

Ouvrage édité par

Elen Dania DIOTTE BESNOU

Daniel PROULX

Jean-Michel COUNET

FEMME, ERÔS ET PHILOSOPHIE

Actes du colloque international et transdisciplinaire
de l'Institut supérieur de philosophie,
Université catholique de Louvain,
Louvain-la-Neuve les 6 et 7 décembre 2011



EME



Publié avec le soutien
de la Fondation Universitaire Belge

La figure de la *sophia* chez Henry Corbin

Daniel Proulx

Résumé

L'amour que portait Henry Corbin à la sagesse, à la *Sophia*, englobe les trois termes de ce colloque. Sans pouvoir traiter directement de la notion de femme et d'*erôs*, ce texte explore la *Sophia*, féminin philosophique par excellence chez Henry Corbin. Le parcours proposé est une première percée dans le monde sophianique tel que Henry Corbin le concevait, en ce sens il s'agit d'un premier dépouillement. L'axe choisi pour entreprendre cette exploration consiste à réarticuler les influences de la pensée de Corbin pour montrer que l'emphase généralement mise sur Heidegger a le plus souvent occulté l'importance de la *Sophia*. Une opportunité pour mettre en lumière une influence restée voilée, celle du sophiologue russe Serge Boulgakov. Suite à cette réarticulation, sans se restreindre à la *Sophia* boulgakovienne, les sophiologies de Carl Gustav Jung et de Nicolas Berdiaev viendront compléter le tableau des sophiologies occidentales qui jouent un rôle dans la pensée de Henry Corbin.

Abstract

Henry Corbin's loving devotion to wisdom, to *sophia*, englobes the three terms of this conference. Without dealing directly with the notion of women and *erôs*, this text explores the notion of *sophia* – philosophically feminine par excellence – in Henry Corbin's opus. This text is a first attempt to understand the Sophianic world as conceived by Henry Corbin. The axis chosen in undertaking this exploration is to rearticulate the influences on Corbin's thought in showing that the emphasis on Heidegger dissimulates the importance of *sophia*. This axis will also highlight an influence that has remained veiled, the Russian sophiologist Sergei Bulgakov's. In the course of this rearticulation, we will

also encounter the sophiologies of Carl Gustav Jung and Nicolas Berdyaev - completing the picture of Western sophiologies present in Corbin's thought.

Introduction

Choisir d'exposer la *sophia* chez Henry Corbin n'est pas anodin et si ce thème s'écarte en apparence de ceux qui forment les axes de ce volume – femme, *erôs* et philosophie –, il recouvre en réalité une dimension anthropologique (*erôs*), initiatique (femme) et épistémologique (philosophie). Les fidèles d'amour du soufisme iranien¹ proposent des spéculations mystiques sur l'*erôs*, car si « Dieu est beau et aime la beauté »², Dieu est source et réalité de l'*erôs*. En d'autres mots, pour les fidèles d'amour, l'Être Divin est soi-même à la fois l'amour, l'amant et l'aimé et c'est l'expérience de l'amour humain qui permet de présenter la réalité *unifique* de l'Être Divin. Rûzbehân Baqlî Shîrâzî rapporte dans son *Jasmin des fidèles d'amour*³ qu'il s'éprit un jour de la beauté d'une jeune cantatrice, et ce, jusqu'à l'extase « où cesse chez le mystique l'attache pour la forme extérieure. »⁴ Cela est possible puisque « l'être de beauté qui est l'objet de cette adoration, est finalement métamorphosé par elle ; la fonction théophanique dont il est investi par l'amant, le conduit à la vérité intérieure de sa beauté qui dès lors échappera à toutes les altérations du temps. »⁵ L'anthropologie sophianique s'exprime parfaitement par la tradition des fidèles d'amour, la femme, le féminin ou encore la féminité représentent dans ce contexte la codépendance exprimée dans la maxime : « Celui qui

¹ Voir particulièrement Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 154-190. De même que Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – les fidèles d'amour, shî'isme et soufisme*, vol. 3, 1972.

² Selon Corbin, il s'agit de la maxime de prédilection des fidèles d'amour. Voir *Ibid.*, p. 21.

³ Rûzbehân Baqlî, *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitâb-e 'Abhar al-'Âshiqîn)*, trad. du persan par Henry Corbin, 1991, 273 p.

⁴ Henry Corbin, *En islam iranien*, vol. 3, 1972, p. 70.

⁵ *Ibid.*, p. 70.

se connaît soi-même connaît son seigneur »⁶. La *sophia*, en se cherchant elle-même comme dans un jeu de miroir, est le jeu de son amour, une *philosophia* qui ouvre à une *theosophia*. Mais avant de se lancer dans une spéculation amoureuse de la philosophie de Henry Corbin, il importe de clarifier les influences sophianiques réelles et concrètes subies par Henry Corbin, influences qui irriguent clairement sa pensée.

Influences de Martin Heidegger et Karl Barth

Avant toute chose, il importe de clarifier les sources et influences de l'œuvre de Henry Corbin, puisqu'une double origine est généralement invoquée pour expliquer certaines tensions internes de son œuvre. Ces deux influences sont Martin Heidegger et Karl Barth. La raison principalement invoquée pour parler de l'influence de ces auteurs sur Henry Corbin, c'est qu'il fut leur premier traducteur français. Le plus souvent, les commentateurs se sont intéressés à Heidegger et tous, ou presque, se sont basés sur l'entretien conduit par Philippe Némó pour analyser l'apport heideggérien à l'œuvre corbinienne⁷. En effet, une lecture rétroactive et génétique de l'œuvre de l'ancien directeur d'étude de l'EPHE à partir de cet entretien permet d'affirmer une « certaine » influence de Heidegger, mais ces analyses n'expliquent ni pourquoi dans toute son

⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁷ Étant donné que Corbin était sourd et que l'entretien a été préparé et publié sous la supervision de Stella Corbin, il n'est pas possible de parler de réponses spontanées. D'ailleurs, celui-ci ne nous apprend rien quant à l'œuvre de Heidegger lui-même et ne donne que très peu de détails sur les circonstances biographiques, intellectuelles ou historiques dans lesquelles Corbin est devenu le premier traducteur français de Heidegger. En revanche l'entretien révèle en filigrane des critiques adressées à Heidegger, et laisse transparaître quelques motivations profondes de son traducteur. Henry Corbin, « De Heidegger à Sohrevardî – Entretien avec Philippe Némó », dans *Henry Corbin*, sous la direction de Christian Jambet, 1981, p. 23-37.

œuvre seulement six mentions explicites à Heidegger ont été repérées ni pourquoi le développement autour de ces mentions ne fait pas plus de deux phrases.

Succinctement, le legs heideggérien se résume à une « *clavis hermeneutica* » qui lui permit de faire la distinction entre l'historique et l'historigal, c'est-à-dire qu'il mit en lumière le processus de temporalisation du temps par lequel « l'Ayant-été ne peut présentement être-ayant-été (*Gewesenheit*) que comme naissant sans cesse de l'avenir »⁸. Cette pensée phénoménologico-herméneutique du devenir faisant une concurrence sérieuse au dualisme rationalisant séduisit très certainement le jeune iranologue. Cependant, cette philosophie du devenir devait, pour répondre aux aspirations théologiques du jeune protestant, « accueillir les données des Livres révélés et les expériences du monde *imaginal* comme autant de sources offertes à la méditation philosophique [...] sinon la *philosophia* n'a plus rien à voir avec la *Sophia* »⁹. Ce premier pas vers la *sophia* représente une attitude essentielle, car elle fait comprendre l'attrait des penseurs protestants à travers une double généalogie : celle qui fait dériver l'herméneutique de Heidegger à Dilthey et de Dilthey à Schleiermacher signifiant par là que l'herméneutique est avant tout théologique et ensuite celle qui fait dériver une foi « existentielle » de Barth à Luther en passant par Kierkegaard¹⁰. Cette deuxième généalogie¹¹ permet d'intégrer les penseurs enseignés à l'EPHE en 1937-1939 lors de ses cours sur Luther et Hamann et donc de ne pas réduire l'apport herméneutique à Heidegger. Précisons cependant que l'apport barthien ne sera que de courte durée, car les « étincelles prophétiques » énoncées dans l'*Épître au Romain* comme « l'impossible possi-

⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹ Henry Corbin, « De Heidegger à Sohrevardí – Entretien avec Philippe Nemo », p. 24.

¹⁰ Henry Corbin, « Témoignage à Kierkegaard », *Le Semeur*, 1^{er} décembre 1932, p. 77-81.

¹¹ Cette généalogie est explicitement représentée dans un graphique dans la revue *Hic et Nunc*, co-fondée par Corbin. Henry Corbin, Roger Jezequel *et al.*, « À qui remontons-nous ? », *Hic et Nunc*, n° 1, novembre 1932, p. 37.

bilité” le paradoxe accompli où l’infini et le fini tiennent ensemble »¹² se sont rapidement transformées en dogmatisme. Corbin commente ce changement radical de cap :

une nouvelle « dogmatique » ? Non vraiment, ce n’est pas cela que nous avons attendu et espéré [...] 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 ? »¹³

L’ancrage du philosophique au théologique est extrêmement important car il soutient la raison pour laquelle Corbin insiste pour dire que si Heidegger situait la présence-humaine¹⁴ (*Dasein*) dans l’horizon de la mort, comme être-pour-la-mort, cette conception du monde (*Weltanschauung*) n’est pas celle des théosophes qui éprouvent la présence 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” »¹⁵. Plus intéressant encore, plutôt que de faire une lecture rétroactive et génétique de sa pensée, il est possible de retrouver cette critique dès 1935 dans ses écrits sur Hamann :

Si le fait « qu’il y ait de l’histoire » apparaît, en un sens déterminé, comme lié à l’événement de la foi, le fait « qu’il y ait de la philosophie » n’en pourra non plus être détaché. [...] Nous le voyons discerner d’ores et déjà l’historicité de l’existence individuelle, par opposition à la notion d’une substance qui demeure identique sous les variations de ses attributs, et pour qui la mort n’a pas le sens de la « fin du

¹² Recension de *Römerbrief* faite par Paul Tillich, citée d’après Werner Schüßler, « Paul Tillich et Karl Barth : leurs premiers échanges dans les années vingt », *Laval théologique et philosophique*, vol. 44, n° 2, 1988, p. 146.

¹³ Henry Corbin, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de Christian Jambet, 1981, p. 45.

¹⁴ Présence-humaine est le terme que Corbin aurait choisi pour traduire *Dasein* s’il avait poursuivi son travail de traducteur.

¹⁵ Henry Corbin, « De Heidegger à Sohrevard – Entretien avec Philippe Némo », p. 31.

monde » puisqu'elle parcourt le temps sans être elle-même le sujet du temps. Avec les réserves que nous indiquions au début, il est permis d'évoquer ici la signification de la mort dans la propre analytique de Heidegger, quant à la liberté de l'existence pour son avenir, pour son extrême pouvoir-être. Il est clair que la vision du monde de Hamann marquera une rupture totale avec toute métaphysique fondée sur la catégorie de « chose » et sur l'immutabilité de la raison, situant l'homme comme un objet parmi les objets. Mais ce qu'il y a de décisif, c'est que chez Hamann le sens de cette existence, en tant que dépassant sa propre nature, n'est révélé que par la Parole prophétique de la Bible ; pour le *présent* de chaque existence, celle-ci est à la fois le fondement et la transcendance, l'origine et la fin, *prôton et eschaton*¹⁶.

Cela signifie que l'apport heideggérien à l'œuvre corbinienne est très mince, Corbin n'ayant jamais substantiellement dévié de la trajectoire de sa propre quête philosophique. Par cette exemplification sommaire des rapports entre Corbin et Heidegger, nous voulions mettre en valeur la pauvreté de l'influence proprement heideggérienne sur la pensée corbinienne. De plus, comme Corbin l'écrit lui-même, ses traductions de Sohrevardī sont antérieures à celle de Heidegger, ce qui invalide en soi l'idée d'un passage de Heidegger à Sohrevardī¹⁷. Ce qui est encore plus significatif de cette affirmation, c'est qu'il réécrit lui-même sa biographie lorsqu'il affirme cela. Son premier essai de traduction de Heidegger date en effet de 1931¹⁸, tandis que son premier essai de traduction de Sohrevardī date de 1933. De plus, nous savons d'après une note dans son

¹⁶ Henry Corbin et Johann Georg Hamann, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, 1985, p. 27-28.

¹⁷ « Il m'est arrivé d'apprendre avec étonnement que, si je m'étais tourné vers le soufisme, c'est parce que j'aurais été déçu par la philosophie de Heidegger. Cette version est complètement fautive. Mes premières publications sur Sohrevardī datent de 1933 et 1935 (mon diplôme de l'École des Langues Orientales est de 1929) ; ma traduction de Heidegger paraît en 1938. » Henry Corbin, « De Heidegger à Sohrevardī – Entretien avec Philippe Némou », p. 24.

¹⁸ Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? Leçon inaugurale donnée à l'Université de Fribourg-en-Brisgau le 24 juillet 1929 », dans *Bifur*, 1931, p. 1-27.

agenda qu'il avait lu Heidegger aussi tôt que le 6 août 1930¹⁹, c'est-à-dire immédiatement au retour de son premier séjour en Allemagne. Alors, pourquoi réorganiser ainsi sa biographie ?

Il semble que Corbin n'était pas satisfait de son premier essai de traduction, mais cela apparaît comme une raison superficielle²⁰. Nous pensons que cette réorganisation biographique répond à l'esprit philosophique de Henry Corbin et indique au chercheur intéressé à son œuvre que la racine de celle-ci n'est justement pas à chercher chez Heidegger²¹. L'omission volontaire de sa traduction de 1931 qui aurait permis à Corbin de dire qu'il traduisait Sohrevardī avant Heidegger me convainc qu'il ne faut pas chercher une *raison extérieure* pour expliquer le passage de Heidegger à Sohrevardī. La courbe de la vie de Corbin doit s'expliquer en termes de pèlerinage et

¹⁹ Christian Jambet (dir.), « Chronologie », dans *Henry Corbin*, 1981, p. 16. Il est cependant vrai de dire que Corbin découvre Sohrevardī avant Heidegger, puisque Massignon lui donna la lithographie de *ḥikmat al-Ishrâq*, du livre de *La théosophie orientale* le 13 octobre 1929.

²⁰ D'après la lettre du 14 décembre 1930 de Heidegger, conservée aux Archives Henry Corbin, ce dernier indique sa satisfaction de la première traduction. Il écrit : « J'ai lu votre traduction avec une grande joie et y ai beaucoup appris. Pour autant qu'il me revienne d'en juger, je la trouve très bonne. » Quoique le 17 juillet 1935, lors de la présentation de la seconde traduction du même texte, Heidegger écrive : « Je vous remercie vivement pour votre lettre : elle fait certainement déjà bien avancer le problème de la traduction. » (Les traductions de l'allemand de ces citations sont de Sylvain Camilleri.) Il y a donc une amélioration, mais le premier essai de traduction n'est pas catastrophique au point de vouloir le faire disparaître de la bibliographie. Documents inédits des Archives Henry Corbin, EPHE, Paris.

²¹ Il y a aurait à se demander si la question de l'imagination chez Corbin n'a pas été influencée par *Kant et le problème de la métaphysique* de Heidegger. D'ailleurs, les commentateurs devraient mettre le focus sur ce texte plutôt que sur *Être et temps*. Voir le propos de Corbin sur cette question dans Henry Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, 1981, p. 78. Mais ce parallèle ne devrait jamais occulter l'apport des textes de Paracelse et de Kierkegaard, remis à l'avant-scène de la philosophie par Alexandre Koyré et Jean Wahl.

de quête, car, comme il l'indique à propos de lui-même, « je ne suis à vrai dire ni un germaniste ni un orientaliste, mais un philosophe poursuivant sa Quête partout où l'Esprit le guide. S'il m'a guidé vers Freiburg, vers Téhéran, vers Ispahan, ces villes restent pour moi essentiellement des "cités emblématiques"²², les symboles d'un parcours permanent »²³. C'est pour cela aussi que ceux qui ont permis à Heidegger d'utiliser cette nouvelle clé philosophique semblent plus importants qu'Heidegger lui-même dans l'œuvre de Corbin. Philosophiquement, Dilthey²⁴ et Schleiermacher²⁵ pour l'aspect herméneutique et Rudolf

²² Sur ce thème, cf. Henry Corbin, « Préface – Les Cités emblématiques », dans *Ispahan image du paradis*, sous la direction de Henri Stierlin, 1976, p. 1-11.

²³ Henry Corbin, « De Heidegger à Sohrevardî – Entretien avec Philippe Némó », p. 23.

²⁴ D'ailleurs, Corbin a publié dans les recherches philosophiques entre 1933 et 1937 cinq comptes-rendus en lien avec la pensée de Dilthey. Il faut aussi mentionner que son ami Bernard Groethuysen a été l'élève de Dilthey. Henry Corbin, « Compte-rendu – Dilthey, W, *Von deutscher Dichtung und Musik, aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 3, 1934, p. 434. Henry Corbin, « Compte-rendu – Bischoff, D, *Wilhelm Diltheys Geschichtliche Lebensphilosophie, Anhang : Eine Kant-Darstellung Diltheys* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 5, 1935-1936, p. 537-538. Henry Corbin, « Compte-rendu – W. Dilthey, *Gesammelte Schriften, IX Bd., Pädagogik, Geschichte und Grundlinien des Systems* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 5, 1935-1936, p. 538-539. Henry Corbin, « Compte-rendu – Bollnow, O. F., *Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 6, 1936-1937, p. 450-451. Henry Corbin, « Compte-rendu – W. Dilthey, *Gesammelte Schriften, XI Bd., Vom Anfang des geschichtlichen Bewusstseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen et XII Bd., Zur Preussischen Geschichte* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 6, 1936-1937, p. 448-449.

²⁵ Sur les relations entre Dilthey et Schleiermacher cf. Henry Corbin, *En islam iranien*, vol. 1, 1971, p. 160.

Otto²⁶ et Gerardus Van der Leeuw²⁷ pour l'aspect phénoménologique apparaissent influencer plus profondément l'œuvre de Corbin. De plus, comme il l'indique, Husserl et Heidegger n'auraient pas été possibles sans Dilthey²⁸. Il faut ainsi arrêter de présupposer qu'il y a un rapport d'influence explicite ou une sorte de filiation entre Corbin et Heidegger. L'influence heideggérienne se résume à celle d'un philosophe découvrant un autre philosophe intéressé à des questions similaires, mais dans un horizon radicalement différent. Enfin, la filiation, si elle doit être proposée, semble devoir prendre racine dans le commentaire final de la conclusion de la recension faite par Corbin du livre de G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*. Il y écrit :

Dans cet édifice d'une phénoménologie tout à fait authentique, les thèmes et l'inspiration semblent provenir indistinctement des différents courants de la phénoménologie. Or il y a déjà loin de la *Wesensschau* d'un Husserl à l'ontologie fondamentale d'un Heidegger ; est-il possible de les prendre simultanément comme assises d'un même temple ? Il semble bien d'ailleurs que l'on ait affaire ici à une phénoménologie de stricte observance beaucoup plus qu'à une « anthropologie de l'existence religieuse ». Mais celle-ci ne serait-elle pas l'exigence inévitable, l'aboutissement de la première ? Et cette question est décisive pour le sort de la phénoménologie²⁹.

²⁶ Corbin rencontre Rudolf Otto lors de son premier séjour en Allemagne en juillet 1930. D'après ce que Corbin raconte, c'est par l'entremise de Jean Baruzi que Corbin le rencontre. Il ajoute dans son *post-scriptum* biographique que « Plus d'une fois nous avons évoqué avec Olga [Fröbe-Kapteyn, fondatrice du Cercle Eranos] quelle avait été notre émotion respective, en appuyant sur la sonnette de la résidence de Rudolf Otto. » Henry Corbin, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », p. 42.

²⁷ Corbin avait fait la recension de l'ouvrage phare de la phénoménologie de la religion de G. Van der Leeuw en 1934. Henry Corbin, « Compte-rendu – G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* », dans *Revue critique d'histoire et de littérature*, vol. 67, 1934, p. 486-489.

²⁸ *Ibid.*, p. 487.

²⁹ *Ibid.*, p. 489. Ce passage devrait être mis en parallèle avec un document inédit des Archives Henry Corbin intitulé *Plan d'un*

Les données des Livres révélés et de la foi sont centrales dans la pensée de Corbin, une articulation qu'il exprime dans l'importance qu'il accorde à l'anthropologie de l'existence religieuse et qu'il résume admirablement dans son écrit sur Hamann :

Tant que le théologien croyant et le philologue orientaliste formeront une seule même personne, tout ira bien. Sinon, et l'éventualité était facile à prévoir, leur dissociation rejettera d'un côté une orthodoxie rationaliste, de l'autre un positivisme historique pur et simple. La première, ajouterons-nous, manque l'historique tout court ; le second manque l'historicité du sujet³⁰.

Ce passage, daté de 1935, semble avoir été écrit sous le mode de l'autobiographie. On sent clairement que c'est de lui-même qu'il parle. D'ailleurs ce type de passage, cité objectivement, mais corroboré par la vie intérieure de l'auteur, est très fréquent dans son œuvre. Un passage que l'on peut mettre en parallèle avec un propos de Sohrawardī, régulièrement cité et très probablement vécu à la première personne par Corbin, à savoir qu'« une expérience mystique, sans une formation philosophique préalable, est en grand danger de s'égarer ; mais une philosophie qui ne tend ni n'aboutit à la réalisation spirituelle personnelle, est vanité pure³¹. » Plus philosophiquement, le problème de la médiation, c'est-à-dire de ce qui est médian et média-

travail sur la Notion d'Anthropologie philosophique dans la philosophie allemande contemporaine car, vers 1934-1935, Corbin avait projeté faire une thèse sur la notion d'anthropologie philosophique. C'est d'ailleurs un thème qui l'occupe déjà en 1933 comme en témoigne le titre de son premier article sur Sohrawardī. Henry Corbin, « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardī d'Alep († 1191) », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de Alexandre Koyré, Henri-Charles Puech, et al., vol. 2, 1932-1933, p. 371-423.

³⁰ Henry Corbin et Johann Georg Hamann, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, p. 92.

³¹ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 1986, p. 299. Cf., Henry Corbin, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », p. 54 ; Mollâ Sadrâ Shīrāzī, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-mashâ'ir)*, 1988, p. 12 et §12, p. 82.

teur entre l'inconnaissance de Dieu et la relation personnelle à Dieu, est une préoccupation ancienne et centrale. Il s'agit même du cœur de ses cours sur Luther et Hamann comme en témoigne ce passage tiré du résumé de cours de 1938 : « une recherche herméneutique comme ontologie de la Parole [...] (situation qui se retrouvera exactement dans l'orthodoxie) : nécessité de l'absence de tout intermédiaire, et en même temps nécessité d'un intermédiaire »³². L'élément médian et médiateur, idée qui structurera l'élaboration du fameux *mundus imaginallis* est, avant la Deuxième Guerre mondiale, déjà au cœur de sa pensée, ce qui est un second pas vers la *sophia*.

Enfin s'il disait de l'Allemagne qu'elle est sa *patrie philosophique*, il faut ajouter que Corbin avait trouvé refuge et noué une « amitié pour Jacob Böhme et son École »³³. Une amitié qui ouvre une piste pour trouver la source de la *sophia* dans l'œuvre de Corbin, surtout qu'il conclut, parlant de sa déception du barthisme, qu'« il y avait lieu de retrouver l'accès à la *Sophia* d'une autre philosophie »³⁴. Cette autre philosophie, ce fut celle de l'*Ishrâq*, à propos de laquelle il dit, après sa mission de six ans en Turquie, « j'étais devenu un *ishrâqî* »³⁵ et « un *ishrâqî* est spontanément un sophiologue »³⁶. Sauf que cette conclusion, qui correspond à son passage de l'Occident vers l'Orient, cache la source de sa « dette spirituelle »³⁷ qui fait apparaître le glissement entre *Orient* et *Sophia*, « dette spirituelle », qu'il déclare porter à Berdiaev.

³² Henry Corbin, « Conférences temporaires – Recherches sur l'herméneutique luthérienne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1938, p. 100.

³³ Henry Corbin, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », p. 42.

³⁴ *Ibid.*, p. 45.

³⁵ *Ibid.*, p. 46.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 43.

Influences de Berdiaev et Boulgakov

Comme nous venons de le présenter, l'influence de Heidegger sur Corbin est somme toute limitée et si le protestantisme offre un cadre plus adéquat à l'herméneutique spirituelle et à la hiérophistoire, cela n'apporte cependant que peu d'indices sur l'origine de l'intérêt porté par Corbin à l'angélogologie et à la pensée sophianique. Pourtant, selon lui, une philosophie qui n'aurait plus rien à voir avec la *sophia* aurait comme conséquence première de rejeter le « prophétique » et les données des Livres révélés, mais aussi de fermer la porte du *mundus imaginalis*. Ce qui rappelle son affirmation voulant qu'un *ishrâqî* soit spontanément un sophiologue. Une seconde affirmation qui soutient une herméneutique comme ontologie de la parole ouvrant au *mundus imaginalis* par le messager par excellence : l'ange.

Clarifier la notion de *sophia* et les penseurs qui ont influencé cette thématique est crucial, car si Heidegger ou Luther sont rarement cités dans son œuvre de maturité, c'est tout le contraire de Nicolas Berdiaev ou de la notion de *sophia*. Ce thème n'est pas un concept parmi d'autres, mais la sève qui irrigue l'œuvre de Corbin. L'Allemagne protestante est sa *patrie philosophique*, une patrie au sein de laquelle il a développé une amitié particulière pour Böhme et son École, mais si l'on n'explique pas de qui provient la « dette spirituelle » de Corbin, il est pratiquement impossible de comprendre son attachement à la *sophia*.

L'apport des intellectuels russes fuyant la révolution bolchevique à la vie intellectuelle parisienne est substantiel³⁸. En 1922, Berdiaev et Boulgakov sont expulsés de Russie et décident de s'installer à Paris. Boulgakov faisant directement le saut à Paris, tandis que Berdiaev commence son exil en Allemagne et arrive à Paris en 1924. Sans oublier qu'Alexandre Koyré, aussi d'origine russe, est installé dans la Ville Lumière depuis 1913. La communauté

³⁸ Antoine Arjakovsky, *La génération des penseurs religieux de l'émigration Russe : la revue La Voie (Put') 1925-1940*, 2002.

d'exilés fondera d'ailleurs l'Institut Saint-Serge en 1924, une institution au sein de laquelle enseigneront Serge Boulgakov et Georges Florovsky.

Rarement l'influence de Berdiaev est mentionnée par les commentateurs comme cruciale ou centrale, et ce, même s'il s'agit de l'un des seuls auteurs contemporains que Corbin cite directement dans ses textes et pas uniquement dans l'appareil critique. Son *opus magnum* en quatre tomes, *En islam iranien*, révèle d'ailleurs l'importance qu'il accorde à Berdiaev, puisque c'est en faisant appel à ce qu'il qualifie de la « protestation la plus clairvoyante contre le péril "social" et la socialité envahissante³⁹ », qu'il l'introduit et le conclut⁴⁰. Ajoutons, comme l'affirme Corbin, que « l'intrépide originalité de Nicolas Berdiaev ne permet de le rattacher à aucune école, sinon à la théosophie de Jacob Böhme⁴¹ ». Une indication qui explicite bien la filiation spirituelle à Berdiaev et l'intérêt que porte Corbin aux problèmes de la socialisation du spirituel dans la perspective de l'herméneutique spirituelle chez Hamann et Luther. Et pour reprendre la note de *Suhrawardî d'Alep*, dans laquelle il dit que c'est par son travail de traduction de Heidegger qu'il est arrivé à la distinction entre *historial* et *historique*⁴², il faut alors immédiatement ajouter que c'est avec l'œuvre de Berdiaev qu'il en explore les conséquences. Entre le « problème de l'objectivation » et le « matérialisme historique » tel que Berdiaev l'expose et les dangers de l'historicisme tels que Corbin en propose l'application en islam, il y a de nombreux parallèles. Dans les deux cas la perte de la dimension eschatologique met véritablement fin à l'histoire, déséquilibre la structure de la conscience en fermant le devenir de celle-ci.

³⁹ Henry Corbin, *En islam iranien*, vol. 1, p. 30.

⁴⁰ En effet, *En islam iranien* est encadré par Berdiaev. Henry Corbin, *En islam iranien*, vol. 1, p. 22 ss. Et, Henry Corbin, *En islam iranien*, vol. 4, 1972, p. 446-453.

⁴¹ Henry Corbin, *En islam iranien*, vol. 1, p.30.

⁴² Henry Corbin, *Suhrawardî d'Alep*, 2005, p. 81, n. 49.

Déjà la revue qu'avait fondée Henry Corbin avec Denis de Rougemont, Roland de Pury, Albert-Marie Schmidt et Roger Jezequel se donnait « comme ascendance spirituelle Kierkegaard et Dostoïevsky⁴³. » On sait que la critique du social et de l'Église qu'a livrée Dostoïevski a fortement inspiré Berdiaev qui l'a philosophiquement explorée dans *L'esprit de Dostoïevski*⁴⁴. Un événement qui concorde chronologiquement à la revendication de l'ascendance dostoïevskienne de *Hic et Nunc*, dont le premier numéro est publié en novembre 1932.

Plus spécifiquement, Corbin confesse en 1975, lorsqu'il devient président de l'Association Nicolas Berdiaev, la nature de sa dette spirituelle. Dans son *Allocution d'ouverture*, il dit : « Ce que nous lui dûmes sur cette voie, ce fut par excellence la découverte de la *sophiologie*, telle qu'il l'exposa dans son introduction magistrale à la traduction française du *Mysterium magnum* de Jacob Böhme⁴⁵, et telle que le grand théologien Serge Boulgakov l'élaborait de son côté »⁴⁶. Une affirmation datée de 1975 qui indique que Corbin est, en un sens, berdiaevien toute sa vie. Il faut aussi remettre en perspective que l'intérêt renouvelé de Böhme n'aurait certainement pas été possible en milieu universitaire francophone sans la monumentale étude de Koyré publié en 1929. Une étude recensée dès sa sortie par

⁴³ Henry Corbin, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », p. 45. À noter qu'en 1978, lorsqu'il écrit son post-scriptum biographique, l'ascendance à Karl Barth n'est pas mentionnée, car comme je l'ai expliqué *supra*, dès que Barth se lance dans la dogmatique, il perd l'appui de ce groupe de jeunes intellectuelles non conformistes.

⁴⁴ Nicolas Berdiaev, *L'esprit de Dostoïevski*, 1929, 274 p.

⁴⁵ Corbin parle des deux études de Berdiaev qui serviront d'introduction à la publication française du *Mysterium magnum* de Böhme. Études qui, avant de paraître en 1945, avaient été publiées dans *Put'*. Nicolas Berdiaev, « I. Études sur Jacob Böhme – l'«Ungrund» et la liberté », *Put'/Путь*, vol. 6, n° 20, février 1930, p. 47-79; Nicolas Berdiaev, « II. Études sur Jacob Böhme – la doctrine de la sophia et de l'androgynie. Jacob Böhme et les courants sophiologiques russes », *Put'/Путь*, vol. 6, n° 21, avril 1930, p. 34-62.

⁴⁶ Henry Corbin, « Allocution d'ouverture », dans *Colloque Berdiaev*, 1978.

Berdiaev⁴⁷. D'ailleurs lorsque Corbin cite Böhme, c'est la plupart du temps à travers le livre de Koyré⁴⁸. Son amitié pour Jacob Böhme et son École doit ainsi être comprise comme une amitié pour Berdiaev et Koyré.

Par rapport à l'influence de Serge Boulgakov, outre le fait qu'il soit presque toujours mentionné lorsqu'il élabore sur la sophiologie, l'histoire est totalement méconnue, puisque je l'appuie sur des traductions restées inédites, mais conservées dans les Archives Henry Corbin. Ces archives ont conservé un texte constitué de 135 pages manuscrites (format légal), qui était probablement destiné à la publication d'un recueil de textes sur l'orthodoxie. Encore plus surprenant, le manuscrit indique que les textes de Boulgakov ont été traduits du russe par Henry Corbin. Si les trois premiers textes sont de Boulgakov, le dernier est du Père Dimitri Staniloae, tiré de son livre *la Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama* publié en 1938 à Sibiu⁴⁹. Le manuscrit n'indique cependant pas si le texte a été traduit du roumain par Corbin, mais comme il est de sa main et dans la continuité des autres textes, tout porte à croire que oui. Les dates du manuscrit retrouvé dans les Archives Henry Corbin indiquent que c'est en 1941, lorsqu'il est à Istanbul, qu'il entreprend la traduction de *L'Îcône et le culte des icônes*⁵⁰, de *L'échelle de Jacob* et de *Buisson ardent*. Cela montre une connaissance profonde de l'œuvre de Boulgakov, et ce, avant les publications chez Aubier⁵¹. Son intérêt est donc antérieur à ces publications. Une question demeure : où et quand Corbin a-t-il appris le russe ? N'ayant pas trouvé d'élément permettant de ré-

⁴⁷ Nicolas Berdiaev, « A new book about Boehme », *Put' / Путь*, vol. 5, n° 18, sept. 1929, p. 116-122.

⁴⁸ Comme dans Henry Corbin, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, 1992 [1981], p. 194 ss.

⁴⁹ Ce livre n'a jamais été traduit ni en anglais ni en français et dans le manuscrit de Corbin, il ne donne pas la traduction du titre qui signifie *Vie et enseignement de saint Grégoire Palamas*.

⁵⁰ Serge Boulgakov, *L'icône et sa vénération : aperçu dogmatique*, 1996.

⁵¹ En 1943 et 1945, Aubier a publié deux gros volumes de Boulgakov : *Du verbe incarné* et *Le Paraclet*.

pondre à la question, il est difficile de savoir quand exactement Corbin aurait lu pour la première fois Boulgakov ou Berdiaev. A-t-il d'abord lu la traduction anglaise de *La sagesse de Dieu* publiée en 1937 ou est-ce *l'Orthodoxie* traduit en 1932 qui attire d'abord son attention⁵² ? Une chose est certaine, la découverte de la sophiologie n'est cependant pas l'apanage unique de Berdiaev. Elle survient aussi, d'après ce que nous avons pu reconstruire, par Fritz Lieb que Corbin rencontre pour la première fois en juin 1930⁵³ et qui était à la fois amoureux de la sophiologie et élève de Karl Barth. Lorsque Fritz Lieb se réfugia en France, c'est en compagnie et autour de Berdiaev qu'il le rencontre. Les questions eschatologiques et sophianiques sont alors au cœur de leurs conversations.

Les sophiologies de C.G. Jung et Boulgakov

Deux points d'ancrage ont été choisis pour amorcer l'analyse de la sophiologie tout en prenant en considération l'importance des œuvres de Berdiaev et Boulgakov. Ces deux points d'ancrage sont les textes de *La Sophia éternelle* et *Le paradoxe du monothéisme*. En effet, sans une explication convenable de l'influence de Berdiaev et Boulgakov, un lecteur des œuvres de Henry Corbin fera face à des problèmes exégétiques presque insurmontables. Berdiaev et Boulgakov représentent le chaînon manquant pour comprendre l'origine et le traitement de certains thèmes centraux comme les anges, la *sophia* ou le théophanisme. Bien évidemment, le savant Henry Corbin s'approprie ces thèmes et les remanie à partir de l'immense culture qu'il possède et il va sans dire que tout ne s'origine pas chez

⁵² Serge Boulgakov, *L'orthodoxie*, 1932. Et Sergeï Nikolaevich Bulgakov, *The wisdom of God, a brief summary of sophiology*, 1937.

⁵³ Surtout que dans la conférence *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique*, Corbin critique à la note cinquante la terminologie utilisée dans la traduction du livre de Berdiaev consacré à *Constantin Leontieff* (1936) en se rapportant à l'article de Fritz Lieb « Konstantin Leontjev, der Prophet des Zornes ohne Hoffnung ». Une trace qui confirme la connaissance du russe de Corbin, de même que sa connaissance littéraire de Fritz Lieb. Cf. Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*, 2008, p. 238.

Berdiaev et Boulgakov. Le prophétisme, par exemple, doit beaucoup au livre d'Abraham Heschel *Die Prophetie* de 1936. Et l'influence de l'œuvre de Jung, dont il est difficile de savoir quand pour la première fois Corbin s'y intéresse, est indubitable. Son essai *La Sophia éternelle. À propos de la « Réponse à Job »* montre bien l'admiration qu'a suscitée le livre de Jung *Réponse à Job*. La sophiologie n'est pas une idée ponctuelle dans l'œuvre de l'iranologue ; il s'agit d'un *leitmotiv* : sophiologie mazdéenne, sophiologie soufie, sophiologie shî'ite, sophiologie envisagée comme horizon eschatologique. Cette simple énumération donne déjà une nouvelle cohérence à son œuvre et permet de donner un premier versant explicatif du système de « médiation » qu'il a élaboré. Surtout que la sophiologie est le thème qui parachève sa pensée, car la dernière session de l'Université saint Jean de Jérusalem, inspirée du vivant du Maître, est intitulée *Combat pour l'âme du monde – Urgence de la sophiologie*⁵⁴.

La Sophia éternelle

Dans la pensée corbinienne, le motif de l'urgence de la sophiologie est vivifié par la menace du social⁵⁵ tel que dénoncé par Berdiaev ainsi que par la critique de la sécularisation proposée par Boulgakov⁵⁶. D'où la nécessité d'une nouvelle conception de Dieu qui ne soit pas sujette à la socialisation ou à l'historicisme. Il faut comprendre ce dernier terme comme la réduction de l'histoire à un ensemble de causalités historiques et factuelles, c'est-à-dire comme une vision de l'histoire qui n'est plus capable de reconnaître la réalité de la sphère ésotérique de l'être humain. Sans une conception de Dieu à l'abri de ces dangers, il est à craindre, d'après Corbin, que l'on ne

⁵⁴ Le thème du « combat spirituel » est un thème fortement influencé par Berdiaev et il a comme assise la conférence de 1961 intitulée *Le combat spirituel du shi'isme*.

⁵⁵ Nicolas Berdiaev, *5 méditations sur l'existence : solitude, société et communauté*, 1936, p. 41-130.

⁵⁶ Serge Boulgakov, *L'orthodoxie*, 1980, p. 201. Cf. Serge Boulgakov, *La Sagesse de Dieu*, 1983, p. 14-17, 91-92.

soit plus capable d'entrevoir que « nos idéologies socio-politiques modernes sont la laïcisation et la sécularisation de systèmes théologiques antérieurs »⁵⁷ et que sans cette prise de conscience, il ne soit plus possible d'appliquer un antidote à la source du problème de l'historicisme et de la socialité envahissante. Prendre conscience de cela permet alors de renouer avec l'autre côté de la rationalité causale, à savoir la nécessité équilibrante de la spiritualité. En d'autres mots, cela signifie que Corbin cherche, d'un regard non-occidental, le système métaphysique qui permettrait à l'Occident de renouer avec le monde de l'âme. Pour Corbin l'« Occident » est une maladie de l'âme, un poison qui a envahi depuis sa première apparition au XII^e siècle la quasi-totalité du monde de l'âme. Cette crise, toute occidentale, aurait même commencé à se répandre à l'extérieur de sa zone naturelle d'influence. Il cite à ce propos l'entretien d'une personnalité jordanienne éduquée en Occident qui peine à « vivre avec son temps ». Il lui impute cette maladie de l'âme, car cette personne n'est plus à même de discerner que la loi religieuse sans la vie spirituelle a toutes les chances de n'être qu'une « religion sociale », ce qui ne serait qu'un accélérateur aux déchirements intérieurs d'une âme qui se cherche et ne peut sécréter d'antidote à sa maladie, car le mal, l'idéologie qui l'habite, est un véritable corps étranger⁵⁸. Cela ne veut cependant pas dire qu'il faut importer une solution orientale en Occident ; pour Corbin cela veut dire qu'il faut prendre conscience de nos choix métaphysiques en regard de ceux de l'Orient, pour retrouver dans nos propres racines phi-

⁵⁷ Henry Corbin, « La prophétologie ismaélienne », dans *Henry Corbin*, 1981, p. 149. Formule répétée dans au moins trois autres textes : 1) Henry Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 50. 2) Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, 1985, p. 48. 3) Henry Corbin, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, 1992 [1981], p. 179.

⁵⁸ Cette histoire d'une personnalité jordanienne apparaît pour la première fois en 1961. Henry Corbin, « Le Combat spirituel du shî'isme », *Eranos-Jahrbuch*, XXX/1961, p. 78 ss. La même histoire est reprise et amplifiée dans Henry Corbin, *En islam iranien*, vol. 1, p. 30-35, 85, 90-93, 131.

losophiques et théologiques les éléments nécessaires à la redécouverte de l'ange et de la *sophia*. Orient et Occident sont complémentaires, ils représentent une bi-unité symbolisant les deux axes du monde de l'âme. L'axe vertical, qui correspond à la spiritualité c'est l'orient de l'âme et l'axe horizontal qui correspondant à la matérialité rationnelle, c'est l'occident de l'âme. En aucun cas Corbin ne se réfère à l'orient et à l'occident comme à des éléments géographiques ; il ne pense pas que l'herméneutique spirituelle soit l'apanage de l'Orient situé géographiquement en Orient, comme il l'écrit : « Leur "Orient", c'est le monde spirituel (*'âlam qodsî*), ce pôle céleste dont dépend, nous l'avons dit, l'intégralité de la personne humaine. Ceux qui perdent ce pôle sont les vagabonds d'un Occident à l'opposé de l'"Orient" métaphysique, peu importe qu'ils soient géographiquement des Orientaux ou des Occidentaux »⁵⁹.

Jung propose justement une réappropriation de la tradition occidentale dépassant le péril du social dans sa *Réponse à Job* et c'est ce qui avait grandement impressionné Henry Corbin⁶⁰. Lorsqu'il écrit son long commentaire *La Sophia éternelle. À propos de la Réponse à Job*, en 1952, Henry Corbin participe déjà depuis 1949 au Cercle Eranos. Il y a rencontré Jung et cite son œuvre dès sa première com-

⁵⁹ Henry Corbin, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », p. 212.

⁶⁰ Il écrit d'ailleurs dans ce texte : « La "Réponse à Job" sonne comme un étrange rappel des thèmes religieux qui, il y a une vingtaine d'années, nourrissaient de leur substance quelques jeunes philosophes-théologiens en quête d'un nouvel horizon qui fût vraiment le leur. Étrange rappel ; chacun de ceux-là peut en effet mesurer le chemin parcouru depuis lors par sa propre quête. [...] Il y avait alors, pour ne nommer que ces deux voix, celle de Kierkegaard, le "Job chrétien", qui attirait de jeunes philosophes protestants dans l'aventure de la subjectivité comme vérité [...]. Et il y avait la voix du Père Serge Boulgakov, héraut de la Sophia et de la pensée sophianique qui, avec celle de Nicolas Berdiaeff, redécouvrait les secrets d'une tradition pour le moins négligée. » Henry Corbin, « La Sophia éternelle – À propos de la "Réponse à Job" », dans *Carl Gustav Jung*, sous la direction de Michel Cazenave, 1984, p. 268.

munication au Cercle Eranos⁶¹. Dans celle-ci, il y a treize références à l'œuvre de Jung et c'est surtout les textes alchimiques qui sont sollicités. L'autre versant, c'est la réhabilitation des archétypes féminins dans les différentes religions. Toutefois, si cet aspect de l'œuvre de Jung inspire et nourrit Corbin, cette thématique est déjà présente à son esprit, puisqu'en 1932, dans une petite méditation au bord du lac, il écrit : « Terre, Ange, Femme, tout cela en une seule chose⁶² ». La sophiologie est déjà au cœur de la recherche de Corbin et celle-ci semble être sa réponse aux défis posés par le nihilisme métaphysique.

Sans une explication adéquate de l'influence de Berdiaev et de Boulgakov, il semble presque impossible de comprendre pourquoi il écrit un commentaire, *monos pros monon* (μόνος προς μόνον), un commentaire seul à seul, suscité par la lecture de la *Réponse à Job* de Jung. Une posture similaire à celle que Jung adopte lui-même pour la rédaction de sa *Réponse à Job*, la posture d'un homme, seul, face à son âme. Un commentaire qui est aussi une défense et une prise de position en faveur de Jung. De plus, il s'agit de l'une des premières publications postérieures à 1949, puisque, de 1939 à 1945, Corbin a surtout été occupé à faire l'édition critique de Sohrawardī, tandis que de 1945 à 1949, il est chargé de mettre en place l'Institut français de recherche en Iran (IFRI) ainsi que la bibliothèque iranienne qu'il dirigera jusqu'à sa mort.

Ce qui avait choqué Henry Corbin dans le rejet hâtif et quelque fois virulent de la *Réponse à Job*, c'était le refus d'une âme qui cherche authentiquement et honnêtement à se réaliser. Le rejet d'une âme à l'écoute de son ange. La raison invoquée pour rejeter cette liturgie de l'âme hautement sophianique, c'est, affirme Corbin : « la phrase perfide [...] "Un tel ne représente que lui-même"⁶³. » Or

⁶¹ Henry Corbin, « Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (Recherche angéologique) », *Eranos-Jahrbuch*, XVII/1949, p. 127-187.

⁶² Henry Corbin, « Théologie au bord du lac », dans *Henry Corbin*, p. 62.

⁶³ Henry Corbin, « La Sophia éternelle – À propos de la

dans le cas qui nous intéresse, cette auto-représentation de l'âme, attaquée aussi sous le couvert de psychologisme ou de subjectivisme, représente pourtant l'expression ultime de la Quête du sophiologue. Il s'agit de la contrepartie nécessaire de la *res religiosa*, explique Corbin, à savoir qu'une confession religieuse *personnellement* réalisée est le reflet nécessaire de l'édifice religieux⁶⁴. La *détermination personnelle* étant ce qui *sophianise* l'âme ; la capacité de se déterminer par son âme, « c'est l'âme mise en présence de ce qui s'accomplit en elle, *lorsqu'il arrive et pour qu'il arrive*, que la figure de la *Sophia* se dessine à son horizon »⁶⁵. Ce que les institutions religieuses ont rejeté dans le livre de Jung, c'est ce qui fonde véritablement le monothéisme, pense Corbin. Une telle lecture fait alors apparaître que ce qu'avait cherché Corbin chez Barth c'est, en fait, la réponse que Jung donne à Job. Une voix qui ose énoncer une philosophie prophétique dont l'origine est l'individualité spirituelle inaliénable.

Ange et icône

Comme indiqué ci-dessus, les Archives Henry Corbin ont gardé la trace d'un assez gros manuscrit constitué essentiellement de traductions de textes de Serge Boulgakov. Avant de proposer quelques pistes d'analyses, il est d'emblée évident qu'une exploration plus systématique devra être faite, car au-delà de la parenté apparente et des analogies thématiques nombreuses qui poussent à les associer et à penser que l'un et l'autre cherchent à réhabiliter la même chose, mais dans des univers spirituels différents, une réflexion critique reste à faire.

Brièvement, voici comment Boulgakov définit la sophiologie : la « théanthropie est un appel dogmatique à l'ascétisme spirituel aussi bien qu'à l'activité créatrice, pour se sauver du monde aussi bien que pour le sauver⁶⁶. »

« Réponse à Job » », dans *Carl Gustav Jung*, p. 267.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 267.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 266.

⁶⁶ Serge Boulgakov, *La Sagesse de Dieu – Résumé de sophiologie*,

C'est dire que « le problème central, [le] point de départ de la sophiologie, est celui de *la relation entre Dieu et le monde*, ou, ce qui revient au même, *entre Dieu et l'homme* »⁶⁷. » Alors comment concevoir un monde encore en relation avec Dieu, et ce, malgré le « sécularisme » et le « manichéisme » décriés par Boulgakov comme empêchant notre époque de renouer avec la *sophia* ? Cette double attitude consiste d'une part à séparer radicalement le monde humain de Dieu, par un abîme infranchissable, ce qui rend inaccessible le divin, tandis que le sécularisme « consiste à recevoir le monde tel qu'il est et à s'incliner devant ses valeurs »⁶⁸. Cette double attitude est aussi présente dans l'œuvre de Corbin et, tout comme chez Boulgakov, cette double attitude, ce double péril du monothéisme brise la relation « sophianique » de l'âme avec Dieu. La relation à Dieu se brise, car si la séparation entre Dieu et le monde est trop radicale, il n'est plus possible de Le connaître ; c'est l'agnosticisme. De même, si on Lui donne des attributs, ceux-ci anthropologisent nécessairement Dieu. C'est le double piège de l'« idolâtrie métaphysique »⁶⁹.

La question reste alors tout entière : comment connaître Dieu sans se faire prendre au piège ? La réponse autant pour Boulgakov⁷⁰ que pour Henry Corbin⁷¹, c'est l'angélogologie⁷². Déjà, la description boulgakovienne de l'ange aurait très bien pu être de Corbin :

p. 15.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁶⁹ Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, p. 9-18.

⁷⁰ Boulgakov a consacré tout un livre de sa trilogie dogmatique à question de l'angélogologie. Serge Boulgakov, *L'échelle de Jacob*, 1987.

⁷¹ La notion d'angélogologie est omniprésente dans l'œuvre de Henry Corbin, car pour lui : « sans l'angélogologie, le monothéisme est en péril de retomber dans la pire idolâtrie métaphysique dont il croyait avoir libéré le monde. » Henry Corbin, « De la nécessité de l'angélogologie », dans *Le paradoxe du monothéisme*, p. 151.

⁷² Celle-ci se présente aussi comme une imâmologie dans l'islam shî'ite selon Corbin.

C'est [un] être du monde spirituel [qui] vit avec nous, il partage nos destinées, il recherche notre sentiment en retour. Cet ami nous aime et il vit par conséquent avec nous. Sa relation avec nous est déterminée non par une mission extérieure, mais par le lien interne de l'amour, qui témoigne déjà d'une union ontologique⁷³.

De cette définition, il faut surtout noter que la déréliction humaine est sur le même plan ontologique que la dilection de l'ange. Cela est important, car le lien à l'ange, à l'*alter ego* comme syzygie, ne dilue pas le « moi » ; il l'enrichit. En fait, le personnalisme de Corbin est très proche du personnalisme de Boulgakov, car ils ne peuvent accepter la dissolution de la personne dans la divinité : « Chercher à étendre la conscience cosmique du moi conduit précisément à une telle dépersonnalisation, en faisant disparaître le principe même de la personne »⁷⁴. Ce n'est pas la dissolution de l'individualité qui représente l'accomplissement spirituel, c'est plutôt la redécouverte des médiations entre l'humain et Dieu qui le rend possible, car sans conscience réelle, sans individualité personnelle, il n'y aurait plus rien à reconduire.

Pour éviter la dissolution de la personne, Boulgakov et Corbin plaident pour une compréhension ontologique de la *sophia*⁷⁵, comme fondement essentiel de la présence de Dieu. Cette ontologisation reste cependant nuancée « par un contexte théologique différent, plus traditionnel, mais dont la Tradition englobe ce qu'ailleurs on a laissé se perdre, sinon volontairement rejeté »⁷⁶. Cette réflexion ontologique du monothéisme donne ainsi le « même être » à l'ensemble de la création et cela sans tomber dans le monisme, le polythéisme ou le panthéisme. La solution boulgakovienne à ce problème est le « panenthéisme »⁷⁷,

⁷³ Serge Boulgakov, *L'échelle de Jacob*, p. 21.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁷⁵ Serge Boulgakov, *La Sagesse de Dieu*, p. 44.

⁷⁶ Henry Corbin, « La Sophia éternelle – À propos de la "Réponse à Job" », dans *Carl Gustav Jung*, p. 274.

⁷⁷ À propos du panenthéisme cf. Serge Boulgakov, *Du Verbe incarné*, 1982, p. 41-42. ; Serge Boulgakov, *La Sagesse de Dieu*, p. 47.

tandis que celle de Corbin est le « théomonisme »⁷⁸. Il y aurait beaucoup à faire pour comparer dans le détail ces deux conceptions du monothéisme, mais rappelons simplement qu'il s'agit essentiellement de rendre solidaires Créateur et créature.

Cette conception ontologique de *sophia* permet aussi une compréhension différente de l'image et plus particulièrement de l'icône. À savoir que, sans la *sophia*, l'humain n'aurait pas accès aux beautés des mystères divins et que, sans la *sophia*, le symbole ne symboliserait plus et que, sans fonction sophianique – ou théophanique –, l'icône ne serait qu'une image d'elle-même. Boulgakov rappelle que le problème de l'iconodolie, c'est l'indistinction « entre la représentation et le représenté, l'image et l'image-première, la divinité »⁷⁹. Une indistinction qui mène au rejet de l'apophatisme et qui a constitué durant des siècles l'un des arguments fondamentaux de l'iconoclasme⁸⁰.

Pour Boulgakov « si le Christ s'est véritablement fait homme, il est représentable ; et sa représentation est digne de vénération »⁸¹. Cette affirmation n'est cependant pas sans danger, car, ou bien le Christ a une nature séparable de sa divinité, ou bien celle-ci est représentable, ce qui les confond. L'iconodolie marche alors à la frontière du nestorianisme et du monophysisme. Succinctement, l'argumentation iconoclaste postule que la Divinité n'a pas de figure⁸² (*pr. major*) et que la non-séparabilité des deux natures du Christ fait que toute image du Christ n'est pas une image du Christ selon les deux natures (*pr. minor*). *A contrario*, il est cependant possible de dire que « s'il n'avait pu être dépeint, il aurait cessé d'être homme »⁸³. L'icône

⁷⁸ Henry Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, p. 7-38.

⁷⁹ Serge Boulgakov, *L'icône et sa vénération*, p. 9.

⁸⁰ Voir cette affirmation de la 7^e session du VII^e Concile Œcuménique : « "l'honneur rendu à l'icône concerne son prototype et celui qui vénère une icône vénère l'hypostase qui y est figurée." » *Ibid.*, p. 7.

⁸¹ *Ibid.*, p. 15.

⁸² Jn 1:18.

⁸³ Théodore Sudite (II, 325) cité par Serge Boulgakov, *L'icône et sa vénération : aperçu dogmatique*, p. 21.

dépeint alors, et sans contredire la proposition *minor*, la nature humaine du Christ. Mais les iconodules argumentent *pars pro toto*, ce qui apparaît insuffisant face au dogme de Chalcédoine. Voilà pourquoi Boulgakov n'en reste pas aux propositions *pro* ou *contra* l'iconodulie pour trancher la question ; il déplace l'argumentation sur le terrain de l'anthropologie et de la sophiologie pour sortir des apories sans issues de la mise en opposition des propositions *major* et *minor*. Ce terrain de réflexion est celui du chapitre troisième de *L'icône et sa vénération*, un chapitre justement traduit par Corbin :

De ce fait, pour la doctrine de l'icône, il faut partir non pas de la thèse *apophatique* de l'invisibilité et de la non-représentabilité de Dieu, mais de celle, *sophiologique*, selon laquelle Dieu est figurable et que le monde est configuré à Son image. Dieu a tracé son image dans le créé et il est donc possible de la figurer. [...] C'est en l'homme que l'image de Dieu s'illumine dans le monde. Il s'en suit que le prototype du monde, la Sophie, est aussi conforme à l'homme, qu'elle est anthropique. Autrement dit, la Sophie Divine est l'Humanité Divine, suréternelle⁸⁴.

Le *primat* de l'apophatisme est aussi clairement défendu dans l'œuvre de Corbin⁸⁵ et sa solution semble inspirée des réflexions de Boulgakov. Voici, d'après Corbin, les conditions pour affirmer qu'une image est une *icône* : « lorsque sa transparence permet au contemplateur de voir par elle au-delà d'elle, et parce que ce qui est au-delà d'elle ne peut être perçu qu'à travers elle. Tel est précisément le statut de l'Image qui s'appelle "forme théophanique". L'Image de l'Imâm, l'Image des Quatorze Immaculés, a pour le fidèle shî'ite cette vertu théophanique »⁸⁶. Boulgakov aurait pu ajouter voilà pourquoi la vision imaginative « regarde la chose, mais à travers elle et au-delà. Elle en voit la "sur-chose" ou la "chose première", c'est-à-dire l'image noétique ou l'idée. [...] À cet égard, l'icône est

⁸⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁵ Henry Corbin, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Paradoxe du monothéisme*, p. 177-216.

⁸⁶ Henry Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 359.

un hiéroglyphe du prototype idéal, non pas une répétition ou une copie d'une chose donnée, mais l'empreinte de la véritable image première qui, par la chose représentée, a un être réel dans le monde »⁸⁷. La mise en relation de ces deux citations donne beaucoup à penser et surtout par rapport au *mundus imaginalis* et cette perspective sophianique de l'image et de l'imagination vient soutenir le rôle de l'imaginal conçu comme fonction théophanique de l'âme. Ce qui explique que pour Corbin la présence en ce monde « 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" »⁸⁸. Exactement comme Böhme a écrit *De la vie au-delà des sens*.

Bibliographie

Antoine Arjakovsky, *La génération des penseurs religieux de l'émigration Russe : la revue La Voie (Put') 1925-1940*, Kiev, L'Esprit et la Lettre, 2002.

Nicolas Berdiaev, *5 méditations sur l'existence : solitude, société et communauté*, trad. par Irène Vildé-Lot, Paris, Aubier Montaigne, 1936.

— — —, « I. Études sur Jacob Böhme – l'*Ungrund* et la liberté », dans *Put'/Путь*, vol. 6, n° 20, février, 1930.

— — —, « II. Études sur Jacob Böhme – la doctrine de la sophia et de l'androgynie. Jacob Böhme et les courants sophiologiques russes », dans *Put'/Путь*, vol. 6, n° 21, avril, 1930.

— — —, *L'esprit de Dostoïevski*, trad. par Lucienne Julien Cain, Paris, Saint-Michel, 1929.

— — —, « A New Book About Boehme », dans *Put'/Путь*, vol. 5, n° 18, sept., 1929.

Serge Boulgakov, *Du Verbe incarné*, trad. par Constantin Andronikof, Lausanne, L'Âge d'homme, 1982.

— — —, *L'échelle de Jacob*, trad. par Constantin Andronikof, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987.

— — —, *L'icône et sa vénération : aperçu dogmatique*, trad. par Constantin Andronikof, Lausanne, L'Âge d'homme, 1996.

⁸⁷ Serge Boulgakov, *L'icône et sa vénération*, p. 46-47.

⁸⁸ Henry Corbin, « De Heidegger à Sohrevard – Entretien avec Philippe Nêmo », p. 31.

- — —, *L'orthodoxie : essai sur la doctrine de l'Église*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1980.
- — —, *La Sagesse de Dieu – Résumé de sophiologie*, trad. par Constantin Andronikof, Lausanne, L'Âge d'homme, 1983.
- Henry Corbin, « Allocution d'ouverture », dans *Colloque Berdiaev*, Paris, Institut d'études slaves, 1978.
- — —, « Compte-rendu – Bischoff, D, *Wilhelm Diltheys Geschichtliche Lebensphilosophie, Anhang : Eine Kant-Darstellung Diltheys* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 5, 1935-1936.
- — —, « Compte-rendu – Bollnow, O. F., *Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 6, 1936-1937.
- — —, « Compte-rendu – Dilthey, W, *Von deutscher Dichtung und Musik, aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 3, 1934.
- — —, « Compte-rendu – G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* », dans *Revue critique d'histoire et de littérature*, vol. 67, 1934.
- — —, « Compte-rendu – W. Dilthey, *Gesammelte Schriften, IX Bd, Pädagogik, Geschichte und Grundlinien des Systems* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 5, 1935-1936.
- — —, « Compte-rendu – W. Dilthey, *Gesammelte Schriften, XI Bd., Vom Anfang des geschichtlichen Bewusstseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen et XII Bd., Zur Preussischen Geschichte* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 6, 1936-1937.
- — —, « Conférences temporaires – Recherches sur l'herméneutique luthérienne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1938.
- — —, « De Heidegger à Sohrevardî – Entretien avec Philippe Némou », dans *Henry Corbin*, édité par Christian Jambet, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne », no. 39, 1981.
- — —, « De la nécessité de l'angéologie », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne/Le livre de poche, 1992.
- — —, « De la théologie apophasique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne/Le livre de poche, 1992.
- — —, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols, Paris, Gallimard, 1971-72.
- — —, *Face de Dieu, face de l'homme – herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008.

- — —, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986.
- — —, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981.
- — —, « La prophétologie ismaélienne », dans *Henry Corbin*, édité par Christian Jambet, Paris, L’Herne, 1981.
- — —, « La Sophia éternelle – À propos de la “Réponse à Job” », dans *Carl Gustav Jung*, édité par Michel Cazenave, Paris, L’Herne, 1984.
- — —, « Le Combat spirituel du shî’isme », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXX/1961, 1962.
- — —, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L’Herne/Le livre de poche, 1992.
- — —, « Le récit d’initiation et l’hermétisme en Iran (Recherche angéologique) », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XVII/1949, 1949.
- — —, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985.
- — —, « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, édité par Christian Jambet, Paris, L’Herne, coll. « Cahier de l’Herne », no. 39, 1981.
- — —, « Pour l’anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardî d’Alep († 1191) », dans *Recherches philosophiques*, Paris, Boivin & C^{ie}, 1932-1933. p. 371-423.
- — —, « Préface – Les Cités emblématiques », dans *Ispahan image du paradis*, édité par Henri Stierlin, Lausanne/Paris, La Bibliothèque des arts, 1976.
- — —, *Suhrawardî d’Alep*, Montpellier, Fata morgana, 2005.
- — —, « Témoignage à Kierkegaard », dans *Le Semeur*, 1^{er} décembre, 1932.
- — —, « Théologie au bord du lac », dans *Henry Corbin*, édité par Christian Jambet, Paris, L’Herne, coll. « Cahier de l’Herne », no. 39, 1981.
- Henry Corbin et Johann Georg Hamann, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, Paris, Berg international, 1985.
- Henry Corbin, Roger Jezequel, Rolland de Pury, et al., « À qui remontons-nous ? », dans *Hic et Nunc*, no. 1, novembre, 1932.
- Martin Heidegger, « Qu’est-ce que la métaphysique ? Leçon inaugurale donnée à l’Université de Fribourg-en-Brigau le 24 juillet 1929 » trad. par Henry Corbin, dans *Bifur*, 1931.

- Abraham Joshua Heschel, *Die Prophetie*, diss. Berlin, 1935, Prace Komisji orientalistycznej nr. 22, Polska Akademia Umiejętności, Kraków, 1936.
- Christian Jambet (dir.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne », no. 39, 1981.
- Fritz Lieb, « Konstantin Leontjew, der Prophet des Zornes ohne Hoffnung », dans *Sophia und Historie : Aufsätze zur östlichen und westlichen Geistes- und Theologiegeschichte* édité par Martin Rohkrämer, Zürich, EVZ, 1962, p. 114-144.
- Mollâ Sadrâ Shîrazî, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-mashâ'ir)*, trad. par Henry Corbin, Lagrasse, France, Verdier, 1988.
- Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, coll. « Seria theologica » no. 10, 1938.
- Werner Schüßler, « Paul Tillich et Karl Barth : leurs premiers échanges dans les années vingt », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 44, no. 2, 1988.

Table des matières

Préface	5
----------------------	---

Michel Cazenave

Introduction	9
---------------------------	---

Elen Dania Diotte Besnou

Pan I :

Du féminin en soi

Féminitude et erôs philosophant	41
--	----

Michel Cazenave

Phénoménologie de l'erôs féminin	67
---	----

Natalie Depraz & Frédéric Mauriac

Levinas, une philosophie du féminin, ou la sur-nature du sujet	97
---	----

Mylène Botbol-Baum

« Éternel féminin » ? Une phénoménologie de la chair	125
---	-----

Isabelle Raviolo

Pan II :

Des visages de femmes en philosophie

« Plutôt ta putain que Son impératrice » : Héloïse la vraie philosophe ?	155
---	-----

Jean Leclercq

L'erôs cynique d'Hipparchia de Maronée*	175
--	-----

José M. Zamora

<i>Pan III :</i>	
Des conceptions de la sagesse	
Le mythe d'Erôs et Psychè dans l'Âne d'Or d'Apulée : la femme entre Erôs et philosophie	203
<i>Baudouin Decharneux</i>	
Ἔρως δαίμων μέγας :	
Diotime de Mantinée sur la nature d'Erôs.	231
<i>Irini Fotini Viltanioti</i>	
Médée danse immobile.....	257
<i>Fleur Courtois-l'Heureux</i>	
La figure de la <i>sophia</i> chez Henry Corbin.....	289
<i>Daniel Proulx</i>	
<i>Pan IV :</i>	
Du féminin dans le sociopolitique	
Les valeurs de la féminité dans l'éthique du <i>care</i> et la critique des pouvoirs techno-politiques	321
<i>Valentina Tirloni</i>	
Rematriating Love.....	341
<i>Bernedette Muthien</i>	
La dialectique homme-femme dans la théologie de l'histoire de Gaston Fessard et ses implications pour une philosophie au féminin.....	361
<i>Jean-Michel Counet</i>	
Compendium des auteur(e)s.....	385
Authors' compendium.....	391
Dans la collection « Religions des Philosophes ».....	397

Dans la collection
« Religions des Philosophes »

DECHARNEUX Baudouin, *Introduction à la Philosophie de la religion*, 2013. ISBN : 978-2-8066-0243-5 34,00 € ID EME E1045930

GARCIA Fabrice, *Des hommes et des conceptions. Opuscule sur le propre de l'humain*, 2014. ISBN : 978-2-8066-2774-2 31,00 € ID EME E1046048

GARCIA Fabrice, *Culture, biologie et cognition. Le labyrinthe humain*, 2015. ISBN : 978-2-8066-3336-1 25,90 € ID EME E1046136

GARCIA Fabrice, *Une histoire de l'Homme sans fil d'Ariane*, 2015. ISBN : 978-2-8066-3337-8 19,90 € ID EME E1046137