie.³⁵ Ces symboles n'ont de sens que compris dans l'architecture métaphysique du *mundus imaginalis*³⁶.

La traversée du microcosme conduisant au « Château-fort de l'Âme » dévoilera finalement le mystère cosmique de l'amour qui, au niveau de l'être humain, prend la forme d'une mystique de l'Éros transfiguré. Une transfiguration qui est à la fois l'œuvre et la loi d'une religion et d'un culte de la Beauté (*jamâl-fiarastî* en persan), pour qui la Beauté est la théophanie, la révélation divine par excellence. (Sohrevardī, 1976 : 291.)

Finalement, l'anthropologie philosophique de Corbin visait déjà en 1933 à circonscrire philosophiquement le niveau de réalité de ces *dramatis personae*. Ces amants, épris d'amour pour Dieu, sont des

³³ Ici, c'est le thème de l'amour courtois qu'il faudrait suivre.

³⁴ Les deux notions ne sont cependant pas explicitement utilisées dans le texte de 1933.

³⁵ Cette triade typifie respectivement Joseph, Zolaykhâ et Jacob.

³⁶ « Les *dramatis personae* (Beauté, Amour, Nostalgie) ne sont ni des allégories ni ce que l'on se contente le plus souvent d'expliquer comme des "abstractions personnifiées". Ce sont des typifications. Les typifications ne se produisent ni au niveau de l'universel logique du concept ni au niveau du singulier de la perception sensible. Une pure essence, antérieurement à ces deux niveaux auxquels elle est indifférente de par elle-même, est ce qu'elle est et ne peut avoir de forme d'apparition (*mazhar*) qu'au niveau du *mundus imaginalis* dont l'organe de perception est l'Imagination métaphysique. Seul un personnage perçu à ce niveau, a la vertu de typifier une essence » (Sohrevardī, 1976 : 189, voir aussi 297 suiv.).

mystiques, car ce sont eux qui, sur les chemins périlleux de l'expérience de Dieu, ont involués de cieus en cieus dans le *mundus imaginalis*. Cette perspective est l'assise même de l'architecture philosophique du *mundus imaginalis* tel que le conçoit Corbin.

Plus tard dans sa vie, lorsqu'il éditera les textes de Rūzbehān Baqlī Shīrāzī et des fidèles d'amour (Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, 1958), il fera face à une perspective toute similaire.

Que son amour, faucon royal, l'emporte alors à la vision du *tawhīd*, l'amant mystique éprouve la joie de l'Unifique réalisant l'atteinte ; il contemple l'œil qui le contemple (*shohūd-e 'ayn*), comme s'il était lui-même cet œil. (Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, 1991 : 270–271, §84.)

Le *tawhīd* ésotérique énonce une identité de l'Être divin, qui est à la fois amour, amant et aimé. Si la détermination de l'amour peut entraîner un piège, celui de l'historicisme, évoquer l'amour, c'est invoquer un « rapport » qui dans le contexte mystique est un « rapport théophanique ». Ce « rapport », Corbin en parle en utilisant le terme d'*éthos* « où l'atteinte à la quiétude de l'âme peut apparaître comme le suprême paradoxe » (Corbin, 1972 : 12). La raison pour laquelle l'identification de l'amour, de l'amant et de l'aimé est un suprême paradoxe est simplement que l'âme mystique est une exilée sur la voie du retour. Face à la théophanie, l'âme qui en découvre un secret est pacifiée devant son seigneur, qui est beau et qu'elle aime. Une individuation qui progresse jusqu'à l'identification parfaite. Comme le résume Corbin : « Identité dans la différence, de Celui qui se révèle et de celui à qui il se révèle » (Corbin, 1972 : 16). Voilà le secret du leitmotiv « *talem eum vidi qualem capere potui* » (je l'ai vu tel que j'avais la capacité de le saisir).

Hamann et la théologie de la croix

Dans la même période de jeunesse, Corbin va extensivement travailler les textes de Hamann, d'ailleurs bien plus que ceux de Heidegger³⁷. Dans *Hamann, philosophe du luthéranisme* rédigé en

³⁷ Sur Corbin et Heidegger, voir (Camilleri et Proulx, 2014 : 4–63). À noter également que si Corbin traduit Heidegger, ce dernier n'a jamais publié d'étude ou d'analyse sur son œuvre, le nom même de Heidegger étant rarissime dans

1935, il y a une page très significative sur la notion de relation, sur ce qui dans l'humain appelle, ouvre, désire, aime la transcendance. Avant de présenter cette page, rappelons que le défi de la théologie de la croix, c'est, dans l'épreuve et la souffrance, de continuer d'éprouver l'amour de Dieu³⁸. Comme indiqué précédemment, le défi de l'amour de Dieu entraîne une profonde inadéquation entre le sujet et l'objet d'amour. Aimer réellement Dieu, c'est donc transcender sa propre existence face à la transcendance de Dieu, et conséquemment se connaître soi-même hors de soi :

L'« âme » n'est [...] pas une substance isolée, existant en soi-même et compréhensible par soi-même. Son mode d'être est essentiellement d'exister en relation, d'être lié. Il n'est donc pas question d'une introspection collectionnant les faits particuliers, morcelant le Moi en éléments ou en facultés multiples. On ne saurait même parler d'une méthode, d'une marche régulière à suivre. Cette divulgation de l'être à soi-même se produit comme un événement imprévisible, non pas comme une illumination intérieure explicable par le processus interne d'une individualité, mais en liaison réelle avec un fait concret : Christ et la Bible. C'est de cela que Hamann témoigne comme du fait qui lui a « découvert ce qu'il était et ce qu'il pouvait être » (I, 184), qui lui a permis d'éprouver la Parole de Dieu « comme la seule lumière non seulement pour venir à Dieu, mais pour nous connaître nous-mêmes ». Là seulement nous est donnée la vérité qui nous rend libres, et qui est à vrai dire une « sagesse céleste », parce que seule elle rend possible ce véritable « amour de nous-mêmes, auquel appartiennent Dieu et mon prochain ». (I, 135) Être vrai et libre, c'est se reconnaître lié au prochain et à Dieu comme au prochain le plus immédiat (*ibid.*). Cette liberté liée à la présence de l'autre Moi, diffère tout autant de l'« idéalisme de la liberté » que du déterminisme impuissant à distinguer entre interdépendance personnelle et causalité naturelle. (Corbin et Hamann, 1985 : 65.)

l'ensemble de son œuvre. C'est tout le contraire de Hamann et de Luther, sur lesquels Corbin a rédigé des centaines de pages. Malheureusement, la majorité de ces pages sont inédites.

³⁸ Il y aurait à rapprocher sa lecture de *Réponse à Job* de Carl Gustav Jung (Corbin, 1953 : 11–44).

En d'autres mots, le thème de l'amour, sans être central dans l'œuvre de jeunesse de Corbin, reste essentiel, car il révèle et met en exergue la tension entre histoire et métaphysique dans les cœurs humains. Le thème de l'amour est particulièrement présent dans ses traductions, Sohrawardī, Heschel, Jaspers, Luther, Hamann. Ce thème est illustré dans la relation des rapports métaphysiques impliqués dans la réalisation spirituelle personnelle. S'aimer soi-même est donc périlleux, car d'un côté cet amour de soi peut supporter la réalisation spirituelle personnelle, mais de l'autre nourrir le monstre de l'égoïsme dans un pur solipsisme. Il serait alors pertinent de se demander s'il n'est pas mieux de nourrir les potentialités de l'être, plutôt que de l'enfermer dans l'objet d'un amour déterminé.

Pour clore conceptuellement

L'amour de Dieu est une illustration du phénomène du miroir, lui-même typifié par la loi de *réversion*³⁹, non pas éternel retour du même, mais retour à l'origine éternelle (sur cette formule, voir notamment Corbin, 1982b : 12). Une remontée qui, d'imitation en imitation (*hikāyat*), exhausse les niveaux de réalités herméneutiques, suscite une ascension spirituelle et fait pénétrer le pèlerin de l'âme dans un monde où le temps est espace⁴⁰ :

³⁹ « En second lieu, nous nous référons à la loi que semble imposer au phénomène la structure même de l'espace sonore, et qui est la loi de réversion. Cette loi fait que tout mouvement à partir d'un son de l'échelle musicale nous fait progresser vers et arriver à ce même son, à l'octave. De même aussi dans la "chambre aux miroirs" tout déploiement à partir d'un point est simultanément une progression vers ce même point dans l'image du miroir. Ce qui dans notre système tonal est désigné comme l'intervalle de quinte ou dominante, marque le point de distance extrême par rapport au son fondamental ; à partir de ce point s'opère un renversement dans la direction ; la progression en avant devient retour au point de départ, au son fondamental à l'octave. C'est pourquoi l'on a parlé, non sans raison, du "miracle de l'octave" comme d'une chose sans autre exemple ni parallèle dans le monde phénoménal » (Corbin, 1971a : 146). Sur Corbin et la musique, voir Proulx (2017b : 227–46).

⁴⁰ Tiré du dernier drame de Richard Wagner Parsifal (1882), dans lequel Gurnemanz dit à son fils Parsifal : « *Du siehst, mein Sohn, zum Raum wird hier die Zeit* », traduit par Corbin « Tu vois mon fils, Ici le Temps devient espace » (Corbin, 1971a : 178).

[...] une symphonie dont l'exécution serait reprise chaque fois en sonorités plus amples et plus profondes, – celles d'un microcosme dont on ne peut attendre que le monde lui ressemble, mais dont on peut espérer que l'exemple se propage dans le monde. (Corbin, 1981b : 260.)

L'amour du totalement autre, l'amour de Dieu, révèle l'éternité retardée (sur ce thème, voir Corbin, 1983 : 119), le retard d'être humain et c'est pour cela que l'éthos de l'appel de Dieu est nostalgie d'être soi⁴¹. L'amour de Dieu entraîne la nostalgie de soi, révèle la part manquante (Bobin, 1994), si on reprend un titre de Christian Bobin, et c'est pour cette raison que l'amour de Dieu ouvre à la réalisation spirituelle personnelle qui passe par un combat contre soi-même pour soi-même être face à Dieu⁴². Processus de découverte de soi qui révèle au passage l'ange, parce que l'ange est « ce "soi-même" que chaque moi découvre dans l'acte de se connaître soi-même » (Corbin, 1968b ; 197). Comme le dit Corbin : « chaque être, en atteignant à la conscience de soi, fait l'expérience de la *dualité* de son être » (Corbin, 1968b : 178, 211). L'anthropologie philosophique de Corbin se transmute alors en une anthropologie métaphysique⁴³, et ce qui la fait apparaître, c'est l'amour.

⁴¹ Dieu n'a-t-il pas demandé dans la préexistence : « "Ne suis-je pas votre Seigneur ?" » (Coran VII, 172).

⁴² « la Face que Dieu montre à l'homme est la Face même que l'homme montre à Dieu » (Corbin, 1983 : 297). C'est l'essence même du phénomène du miroir.

⁴³ « Le mythe de l'Ἀνθρώπος situé au centre du "mystère", il ne suffirait donc pas chez Suhrawardî de le considérer seulement comme une catégorie de la pensée, comme un objet de la conscience ou une forme d'intuition. L'éclaircissement qu'il reçoit porte ici sur la connexion originelle qui l'unit comme forme de pensée à un type d'existence. Si l'on se contentait de présenter la relation du macrocosme au microcosme comme l'antithèse fondamentale de cette pensée, cela équivaudrait à rester en deçà du problème de la structure de l'existence mythique qui détermine cette représentation. Cette dernière n'appartient-elle pas, comme un contenu, à une constitution ontologique ? [Dans une note Corbin fait référence à Ernst Cassirer, à son premier volume (Cassirer, 1972)] Nous croyons avoir suggéré selon quel type Suhrawardî avait élaboré la constitution ontologique de l'existence, telle que l'être ne peut arriver à soi-même [...] que par un détour à travers le cosmos et par cette relation avec lui. Mais quelle peut être la signification de ce soi, de cette "personnalité" qui est là comme un voile et à laquelle il s'agit précisément de renoncer ? En passant du mythe de l'"homme parfait" à la révélation de l'amour, on peut dire ici aussi : "L'intuition mythique se change alors en une expérience mystique dont aucun chemin ne ramène plus à la vie humaine". [(Groethuysen, 1980), cité par Corbin sur la version originale

Bibliographie

- BACHELARD, Gaston. 1966 [1940]. *La philosophie du non, essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique* (4^e éd.). Paris : Presses universitaires de France.
- BOBIN, Christian. 1994. *La part manquante*. Paris : Gallimard.
- BRUN, Jean. 1979. « Un missionnaire protestant : Henry Corbin ». *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, vol. 59, no 2, p. 187–200.
- CAMILLERI, Sylvain et Daniel PROULX. 2014. « Martin Heidegger et Henry Corbin : lettres et documents (1930–1941) ». *Bulletin heideggérien*, vol. 4, p. 4–63. Récupéré le 21 mars 2022 de <http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/isp/doc/umens/BHDG-4-2014.pdf>.
- CASSIRER, Ernst. 1972 [1923, 1925, 1929]. *La philosophie des formes symboliques*. Traduit par Ole HANSEN-LOVE et Jean LACOSTE. 3 volumes. Paris : de Minuit.
- CONRAD-MARTIUS, Hedwig. 1932–1933. « L'existence et la substantialité de l'âme ». Dans *Recherches philosophiques*, sous la dir. d'Alexandre KOYRE, Henri-Charles PUECH et Albert SPAIER, p. 148–181. Paris : Boivin & C^{ie}.
- CORBIN, Henry. 1931. « La fédération allemande à Caub – 40^e congrès général de la Christliche Studenten Vereinigung ». *Le semeur* (novembre, p. 38–42).
- . 1932. « Témoignage à Kierkegaard ». *Le semeur* (décembre), p. 77–81.
- . 1932–1933. « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardī d'Alep († 1191) ». Dans *Recherches philosophiques*, sous la dir. d'Alexandre KOYRE, Henri-Charles PUECH et Albert SPAIER, 371–423. Paris : Boivin & C^{ie}.
- . 1933a. « Note sur Existence et Foi ». *Hic et Nunc*, vol. 6 (avril), p. 51–57.
- . 1933b. « Quand nous nous réveillerons d'entre les morts ». *Hic et Nunc*, vol. 2 (mars), p. 43–51.
- . 1933–1934. « La théologie dialectique et l'histoire ». Dans *Recherches philosophiques*, sous la dir. d'Alexandre KOYRE, Henri-Charles PUECH et A SPAIER, p. 250–84. Paris : Boivin & C^{ie}.
- . 1937. « L'Inspiration luthérienne chez Hamann ». *Annuaire de l'EPHE. Section sciences religieuses*, p. 77–81. Récupéré le 2 février 2022 de http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1937_num_51_47_17424.
- . 1938. « Recherches sur l'herméneutique luthérienne ». *Annuaire de l'EPHE. Section des sciences religieuses*, vol. 48, p. 99–102. Récupéré le 2 février 2022 de http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1938_num_52_48_17452.

allemande, p. 77.] Mais ce qui importe c'est de saisir ici cet amour par lequel le mystique transcende l'existence humaine, comme une possibilité propre qu'un don imprévisible confère à cette existence » (Corbin, 1932–1933 : 387–388).

- 1952. « Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme ». Dans *Eranos-Jahrbuch – Mensch und Zeit*, sous la dir. d'Olga FRÖBE-KAPTEYN, p. 149–217. Zürich : Rhein-Verlag.
- 1953. « La sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung ». *Revue de culture européenne*, vol. 5, p. 11–44.
- 1956. « Sympathie et théopathie chez les “Fidèles d'amour” en islam ». Dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch und die Sympathie aller Dinge*, sous la dir. d'Olga FRÖBE-KAPTEYN, 199–301. Zürich : Rhein-Verlag.
- 1965. « Herméneutique spirituelle comparée – I. Swedenborg II. Gnose ismaélienne ». Dans *Eranos-Jahrbuch – Das menschliche Drama in der Welt der Ideen*, p. 71–176. Zürich : Rhein-Verlag.
- 1968a. « Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran ». *Acta Iranica*, vol. 1, no 1, p. 1–11.
- 1968b. « Face de Dieu et Face de l'homme ». Dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens*, sous la dir. d'Adolf PORTMANN, p. 165–228. Zürich : Rhein-Verlag.
- 1971a. *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*. Volume 1, *Le shi'isme duodécimain*. Paris : Gallimard.
- 1971b. *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*. Volume 2, *Sohrwardî et les platoniciens de Perse*. Paris : Gallimard.
- 1972. *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*. Volume 3, *Les fidèles d'amour, shi'isme et soufisme*. Paris : Gallimard.
- 1979 [1961]. *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite* (2^e éd.). Paris : Buchet / Chastel.
- 1981a. « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némé ». Dans *Henry Corbin*, sous la dir. de Christian JAMBET, p. 23–37. Paris : L'Herne.
- 1981b. « Le temps d'Eranos ». Dans *Henry Corbin*, sous la dir. de Christian JAMBET, p. 256–263. Paris : L'Herne.
- 1981c. « Post-scriptum biographique à un entretien philosophique ». Dans *Henry Corbin*, sous la dir. de Christian JAMBET, 38–56. Paris : L'Herne.
- 1982a [1954]. « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne ». Dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, p. 70–166. Paris : Berg international.
- 1982b. *Temps cyclique et gnose ismaélienne*. Paris : Berg international.
- 1983. *Face de Dieu, face de l'homme : herméneutique et soufisme*. Paris : Flammarion.
- 1992 [1981]. *Le paradoxe du monothéisme*. Paris : L'Herne.
- 1999. *Avicenne et le récit visionnaire*. Lagrasse : Verdier.
- 2003 [1981]. *Le paradoxe du monothéisme*. Paris : L'Herne.
- 2008. *Face de Dieu, face de l'homme – herméneutique et soufisme*. Paris : Entrelacs.

Daniel PROULX

- CORBIN, Henry et Johann Georg HAMANN. 1985 [1935]. *Hamann, philosophe du luthéranisme*. Intro. de Jean BRUN. Paris : Berg international.
- CORBIN, Henry et Paul KRAUS. 1935. « Le bruissement de l'aile de Gabriel ». *Journal asiatique*, vol. 227, p. 1–82.
- ELLIOTT, James K. 1993. *The Apocryphal New Testament : A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James*. Oxford : Oxford University Press.
- GRÉTHUYSEN, Bernard. 1980 [1953]. *Anthropologie philosophique* (3^e éd.). Paris : Gallimard.
- HESCHEL, Abraham Joshua. 1936. *Die Prophetie* [Thèse de doctorat. Berlin]. Cracovie : Académie des sciences de Pologne.
- . 1939. « La prophétie ». Dans *Hermès*, 3^e série, 3, p. 78–110.
- JAMBET, Christian. 2005. « Henry Corbin et l'histoire ». Dans *Henry Corbin : philosophies et sagesse des religions du livre : actes du Colloque « Henry Corbin », Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003, organisé par l'École pratique des hautes études et le Centre d'études des religions du livre*, sous la dir. de Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Christian JAMBET et Pierre LORY, 11–20. Turnhout : Brepols.
- JASPERS, Karl. 1938. « La norme du jour et la passion pour la nuit ». Trad. de l'allemand par Henry CORBIN. *Hermès*, 3^e série, 1, p. 51–68.
- PROULX, Daniel. 2017a. « De la hiérophistoire, portrait de Henry Corbin ». Thèse de doctorat. Louvain : Université catholique de Louvain.
- . 2017b. « La perception auditive comme perception spirituelle chez Henry Corbin ». Dans *Quaderni di Studi Indo-mediterranei – Oikosophia*, sous la dir. de Daniela BOCCASSINI, p. 227–246. Milan : Mimesis.
- . 2021a. « La dualité comme identité mystique chez Henry Corbin ». *Caietele Echinox – Auto-images et représentations de soi*, vol. 41, p. 45–58.
- . 2021b. « La non-dualité chez Henry Corbin ». Dans *La non-dualité, perspectives philosophiques, scientifiques, spirituelles*, sous la dir. de Jean-Michel COUNET, p. 103–23. Louvain-la-Neuve : Peeters.
- PURY, Roland de. 2010. *Lettres d'Europe un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres, 1931–1934*. Genève : Labor et Fides / Paris : du Cerf.
- ROUGEMONT, Denis de. 1956 [1939]. *L'amour et l'Occident* (éd. remaniée et augmentée). Paris : Plon.
- . 1981. « Hérétiques de toutes les religions... ». Dans *Henry Corbin*, sous la dir. de Christian JAMBET, p. 298–303. Paris : L'Herne.
- RUZBEHAN BAQLI SHIRAZI. 1958. *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitāb-e 'Abhar al-'āshiqīn)*. Traité de soufisme en persan publié avec une double introduction et la traduction du chapitre premier par Henry CORBIN et Mohammad MO'IN. Téhéran : Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien / Paris : Adrien-Maisonneuve.

- . 1991. *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitâb-e 'Abhar al-'Âshiqîn)*. Trad. du persan par Henry CORBIN, sous la dir. de Christian JAMBET. Lagrasse : Verdier.
- SOHRAVARDI, Shihâboddîn Yahyâ. 1976. *L'archange empourpré, quinze traités et récits mystiques*. Édition et trad. de l'arabe et du persan ; intro. et notes de Henry CORBIN. Paris : Fayard.
- SWEDENBORG, Emanuel. 1973. *Le ciel et ses merveilles et l'enfer d'après ce qui a été entendu et vu*. Paris : Cercle Swedenborg.
- TILLIETTE, Xavier. 1960. « La "Lecture des Chiffres" : interprétations. Réflexions sur la Métaphysique de Karl Jaspers ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 65, no 3, p. 290–306. Récupéré le 20 mai 2022 de <http://www.jstor.org/stable/40900527>.
- TRONG-NI [Henry Corbin]. 1927. « Regard vers l'Orient ». *Tribune indochinoise* (15 août), p. 4–5.

Abstract : This study aims to explore the Corbinian perspective on love, as reflected in Henry Corbin's early writings. It focuses on his initial texts published in *Hic et Nunc*, his first translations of Sohrevardî, and his texts influenced by Protestantism and German philosophy. The paper will unearth the main mechanisms of his metaphysics of love. In fact, the objective is to delve into Corbin's early works on the theme of love and to interweave the philosophical principles of the metaphysics of love with the concept of theophany.

Keywords : Henry Corbin, *Hic et Nunc*, Sohrevardî, Protestantism, German philosophy, metaphysics of love, theophany
