

**LE DIEU UN : PROBLÈMES ET MÉTHODES
D'HISTOIRE DES MONOTHÉISMES**

CINQUANTE ANS DE RECHERCHES FRANÇAISES

(1970-2020)

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME
194



© BRÉPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

Illustration de couverture : *Intérieur de la mosquée Nasir-ol-Molk, dans la ville iranienne de Chiraz, construite de 1876 à 1888 sous les Kadjar.* © Ayyoubsabawiki, 2015.

Source : Wikimedia Commons : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nasir-al_molk_-1.jpg
Attribution - Partage dans les mêmes conditions 4.0 International (CC BY-SA 4.0) :
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.fr>

LE DIEU UN : PROBLÈMES ET MÉTHODES D'HISTOIRE DES MONOTHÉISMES

CINQUANTE ANS DE RECHERCHES FRANÇAISES

(1970-2020)

Actes du colloque organisé à l'occasion du cinquantenaire
de la fondation du Centre d'études des religions du Livre
(Aubervilliers, Campus Condorcet, 12-13 octobre 2020)

Sous la direction de

Sylvio Hermann DE FRANCESCHI
Daniel-Odon HUREL
Brigitte TAMBRUN

Préface de Michel TARDIEU

Professeur honoraire au Collège de France



BREPOLS

Collection

« Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses »

Cette collection, fondée en 1889 et riche d'environ deux cents volumes, reflète la diversité des enseignements et des recherches menés au sein de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études – PSL (Paris, Sorbonne). Dans l'esprit de la section qui met en œuvre une étude scientifique, laïque et pluraliste des faits religieux, on retrouve dans cette collection tant la diversité des religions et aires culturelles étudiées que la pluralité des disciplines pratiquées : philologie, archéologie, histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, droit. Avec le haut niveau de spécialisation et d'érudition qui caractérise les études menées à l'EPHE, la collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* aborde aussi bien les religions anciennes disparues que les religions contemporaines, s'intéresse aussi bien à l'originalité historique, philosophique et théologique des trois grands monothéismes – judaïsme, christianisme, islam – qu'à la diversité religieuse en Inde, au Tibet, en Chine, au Japon, en Afrique et en Amérique, dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes, dans la Grèce et la Rome antiques. Cette collection n'oublie pas non plus l'étude des marges religieuses et des formes de dissidences, l'analyse des modalités mêmes de sortie de la religion. Les ouvrages sont signés par les meilleurs spécialistes français et étrangers dans le domaine des sciences religieuses (enseignants-chercheurs à l'EPHE, anciens élèves de l'École, chercheurs invités).

Directeurs de la collection : Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Ivan GUERMEUR

Éditeurs : Morgan GUIRAUD, Cécile GUIVARCH, Anna WAIDE

Comité de rédaction : Andrea ACRI, Constance ARMINJON, Jean-Robert ARMOGATHE, Samra AZARNOUCHE, Marie-Odile BOULNOIS, Marianne BUJARD, Vincent GOOSSAERT, Andrea-Luz GUTIERREZ-CHOQUEVILCA, Patrick HENRIET, Christian JAMBET, Vassa KONTOUMA, Séverine MATHIEU, Gabriella PIRONTI, François de POLIGNAC, Ioanna RAPT, Jean-Noël ROBERT, Arnaud SÉRANDOUR, Judith TÖRSZÖK, Valentine ZUBER

Les ouvrages publiés dans cette collection ont été soumis à une évaluation par les pairs à simple insu, par un membre spécialiste du comité éditorial et un spécialiste externe.

Method of peer review: single-blind undertaken by a specialist member of the Board and an external specialist.

© BREPOLS PUBLISHERS
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

© 2022, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2022/0095/221

ISBN 978-2-503-60112-0

e-ISBN 978-2-503-60113-7

ISSN 1784-2727

E-ISSN 2565-9324

DOI 10.1484/M.BEHE-EB.5.130491

Printed in the EU on acid-free paper.

HENRY CORBIN, ENTRE PHILOSOPHIE ET SCIENCE DES RELIGIONS

Pierre LORY

EPHE, PSL, LEM (UMR 8584)

HENRY CORBIN fut élu à l'École pratique des hautes études en 1954 à la chaire, curieusement intitulée alors, d'« Islamisme et religions de l'Arabie », et y a enseigné jusqu'en 1978, année de son décès. Il a joué un rôle notoire dans la diffusion de la renommée scientifique de l'EPHE dans le domaine des sciences religieuses. Il ne se contenta pas d'effectuer un travail imposant d'islamologue et d'iranologue, d'éditeur, de traducteur et commentateur de textes musulmans médiévaux, faisant connaître tout un pan de la pensée islamique encore bien mal exploré à son époque ; mais il fit également œuvre de philosophe, de penseur, et c'est aussi à ce titre que son œuvre fit date. Ses idées et sa réputation ont eu une répercussion mondiale¹. Henry Corbin fut à l'origine de plusieurs initiatives et institutions dans le domaine des sciences religieuses, et fut notamment l'un des fondateurs du Centre d'études des religions du Livre, un des éléments constitutifs du Laboratoire d'études sur les monothéismes, dont le présent volume entend marquer les réalisations.

1. Pour une liste complète des œuvres publiées de H. Corbin, des traductions de ses textes principaux dans diverses langues – anglais, russe, italien, espagnol, arabe, persan (mais aussi en japonais, coréen, allemand, turc, polonais, bosniaque) –, ainsi que des articles, ouvrages et des colloques internationaux consacrés à sa pensée, des journées d'études annuelles Henry Corbin tenues à l'EPHE depuis 2003, on peut consulter le site « amiscorbin.com ».

Corbin s'est lui-même peu livré sur son parcours et sur ses positions personnelles². Plusieurs ouvrages ont cependant été consacrés à la fécondité de sa pensée. Je mentionnerai en premier les publications décisives de Christian Jambet, dans un champ proprement philosophique³. Bien d'autres parutions pourraient également être citées⁴. Mention particulière doit être faite de la thèse de Daniel Proulx, *De la hiérophistoire. Portrait de Henry Corbin*⁵, fondée sur un travail méthodique dans les Archives Henry et Stella Corbin, et qui propose nombre de pistes de réflexion fort utiles sur la trajectoire de ce penseur. Les pages qui suivent lui doivent beaucoup de par la précision des documents qu'il cite et les réflexions qu'il propose.

Je vais brièvement rappeler quelques éléments de la biographie de Henry Corbin⁶, puis je mentionnerai les points qui ont le plus marqué les débats en philosophie et en sciences des religions.

-
2. Voir principalement deux textes courts, « De Heidegger à Sohrevardî » recueilli par P. Nêmo, et « Postscriptum biographique à un Entretien philosophique », dans C. Jambet (dir.), *Henry Corbin*, Paris 1981 (Cahier de l'Herne 39); ré-édition partielle sous le titre H. Corbin, *L'Imâm caché*, Paris 2003, p. 173-211 et p. 213-261.
 3. Il s'agit tout d'abord de *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Paris 1983; mais aussi des avant-propos et introductions comme ceux du *Cahier de l'Herne* consacré à Corbin signalé à la note précédente; à Sohrevardî, *Le livre de la sagesse orientale*, trad. H. Corbin, Lagrasse 1986, p. 7-74; à H. Corbin, *Itinéraire d'un enseignement*, Téhéran-Paris 1993, p. 13-20; à H. Corbin, *Sohrevardî d'Alep*, Montpellier 2001, p. 9-15. À quoi l'on pourrait ajouter *Qu'est-ce que la philosophie islamique?*, Paris 2011, qui contient plusieurs commentaires sur la pensée de Corbin importants pour le propos de ce chapitre (p. 66-69, p. 72, p. 112-114).
 4. Tout particulièrement D. Shayegan, *Henry Corbin : la topographie spirituelle de l'islam iranien*, Paris 1990, rééd. Henry Corbin. *Penseur de l'islam spirituel*, Paris 2010; T. Cheetham, *The World Turned Inside Out. Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Woodstock 2003, trad. fr. par H. Senglard-Foreman, *L'envers du Monde. Henry Corbin et la mystique islamique*, Paris 2014; G. Giuliano, *Il pellegrinaggio in Oriente di Henry Corbin*, Trento 2003. Mais ceci dit, bien d'autres ouvrages monographiques ou volumes collectifs ont été publiés : consulter le site amiscorbin.com > Livres > Livres sur Henry Corbin.
 5. Thèse soutenue le 26 octobre 2017 à l'Université catholique de Louvain, en cours de publication à la « Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses ». Ce travail très fouillé mentionne et commente d'autres publications encore, ainsi que des travaux de masters et de thèses portant sur l'œuvre de H. Corbin (p. 52-58).
 6. Pour un exposé détaillé et référencé de cette biographie, voir D. Proulx, « De la

Courbe de vie de Henry Corbin

Henry Corbin est né en 1903. Orphelin de mère, abandonné par son père, il est recueilli par une tante paternelle, et éduqué dans un pensionnat privé. Après un passage au séminaire d'Issy-les-Moulineaux en 1920, qu'il quitte au bout d'une année, il s'engage dans des études en philosophie à la Sorbonne de 1922 à 1925, tout en assurant sa subsistance par des cours particuliers, ou des postes de surveillant dans des écoles. Le jeune Corbin est enthousiasmé par les cours d'Étienne Gilson sur l'Avicenne latin, qui lui suggéreront d'entreprendre l'apprentissage de l'arabe⁷. Notons aussi sa présence aux cours d'Émile Bréhier – sur Plotin et les Upanishads –, qui le poussent à s'initier au sanscrit. En 1929 toutefois, il abandonne toute velléité de se spécialiser dans la pensée de l'Extrême-Orient. Puis il s'inscrit à l'EPHE, où est diplômé en 1928 à la suite d'un mémoire sur « Augustinisme et stoïcisme dans la pensée de Luis de León ». Il importe de noter l'intérêt qu'il porte aux séminaires d'Alexandre Koyré⁸; et à ceux de Henri-Charles Puech. Simultanément, il s'est inscrit à l'École des langues orientales en 1926, où il obtient un diplôme d'arabe, de persan et de turc en 1929⁹. Il y suit les cours d'arabe de Louis Massignon, avec qui il se lie d'amitié. C'est Massignon qui lui donne l'idée d'étudier la pensée de Sohrawardî d'Alep (m. 1191). Henry Corbin nous livre de son professeur un témoignage émouvant. Dans ses souvenirs d'études, évoquant la sécheresse des cours des linguistes, il parle :

[d'un] refuge, où était d'ores et déjà dispensé la plus fine substance de la spiritualité islamique. Ce refuge s'appelait Louis Massignon [...]. On n'échappait pas à son influence. Son âme de feu, sa pénétration intrépide dans les arcanes de la vie mystique en Islam, où nul n'avait encore pénétré de cette façon, la noblesse de ses indignations

hiérophistoire. Portrait de Henry Corbin », thèse de doctorat, soutenue à l'université catholique de Louvain 2017, p. 99-442.

7. Il rencontra Paul Vignaux, co-fondateur du CERL, aux cours de Gilson à l'EPHE, durant cette période.
8. Ainsi, D. Proulx note « l'importance d'Alexandre Koyré sur le destin philosophique de Corbin. La question du corps spirituel, de l'imagination et de la théologie négative, c'est ce qui occupa une grande partie de ses recherches, mais dans la philosophie islamique, plutôt que dans la philosophie allemande » (*De la hiérophistoire*, p. 134).
9. C'est au cours des Langues orientales, rue de Lille, que Corbin rencontra et se lia durant ces années à Georges Vajda, autre co-fondateur du CERL.

devant les lâchetés de ce monde, tout cela marquait inévitablement de son empreinte l'esprit des jeunes auditeurs [...]. C'est ainsi que certain jour, ce fut, je crois, en l'année 1927-1928, je lui parlais des raisons qui m'avaient entraîné comme philosophe à l'étude de l'arabe, des questions que je me posais sur les rapports entre philosophie et mystique [...]. Massignon eut une inspiration du Ciel. Il avait rapporté d'un voyage en Iran une édition lithographiée de l'œuvre principale de Sohrevardî, *Hikmat al-Ishrâq* : « La Théosophie orientale » [...]. « Tenez, me dit-il, je crois qu'il y a dans ce livre quelque chose pour vous. » Ce quelque chose, ce fut la compagnie de ce jeune shaykh al-Ishrâq qui ne m'a pas quitté au cours de ma vie¹⁰.

En 1928, Henry Corbin est engagé comme bibliothécaire à la Bibliothèque nationale de France. Il le fut en tant qu'arabisant, mais on notera qu'il maîtrisait une douzaine de langues. Il gardera cette fonction de bibliothécaire jusqu'à sa nomination à l'EPHE en 1954. Ceci dit, en dépit de cette occupation professionnelle, il continuera à suivre des cours à l'EPHE et au Collège de France durant toutes ses années de résidence à Paris ; notamment ceux de Jean Baruzi et de Louis Massignon. Un autre témoignage pourra nous évoquer l'empreinte de ce dernier sur la formation de Corbin :

L'ensemble [de l'œuvre de Massignon] est si considérable, la personnalité de l'auteur est si complexe, qu'il faudrait toute une monographie pour dire ce que l'on aurait à en dire, en nuancant exactement la portée de chaque jugement que l'on serait amené à exprimer. Quiconque a connu d'un peu près Louis Massignon, à un moment ou l'autre, sait à quel point les mots peuvent être inadéquats, quand il s'agit de suggérer la complexité, les tourments, les véhémences d'une âme que sa passion d'absolu et de transcendance rendait d'autant plus impatient devant les contradictions que notre monde oppose à certains impératifs personnels qui ne souffrent pas de compromis. [...] Cette passion dévorante tendant son être intime jusqu'à la rupture. C'est elle qui éclate dans certaines de ses traductions françaises de textes mystiques arabes ou persans. Car il y a beaucoup à apprendre en étudiant de près la manière dont Massignon traduisait, en se rendant attentif à tout ce qu'en trahissent le coup d'archet, la force de percussion [...]¹¹.

10. « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans H. Corbin, *L'Imâm caché*, p. 217-220.

11. Dans J.-F. Six (dir.), *Louis Massignon*, Paris 1970 (Cahier de l'Herne 13), p. 55-62.

Dans les années 1930, Corbin accomplit plusieurs séjours prolongés en Allemagne. Le premier, en 1930, à Marburg, fut marqué par sa rencontre avec Rudolf Otto ; mais également avec d'autres grands penseurs comme Karl Löwith, et bien d'autres. Il s'initie à la pensée allemande contemporaine, y rencontrant une philosophie en dialogue avec la théologie et les faits religieux. Ce fut un bouleversement. Il déclara : « J'eus l'impression que toute mon éducation philosophique était à reprendre. C'était à la fois enthousiasmant et écrasant¹². » Il rencontre Heidegger ; dont il ne faut pas exagérer l'importance pour la pensée de Henry Corbin, selon Daniel Proulx, qui conclut que bien que Corbin ait été le premier traducteur de Heidegger¹³, il n'en fut jamais le disciple¹⁴. Le rapport intellectuel, mais aussi humain aura été beaucoup plus fort avec Karl Jaspers et Abraham Heschel.

De ce qui précède, on relève un point révélateur. Contrairement à ce qui a pu être dit ou écrit, Corbin n'a pas étudié la philosophie allemande, puis en un second temps la pensée islamique. Les deux ont été acquises de front. Une illustration en sont les annotations en arabe ou en persan dans les marges de son exemplaire personnel de *Sein und Zeit*, le même dont il se servit pour effectuer sa traduction.

-
12. « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », p. 226. Pour de plus amples détails sur cette période décisive, voir D. Proulx, *De la hiérophistoire*, p. 119-197 ; à propos de la rencontre avec Rudolf Otto et Karl Löwith, voir p. 171 *sq.* notamment.
 13. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, trad. H. Corbin, Paris 1938.
 14. Voir la synthèse de D. Proulx, *De la hiérophistoire*, « L'épisode heideggérien » p. 192 : « Voilà ce qui permet d'affirmer que ce que Corbin cherchait dans la philosophie allemande, mais aussi dans la métaphysique de Sohrawardī, était une herméneutique lui permettant de redonner une verticalité à la personne humaine qui ne serait ni allégorique ni épistémologique, mais existentielle, une dimension intégrative de la personne humaine. Sur ce chemin, pour ne pas dire dans cette quête philosophique du jeune Corbin, on comprend mieux pourquoi il ne s'intéressait pas à la philosophie de Heidegger en elle-même et pourquoi il travaille autant les textes du protestantisme. L'importance relative des autres penseurs traduits par Corbin prend alors aussi tout son sens, car de Jaspers il tire une compréhension profonde des antinomies métaphysiques, de Hamann découle une philosophie de la Parole qui s'intégrera à son herméneutique des Livres révélés et de Heschel il hérite d'une approche psycho-phénoménologique de la prophétie. » À compléter par l'article de S. Camilleri et D. Proulx, « Martin Heidegger et Henry Corbin : lettres et documents (1930-1941) », *Bulletin heideggérien* 4 (2014), p. 4-63.

Vers 1927, Corbin s'est converti au protestantisme, et y participa à la vie intellectuelle et théologique. Il collabora à une revue fondée par Denis de Rougemont et Roland de Pury, *Hic et Nunc*. Celle-ci ne fit paraître que 11 numéros de 1931 à 1936, mais son impact fut moins négligeable que sa diffusion laisserait supposer. Les articles de Henry Corbin portent déjà la marque d'une pensée portée à maturité. En théologie, il fut marqué par Karl Barth, mais plus encore par Martin Luther ; et plus encore par Johann Georg Hamann. D'ailleurs, lorsqu'il sera amené à suppléer aux séminaires d'Alexandre Koyré à l'EPHE en 1937 et 1938, il choisira précisément de donner des cours sur l'herméneutique de Luther et de Hamann. Il n'est pas inutile de signaler également le vif intérêt qu'il porta à la pensée orthodoxe russe, et en particulier à Berdiaev et Boulgakov¹⁵.

On se doit ici de rappeler le mariage de Henry Corbin avec Stella Leenhardt, fille du pasteur Maurice Leenhardt dont les travaux ethnologiques sur les Kanaks de Nouvelle-Calédonie sont restés fameux, et qui fut nommé directeur d'études à l'EPHE (1942-1954). Stella Corbin accompagna son mari durant tout son parcours de savant, l'assistant de manière décisive, et s'occupa avec efficacité de publier après son décès en 1978 une grande quantité de ses articles et textes restés inédits.

En octobre 1939, Corbin part à Istanbul dans le cadre d'une mission pour la Bibliothèque nationale. Mais les événements du deuxième conflit mondial l'obligèrent à y rester jusqu'en 1945. Il y travailla au service de l'Institut français d'archéologie ; mais son séjour lui permit aussi de mener à bien des importants travaux d'édition et de traduction, notamment sur l'œuvre de Sohrevardî. En 1944, suite à une proposition de mission au service du ministère des Affaires étrangères, il entreprit un voyage prolongé en Iran (1944-1946). Son séjour à Téhéran s'avéra décisif : sa rencontre avec des intellectuels iraniens fut marquée par un enthousiasme réciproque. Corbin œuvra à la fondation du Département d'Iranologie de l'Institut français dont il devint directeur¹⁶. Depuis lors, il se rendait à Téhéran chaque année ; seule la maladie qui l'emporta l'en empêcha, en 1978.

15. D. Proulx, *De la hiérophistoire*, p. 26, et surtout p. 237-244 [p. 512]. Henry Corbin traduit des textes de Boulgakov ; mais ces traductions sont restées inédites.
16. Sur cette création, voir D. Proulx, *De la hiérophistoire*, p. 247-258.

En 1954, Henry Corbin fut nommé à l'EPHE à la succession de Louis Massignon. Il y enseignera jusqu'à l'année de sa mort, en 1978¹⁷. Il partageait son activité entre ses tâches à Téhéran, qu'il accomplissait entre septembre et novembre, et ses cours à l'EPHE pendant le reste de l'année. Il est fondamental également de mentionner sa présence à Ascona – de 1949 jusqu'à 1977, année précédant son décès –, où il deviendra l'un des principaux animateurs du Cercle Eranos après la disparition de Carl Gustav Jung. Il y trouvera chaque année des universitaires avec qui il pourra dialoguer en harmonie sur des thèmes de philosophie mystique et d'ésotérisme¹⁸. Enfin, c'est à partir de 1970 qu'il élaborera avec ses collègues Georges Vajda et Paul Vignaux les statuts du Centre d'études des religions du Livre.

La pensée de Henry Corbin

Un aperçu sur les publications de Henry Corbin en montre la variété, dans le temps et dans le champ des disciplines concernées. Corbin, on le sait, a beaucoup travaillé sur la pensée iranienne. Mais le substantif comme l'adjectif manquent ici de précision. Car la pensée de ces auteurs médiévaux est certes d'ordre philosophique en ce sens qu'elle se construit selon des schémas aristotéliens et néoplatoniciens ; mais elle est finalisée par l'acquisition d'une vérité, d'une sagesse qui elle est d'ordre spirituel, mystique. À ce second stade, les références sont souvent explicitement coraniques¹⁹. Par ailleurs, l'adjectif « iranien » manque également de précision. Une bonne partie des auteurs étudiés par lui appartiennent effectivement au périmètre culturel persanophone, mais celui-ci n'était pas jugé à l'époque selon une mesure « nationale » comme il l'est actuellement. Il s'agissait d'une pensée qui se voulait simplement « islamique ». Comme on le sait également, Corbin a beaucoup fait connaître la pensée chiite ;

17. Il dut prendre sa retraite en 1974, mais poursuivit ses enseignements sans discontinuer.

18. À ce sujet, consulter H. T. Hakl, *Der verborgene Geist von Eranos- Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Bretten 2001, p. 258-270 ; D. Proulx, *De la hiérophistoire*, p. 261-262, p. 299-319. Corbin retrouvera Massignon à Ascona en 1950 et 1955.

19. Pour une analyse détaillée de ce complexe paysage intellectuel et spirituel, voir C. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*

mais le chiisme n'est pas une doctrine liée spécifiquement à l'Iran. Et le chiisme n'était pas non plus le seul point d'intérêt de Henry Corbin. Sohrevardî était sunnite, et l'andalou Ibn 'Arabî également.

Nous le rappelions plus haut, au-delà de son travail d'édition, de traduction et d'analyse de la pensée musulmane médiévale, Henry Corbin a élaboré une pensée, une philosophie. Celle-ci est très personnelle. D'ailleurs il ne cite guère les autres philosophes, et notamment ses contemporains dont les écrits étaient en vogue à l'époque où il rédigeait sa propre œuvre. Je prendrai comme point focal de cet exposé un livre paru en deux étapes (1964/1974)²⁰, intitulé *Histoire de la philosophie islamique*. C'est son livre le plus diffusé, le plus traduit et le plus lu probablement. Il a soulevé un débat, car il y attribue une part considérable au chiisme et à son imamologie, et accorde de longs chapitres à la mystique, au soufisme. La théologie spéculative y est réduite à portion congrue, et la pensée juridique en est quant à elle absente. Du coup, on accusa cet ouvrage de ne traiter ni de l'histoire, ni de philosophie, et ni d'islam non plus²¹. Christian Jambet a éclairci les positions de Corbin sur cette expression apparemment paradoxale de l'histoire dans plusieurs textes, et notamment dans un exposé magistral datant de 2005²². Le débat, bien évidemment, se poursuit. Je vais ici tenter de reprendre de façon sommaire les trois termes-clés dans la pensée de Corbin inclus dans le titre : histoire, philosophie et islam, en espérant éclairer les points fondamentaux de son intention.



Histoire

Lorsqu'il est question d'« histoire » ici, il convient de ne pas se méprendre sur les termes et les enjeux. Corbin ne s'oppose nullement à l'idée que l'histoire sociale ait sa légitimité, sa nécessité dans le champ qui lui est propre, celui de l'évolution des groupes et des rapports de

© BREPOLS PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

20. Une première partie « Des origines jusqu'à la mort d'Averroès » parut chez Gallimard en 1964. La deuxième partie « Depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours », parue en 1974 dans *Histoire de la philosophie* III (Encyclopédie de la Pléiade) en 1974, fut réunie à la première et publiée chez Gallimard en 1986.
21. La critique la plus acerbe contre cette vision de l'islam et des religions en général chez Corbin fut formulée par S. M. Wasserstrom, *Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton 1999.
22. « Henry Corbin et l'histoire », dans M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet, P. Lory (dir.), *Philosophies et sagesse des religions du livre*. Actes du colloque « Henry Corbin », Sorbonne, les 8-9 novembre 2003, Turnhout 2005, p. 11-20.

pouvoir. Il ne récusait nullement les nécessités de l'enquête historique à la fin d'énoncer un discours construit sur des événements passés. Ses propres ouvrages sont du reste fondés sur un repérage précis des données chronologiques, et une connaissance sûre des événements de chaque époque. En ce sens, Corbin a toujours fait œuvre scientifique dans le sens ordinairement donné à cet adjectif. Ce qu'il récusait par contre était la tentation qu'il appelait l'« historicisme » : c'est-à-dire, faire dépendre les infléchissements de la pensée philosophique de conditions matérielles, sociales qui sont extérieures, étrangères aux finalités de l'esprit. Il dénonçait cette naïveté du chercheur « historiciste » consistant à ne pas s'interroger sur ses propres conceptions *a priori* sur la nature de l'histoire ; puis à aborder les acteurs de l'histoire comme des objets, sans s'interroger non plus sur leur mode d'être et d'être conscients, leur façon de penser et de décider de leur propre destin et de leurs propres valeurs²³. Pour lui, c'était en quelque sorte l'inverse qui avait lieu. Les événements de l'histoire en eux-mêmes ne sont nullement porteurs de sens : ce sont les personnes humaines qui, seules, confèrent du sens aux circonstances qu'ils traversent. « Tout dépend donc de l'acte initial de la conscience qui projette la perspective, avec les lois qui demeureront celles de cette perspective », écrit-il ici²⁴. Il continua à approfondir l'idée que l'herméneutique

23. C. Jambet, « Henry Corbin et l'histoire », p. 12.

24. *Histoire de la philosophie islamique*, p. 22. Dans l'important texte « De Heidegger à Sohrawardî. Entretien avec Philippe Nêmo », Corbin précise plus avant : « Il vous est donc facile de comprendre, mon cher Philippe Nêmo, pourquoi je ne pouvais ni ne voulais être un "historien" au sens courant et ordinaire de ce mot, un savant qui établit le bilan du passé, mais qui ne se sent nullement responsable de celui-ci ; pas même responsable du sens qu'il lui donne, alors que c'est bien lui qui donne à ce passé ce sens ou un autre et fait fonctionner la "causalité historique" conformément au sens dont il a décidé. C'est que pour l'historien les faits se sont passés, les événements sont devenus du passé, alors que lui, l'historien, n'était pas là. Car il convient que l'historien ne soit pas là, où et quand cela se passa. Il faut même qu'il ne soit pas là, qu'il ne fasse jamais "acte de présence" à ce passé afin de pouvoir en parler en toute "objectivité historique". Même s'il prodigue des termes comme "passé vivant", "présence du passé", cette présence n'est qu'une inoffensive métaphore de son alibi personnel. En revanche, le phénoménologue herméneute doit toujours être-là (*da-sein*), parce qu'il n'y a jamais rien pour lui de passé ou de dépassé. C'est en faisant lui-même acte de présence, qu'il fait se manifester ce qui est occulté sous le phénomène apparent » (H. Corbin, *L'Imâm caché*, p. 184-185). Voir également sur le même thème, dans le même volume, « Le temps d'Eranos » p. 281-283.

représente l'acte même de philosopher. Elle permet de découvrir les sens cachés, le dévoilement de ce qui se passe en nous, de ce qui nous fait penser, réagir. C'est le sujet humain qui doit être impliqué, et le sujet c'est la Présence. Il s'agit de « faire acte de présence par laquelle et pour laquelle se dévoile le sens au présent », pour reprendre ses propres termes.

Prenons l'exemple du chiisme et des doctrines multiples qui se développèrent en son sein. On peut identifier son origine dans une querelle de succession ayant éclaté au moment du décès du prophète Muhammad en 632, dans des luttes pour l'accès au pouvoir, voire même dans des questions de partage du butin des premières conquêtes arabes, dont certains protagonistes se seraient sentis lésés, et auraient rejoint les rangs d'un parti d'opposition, le parti de 'Alî et de ses successeurs. Ici, le chiisme serait vu principalement comme un courant d'ordre politique et social, éventuellement ethnique. Mais ce qui intéresse Corbin dans ses analyses des doctrines duodécimaines, ismaéliennes et autres, c'est la façon dont le fidèle chiite comprend sa propre destinée en adhérant à la figure de 'Alî et des Imams ; c'est le sens qu'il donne à son adhésion aux Imâms persécutés, c'est le choix intérieur qui en résulte, c'est toute la conception de l'homme qui s'y trouve impliquée. Et ce choix, cette attitude intérieure participe pleinement à l'événement, et lui confère son sens. Comme l'écrit Christian Jambet :

[Corbin] n'ignore pas, bien sûr, ce que le savoir historique offre de connaissance certaine, mais offre en retour aux historiens un rempart contre l'historicisme. C'est qu'il aborde le monde spirituel du Shî'isme comme une intention originale de signification. Il tente de voir ce que le croyant dit voir, *comme il le voit*, il élucide la subjectivité qui rend possible cette vision, qui la remplit de signification²⁵.

Une précision, mais elle est d'importance : il est clair que Henry Corbin aborde uniquement les destins individuels, non les courants, les groupes.

Ceci dit, Henry Corbin ne se borne pas à énoncer une critique de l'historicisme. Il veut aller plus loin. En effet, le point central chez lui est l'affirmation que le mode de comprendre est totalement solidaire

25. H. Corbin, *L'Imâm caché*, p. 14.

d'un mode d'être. Il s'agit d'être présent à l'auteur ancien étudié, et donc de ne pas l'enfermer dans des catégories historiques qui nous voileraient la présence de cet auteur²⁶.

À qui lui objectait qu'il fallait être de son temps, juger avec les pensées de son temps, il objectait que la question était en fait d'« être de son temps (propre) » opposé à « être de son temps (commun, du groupe)²⁷ ». Ainsi écrivit-il :

Un lecteur, peut-être un Occidental, peut-être un Iranien, viendra-t-il me dire, s'il a lu ces lignes : « Fort bien, mais ce qui nous intéresse, c'est l'Iran d'aujourd'hui, non pas l'Iran du passé ». Mais qui vous parle ici du passé ? C'est vous qui avez rendez-vous, et vous êtes bel

26. D. Proulx, *De la hiérophistoire*, p. 166, cite le passage d'un article paru dans *Hic et Nunc*, explicitant le propos de Corbin : « Distinguons tout d'abord entre l'Histoire qui désigne ce qui est arrivé déjà, c'est-à-dire le passé, ce qui donc n'est plus réel, mais forme le matériel de la recherche historique ; et l'"histoire" qui désigne ce qui est en train d'arriver, ce qui est là maintenant, donc la réalité. C'est en ce dernier sens seulement que nous pouvons dire que *nous sommes* dans l'Histoire, car s'il y a de l'Histoire passée, ce n'est pas en tant qu'il y a un "présent", mais c'est au contraire dans la mesure même où ce "présent" s'abolit. L'Histoire, parce qu'elle a un passé, s'interprète en temporalité et en causalité, et moi-même, dans la mesure où j'ai un passé, je cesse d'être présent et deviens étranger à la réalité. C'est pourquoi supposer que je me trouve dans cette histoire dont le présent ne cesse de se convertir en passé, et que sous une perspective ou sous une autre, je puisse, sans plus, m'emparer d'une image qui la réfléchisse objectivement, c'est autant dire un contresens. C'est parce que j'ai une Histoire que je ne suis pas en elle, et c'est parce que je ne m'y trouve ni ne puis m'y trouver, que j'ai une Histoire. Mais cela équivaut à dire qu'à chaque "maintenant" je suis à la fin de l'Histoire, puisque le Passé, qui apparaît comme ce qui n'est plus, c'était cela ma vie et ma réalité, devenue réalité désormais cachée. Le présent n'est pas le produit du passé ; le passé n'est pas la cause de mon existence, mais la vie que j'ai perdue, le reflet de la Mort qui triomphe du *Nunc*. Réalité passée, passé réel apparaissent ici comme contradictions *in adjecto*. »

27. C'est cette tendance qu'il dénonçait dans l'évolution des Églises contemporaines, y voyant une véritable trahison des enseignements du Christ lui-même : « Il est poignant de constater la hantise qui agite aujourd'hui de si larges fractions du christianisme : la peur de passer pour ne pas être "dans ce monde", et partant de ne pas être pris au sérieux. Alors on s'essouffle à "être de son temps", à proclamer la "primauté du social", à se mettre d'accord avec les "exigences scientifiques", etc., et cette course dérisoire fait oublier l'essentiel » (Henry Corbin, *En islam iranien*, Paris 1971, t. I, p. 23).

et bien un homme d'aujourd'hui. Si vous me parlez du passé au passé, c'est que vous avez manqué le rendez-vous. Ne vous en prenez qu'à vous-même²⁸.

Un auteur jungien qui l'étudia commenta cette position ainsi : « Il vivait dans un monde dans lequel, avait-il l'habitude de dire avec ironie, la plupart de ses contemporains étaient morts depuis mille ans²⁹. »

Henry Corbin entreprend de construire l'idée que le récit d'ordre sacré, le mythe réfère à un ordre propre de réalité, qu'il désignera par le terme « hiérophistoire ». Ainsi, pour prendre un exemple, le Mi'raj de Muhammad, son ascension céleste depuis Jérusalem jusqu'au septième Ciel, puis son face-à-face avec Dieu, ne peuvent bien sûr pas être homologués comme un événement « historique ». Il traduit néanmoins une forme de réalité qui doit être prise en compte par l'historien des idées. Pour atteindre à cette dimension verticale de l'histoire, Corbin préconise un véritable « arrachement » à la conscience ordinaire. Ce qui suppose un autre mode de connaissance que la raison discursive. La vision de l'histoire de Henry Corbin est bien évidemment solidaire de toute une philosophie inspirée du platonisme. Ceci dit, n'oublions jamais que Henry Corbin ne propose pas en son propre nom une pensée philosophique ; il s'appuie sur les penseurs qu'il traduit et commente, sa démarche est avant tout herméneutique. Nous en venons à notre deuxième point.



Philosophie

Nous revenons à la question : qu'est-ce que la « philosophie islamique » ? – pour reprendre le titre de l'ouvrage de Christian Jambet. Elle rejoint de quelque manière le débat autour de la « philosophie chrétienne », opposant Bréhier à Gilson et à Maritain. Bréhier affirmait que la notion de « philosophie chrétienne » était antinomique : « [...] ou elle est chrétienne et n'est pas une philosophie, ou elle est une philosophie et elle n'est pas chrétienne³⁰. » Évidemment, Corbin endosse un point de vue opposé ; mais son argumentaire est ajusté

28. H. Corbin, « “Ô mon Iran, où es-tu ?” », inedito di Henry Corbin, a cura di Daniela Boccassini », dans *Transmutatio. La via ermetica alla felicità/ The Hermetic Way to Happiness*, Alexandrie 2012, p. 353.

29. R. Bosnak, *Tracks in the Wilderness of Dreaming*, p. 48 ; cité par T. Cheetham, *L'envers du monde. Henry Corbin et la mystique islamique*, Paris 2014, p. 210.

30. D. Proulx, *De la hiérophistoire*, p. 469, qui retrace le parallèle entre les deux

à celui des cadres de pensée de la *falsafa* et du chiisme spéculatif. Il prend en effet en compte un fait majeur : la spéculation de portée philosophique en islam n'est jamais séparée complètement de la révélation muhammadienne et de l'herméneutique autour du Coran. Il est indispensable de souligner ici l'intrication entre les deux.

Sa pensée s'articule autour de quelques notions-clés, comme celle de « philosophie prophétique ». Dans *Histoire de la philosophie islamique*, Henry Corbin commence par pointer :

Là où la recherche philosophique fut « chez elle » en Islam, ce fut là où l'on réfléchit sur le fait fondamental de la prophétie et de la Révélation prophétique, avec les problèmes et la situation *herméneutiques* que ce fait fondamental implique. La philosophie prend alors la forme d'une « philosophie prophétique³¹ ».

Comment comprendre ce qui peut paraître un oxymore ? Corbin précise : « La tâche première et dernière est de comprendre le *sens vrai* de ce Livre. Mais le mode de comprendre est conditionné par le mode d'être de celui qui comprend ; et réciproquement, tout le comportement intérieur du croyant dérive de son mode de compréhension. La situation vécue est essentiellement une situation herméneutique, c'est-à-dire la situation où pour le croyant éclot le *sens vrai*, lequel du même coup rend son existence vraie³². » C'est ici le point-clé. Il n'est pas sans conséquence, on s'en doute, sur la façon que Corbin aura eue de comprendre l'expression « religion du Livre » incluse dans le sigle du Centre d'études des religions du Livre³³.

Fondamentalement, le projet de Corbin était d'explicitier « une philosophie qui cherche à rétablir l'accès philosophique à la “sagesse divine” expression de la *theo-logia*, de la “parole de Dieu”³⁴. » Corbin

problématiques, p. 479-480 *sq.* ; C. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, p. 69.

31. *Histoire de la philosophie islamique*, p. 14.

32. *Ibid.*, p. 21-22.

33. À propos de l'expression de Corbin « phénomène du Livre saint », Christian Jambet commente : « Henry Corbin entendait par là non le livre matériel, le Coran institué par la Vulgate dite de 'Uthmân, mais le Livre tel qu'il apparaît dans les actes de conscience qui l'instituent en autorité et en vérité. Il en va bien ainsi du Coran des philosophes, qui dépend étroitement de l'exégèse que ces philosophes exercent de ces versets et de ses commandements. » (*Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, p. 72).

34. D. Proulx, *De la hiérophistoire*, p. 32.

va explorer en phénoménologue des philosophies, des sages où le vécu mystique est intégré comme un vrai mode de compréhension. Corbin tenta d'aborder Avicenne ou Ibn 'Arabî en tenant à rester fidèle à leurs propres démarches. Ces dernières impliquaient non seulement une construction théorique, un cadre de réflexion, mais aussi une vision du destin individuel sous-tendue, en définitive, par une eschatologie. Dans cet effort de penser le lien entre réalités terrestres et mondes célestes, Henry Corbin affirme : « [...] tout antagonisme entre théologie et philosophie est *a priori* surmonté en une *hikmat ilâhiyya*, une "sagesse divine"³⁵. »

Comme les philosophes néoplatoniciens de l'Antiquité tardive, Corbin considérait que « une recherche philosophique qui n'aboutit pas à une réalisation spirituelle personnelle, est une vaine perte de temps, et que la recherche d'une expérience mystique, sans une sérieuse formation philosophique préalable, a toutes les chances de se perdre en aberrations, illusions et égarement³⁶. » Pour Corbin, la scission entre foi et raison est une catastrophe irrémédiable qu'a connu le monde occidental. Il en voyait l'origine historique dans l'averroïsme – assertion qui demande d'ailleurs à être vérifiée plus avant. Bien sûr, cette position a rencontré nombre d'oppositions. Dès son premier ouvrage majeur, *Avicenne et le récit visionnaire*, paru en 1954, Henry Corbin posa les bases de sa méthode de lecture. Il cherchait à démontrer l'existence d'une « philosophie orientale » de type illuminative dans les récits symboliques du grand philosophe. Les universitaires avicennisants s'y opposèrent de façon catégorique, ne trouvant rien d'autre dans ces récits que ce que l'on trouve dans l'ensemble de son œuvre³⁷. De fait, cette démarche de Corbin, qui prenait intégralement en compte la démarche spirituelle des auteurs qu'il étudiait, était peu partagée par ses collègues. À son collègue et ami Vladimir Ivanow qui lui écrivait : « Phenomenology of individual religious experience

© BREPOLS PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

-
35. *En Islam iranien*, t. I, p. 46. Bien évidemment, l'acception donnée au terme « philosophie » s'éloigne du sens courant donné dans les enseignements en usage en Occident contemporain. C. Jambet nuance la portée de la proposition du terme « théosophie » par Corbin, source de confusion et de malentendus possibles (*Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, p. 112).
36. « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », p. 254. Corbin résume ici une proposition de Sohrevardî.
37. Voir une explicitation de la perspective de Corbin sur ce point par C. Jambet, « Henry Corbin et l'histoire », p. 14 ; et D. Proulx, *De la hiérophistoire*, p. 503-508.

belongs to the field of neuropathology, psychology, etc. more concerned with medicine – if it has a sense », Corbin répondit : « Hélas ! Je crains que notre malentendu ici soit sans remède [...]. Le peintre voit ce que le non-peintre ne peut voir ; le philosophe comprend et discerne ce que le non-philosophe laisse échapper, parce qu'il ne s'agit pas d'une simple donnée matérielle. Ne vaudrait-il pas mieux en convenir, car rien ne saurait suppléer à l'organe qui manque ?³⁸ »

Un autre apport philosophique de Henry Corbin aura été de souligner le rôle de l'imagination active comme voie de connaissance. La pensée occidentale a eu tendance à voir dans l'imagination un assemblage capricieux et arbitraire d'images mentales individuelles. À travers l'analyse des œuvres de penseurs comme Sohrawardî, Ibn 'Arabî ou Mollâ Sadrâ, Henry Corbin mit en valeur la fonction éminente d'une autre forme d'imagination, celle qui ressortit d'une dimension transcendante aux individus, le '*âlam al-khayâl* – qu'il proposa de rendre par le latin *mundus imaginalis*, pour éviter l'emploi du terme « imaginaire³⁹ ». Selon cette conception, l'esprit humain ne fabrique pas seulement des images mentales, il en reçoit au plus haut niveau de son esprit. Ces images lui donnent accès à des connaissances vraies, dans des dimensions de l'être qu'il ne pourrait pas connaître autrement. En effet, ce monde intermédiaire reçoit et contient à la fois les formes du monde sensible et les connaissances issues du monde des purs intelligibles. Le monde de l'imaginal est le lieu « où le spirituel prend corps et où le corps devient spirituel, constitué d'une matière et d'une étendue réelles, quoique à l'état subtil et immatériel par rapport à la matière sensible et corruptible⁴⁰. » L'ampleur de la mutilation de la pensée occidentale est soulignée par Corbin : les philosophes y sont arrivés à considérer ce royaume comme une simple fantaisie dans nos esprits, relevant de la psychologie. Or il s'agit d'un domaine de l'Être avec ses propres caractéristiques, ses propres lois, et auquel

38. *Correspondance Corbin-Ivanow. Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, publiées par S. Schmidtke, préface de C. Jambet, Paris-Louvain 1999, p. 96, 127.

39. Sur cette question de l'imagination, et sur l'apport de Corbin à la pensée philosophique, voir C. Jambet, *La logique des Orientaux*, p. 35-99.

40. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 2006, p. 26.

nous avons accès par un organe de cognition approprié exactement à ce domaine. Cette « imagination active » a une fonction cognitive tout aussi fondamentale que la sensation ou l'intellection.

Ce rôle crucial accordé à l'imagination rejaillit sur la façon que Corbin a eue d'aborder la religion chrétienne, à laquelle il consacra aussi plusieurs études importantes. Corbin récusait la théologie des Conciles qui situaient la venue et la Résurrection du Christ dans une perspective historique matérielle. Il reportait les événements des livres de la Bible en général à des événements dans l'âme de chaque croyant ; événements ayant lieu dans la dimension intérieure de l'histoire, la hiérophistoire. Ce dernier concept était rendu possible par la présence ontologique du monde imaginal. S'inscrivant dans une ligne de pensée de type docétiste, il lisait les épisodes de la vie du Christ selon une perspective « hiérophistorique », surplombant les données matérielles.

Ici se situe une ligne de partage importante d'avec son collègue et ami Louis Massignon. Certes, tous deux s'étaient consacrés à l'étude de la mystique islamique, tous deux avec empathie⁴¹. Massignon, profondément catholique, concevait et vivait lui-même l'incarnation christique d'une façon très intense et participée, à la manière d'un Léon Bloy qui aurait enseigné la mystique. Cela impliquait une façon particulière d'envisager la vie religieuse et spirituelle⁴² ; mais aussi de vivre l'histoire des hommes. Massignon s'indignait sans cesse contre



-
41. Dans une lettre datée du 17 septembre 1959, Massignon écrit à Corbin : « C'est vous, au fond qui êtes le plus proche de ma pensée, dont la vocation est la plus proche de la mienne, *sub specie aeternitatis*, – et lorsque je “partirai”, je compte sur vous en premier pour défendre l'amitié sacrée que Dieu m'a inspirée pour Mansûr Hallâj et pour Fâtima Zahrâ, et, à travers eux, pour Salmân et pour Muhammad. Avec cette nuance mienne, que vous avez d'ailleurs mentionnée dans vos œuvres : que je suis pour la Wahdat al-Shuhûd, et que je suis pour la supériorité du “fiat” de Marie, donc de l'Humanité rédimée, sur l'acte d'adoration des Anges. »
42. Dans sa thèse de doctorat « Louis Massignon et la mystique musulmane. Analyse historiographique, méthodologique et réflexive d'une contribution à l'islamologie », soutenue à l'EPHE et à l'université de Montréal (2019), F. Ollivry relève que, pour Corbin, Louis Massignon est celui qui « a su mettre en lumière les règles d'or et les conditions de ce Comprendre qui concerne en propre les sciences religieuses » (nécrologie datant de 1962, reprise dans J.-F. Six (dir.), *Louis Massignon*, Paris 1970 (Cahier de l'Herne 13), p. 59. Elle expose toutefois également les importants points de divergence entre les deux savants : sur le rôle et la nature de la *falsafa*, sur la réalisation de l'union à Dieu en mystique, sur la nature de la pensée chiite dans son ensemble (p. 311-313).

les injustices commises envers les communautés plus faibles, et son engagement dans les causes politiques fut constant⁴³. Cette attitude contrastait avec le détachement et l'apolitisme de Corbin, tout orienté vers le sens métaphysique des destins humains. « Votre mari est trop angélique », confia un jour Massignon à Stella Corbin⁴⁴. Mais cela impliquait aussi une attitude bien différente s'agissant de l'interprétation des textes de la mystique musulmane. Christian Jambet remarque avec perspicacité combien l'interprétation des textes de Hallâj sur l'union à Dieu selon Massignon sont éloignés de ceux de Corbin. Pour Massignon, le mystique confronté à l'Être divin, dans sa transcendance absolue, est amené à se néantiser en Lui par amour. Corbin, lui, est bien plus attentif aux intermédiations entre l'Essence divine et la personne humaine du mystique. Chez lui, c'est la manifestation particulière du divin dans la personne unique de Hallâj qui permet à celui-ci de s'unifier, de retrouver son unité auprès de ce Dieu unique⁴⁵.

Venons-en enfin à l'extension de l'adjectif « islamique » employé par Henry Corbin.

Islam

L'ouvrage *Histoire de la philosophie islamique*, comme mentionné plus haut, parle peu de la théologie du *kalâm*, et encore moins du droit musulman. En ce sens, on a pu écrire que cet ouvrage « ne reconnaît pas le caractère organique de la pensée islamique⁴⁶. » Steven Wasserstrom, dans son ouvrage *Religion after Religion. Gershom Sholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, présente une véritable charge contre Corbin, sa pensée et son prétendu agenda secret. Entre autres griefs, il critique Corbin pour écarter l'islam majoritaire du champ de son œuvre⁴⁷. De fait, Henry Corbin ne traite guère de la Loi, de

43. Loyal à la politique française comme militaire puis fonctionnaire de l'état, Massignon s'engagea de façon plus déclarée après la Deuxième Guerre mondiale : à propos des réfugiés palestiniens à partir de 1948, contre la répression française au Maroc (1953), à Madagascar (1955), et surtout en Algérie durant les années 1950.

44. Mentionné dans une conversation de Stella Corbin avec l'auteur de ces lignes.

45. « Le soufisme entre Louis Massignon et Henry Corbin », dans È. Pierunek, Y. Richard (dir.), *Louis Massignon et l'Iran*, Paris-Louvain 2000, p. 31-42.

46. M. Fakhri, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1989, p. 8.

47. Sur cet ouvrage, voir l'utile mise au point de D. Proulx, *De la hiérophistoire*, p. 85-98. Voir également la réponse de M. Subtelny, professeure à l'Université

la charia commune, sauf pour dire que celle-ci est une condition du savoir ésotérique – sans lequel elle devient une simple coquille idéologique vide. Ce qui pour l'islam est paradoxal étant donné l'importance cardinale de cette Loi qui encadre tant de comportements et de valeurs. Effectivement, l'ouvrage semble privilégier dans la pensée islamique une intentionnalité propre à certains courants qui ne représentent pas la majorité de la communauté, à savoir le chiisme, et l'ismaélisme et le shaykhisme en particulier. Il n'obéit pas à une logique « quantitative », qui tiendrait compte de l'importance démographique de la communauté sunnite, mais également des courants les plus politisés du chiisme duodécimain⁴⁸.

Il est utile ici d'opérer un rappel. Pour des raisons liées à la géographie, à l'histoire et notamment à son moment colonial, la plupart des « orientalistes » ont repris spontanément la perspective de la majorité, que l'on pourrait qualifier pour simplifier de sunnite/ash'arite. Cette majorité représente le courant vainqueur dans l'histoire, depuis les premiers siècles, avec l'instauration des califats omeyyade en 680, puis abbasside en 750. Le sunnisme représentant ce consensus a permis de faire fonctionner un ordre juridique, un ordre social, une communauté ordonnée dans un cadre légal et politique. Or nous l'avons vu, Corbin n'était pas intéressé fondamentalement par la religion en tant que système de régulation sociale. Ce qui lui importait, c'était la capacité d'une exégèse à donner du sens à la vie du chercheur de vérité, dans son irréductible individualité. Dans une telle optique, le concept de « majorité » de la communauté, dans un sens quantitatif, ou encore l'efficacité de la régulation sociale, sont peu significatifs. Il ne s'est effectivement pas attaché au vécu des pratiques, essentiel pour la majorité des musulmans, mais malgré tout extérieures au champ de la philosophie auquel il se consacrait.

© BREPOLS PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

de Toronto, « History and Religion : The Fallacy of Metaphysical Questions (A Review Article) », *Iranian Studies* 36/1 (2003), p. 91-101.

48. Critique reprise en termes plus généraux par S. M. Wasserstrom, p. 153-154 : « One might well conclude with the obvious perception that Henry Corbin was what he seemed to be, an academic Islamicist. But his object of inquiry was "Islam" only in his imaginal sense. That is, by "Islam" he did not mean the Islam of Muhammad, the Qur'an, or the *shari'ah*, and certainly not that of Ayatollah Khomeyni. One searches in vain in his many books, in fact, for any sustained discussion of Muhammad, the Qur'an, or religious law, not to speak of Islamic society in any form whatsoever. »

La perspective fondamentale de la sagesse islamique qui a passionné Corbin, c'est au fond, pour faire court, l'idée chiite et soufie selon laquelle la clé du secret de Dieu pour l'homme réside dans l'homme lui-même. C'est cela que vient enseigner l'imamologie des courants chiïtes selon leurs déclinaisons multiples : Dieu se manifeste dans et par certains hommes. Par l'intermédiaire de ces hommes – Imâms chiïtes, mais aussi *walî*-s soufis – les autres croyants peuvent envisager d'accéder à leur propre perfection, à partir de leur propre quête personnelle. Ainsi Corbin peut-il ordonner l'histoire de la pensée islamique en fonction de la recherche – ou du refus – de cette dimension divine en l'homme. Le choix d'une telle perspective peut être discuté ; au moins doit-on reconnaître qu'il permet un décentrement des discours traditionnels, à la manière d'une nouvelle projection cartographique renouvelant la vision des terres et des mers. Ajoutons que la pensée de Corbin est profondément apolitique. Il ne s'intéressait absolument pas à la dimension politique ou médiatique des choses. Dans une lettre à son ami Gershom Scholem en 1973, juste après la guerre du Kippour, il écrit : « Je remercie le Ciel d'être un gnostique, car un gnostique demeure libre à l'égard de toutes les puissances pharaoniques et philistines de ce monde⁴⁹. »

Au terme de cet exposé forcément très schématique, nous voyons surgir autant de questions que d'analyses posées par ce « philosophe-orientaliste⁵⁰ ». Tout ceci nourrit le débat bien sûr. Autant aller donc au bout de ses prémisses. Henry Corbin avait commencé un projet de thèse *La théologie dialectique et l'histoire*, jamais abouti. Daniel Proulx précise :

Le plan de thèse est clair, l'ontologie fondamentale de Heidegger doit devenir le terreau d'une anthropologie philosophique ontologique dont la clef de voûte est la notion de *Chiffreschrift* qu'il prend chez Hamann. Elle signifie que le mode d'être au monde de la présence-humaine est révélation ; le monde se présente à la foi comme « signe », comme « chiffre »⁵¹.

49. Lettre citée par P. Fenton, « Henry Corbin et la mystique juive », dans *Henry Corbin : philosophies et sagesse des religions du Livre*, p. 163. Voir également D. Proulx, *De la hiérophistoire*, p. 92-93.

50. *Ibid.*, p. 539-540.

51. *Ibid.*, p. 227 ; voir aussi p. 122, p. 365-368.

Or ces principes que Corbin avait tracés dès les années 1930, il les redira lors de son premier cours donné à l'EPHE en 1955 :

Chose curieuse. Il a semblé pendant très longtemps que la première condition pour faire de la science religieuse, était que le chercheur fut lui-même étranger à tout sentiment religieux – agnostique, athée, peu importe – mais enfin estimerait-on désigner pour enseigner au conservatoire, un personnage incapable de distinguer un intervalle de tierce d'une quarte⁵².

On le comprendra, il ne s'agit pas du tout ici de prôner une attitude confessante. Corbin ne s'est pas converti à l'islam qu'il enseignait. Il n'a nulle part proposé une doctrine, *a fortiori* un témoignage personnel, ni revendiqué d'autorité de type spirituel. Il a refusé la position de « maître » dans laquelle certains de ses élèves ou lecteurs empressés auraient voulu le placer, les renvoyant à leur propre liberté de choisir leur voie. Par contre, il désignait ici une attitude de phénoménologue, capable de faire un acte de présence vraie face aux auteurs – spiritua-listes – musulmans qu'il lisait.

Dès lors, quelles conséquences à tirer pour le Centre d'études des religions du Livre dont l'anniversaire est célébré par le présent volume? Au lu de ce qui précède, on comprendra que la conception de « religion du Livre » qui se retrouve dans l'intitulé du CERL a certes une connotation coranique, mais elle a surtout une résonance corbinienne. L'expression « religion du Livre » n'est pas à proprement parler islamique. Le Coran désigne certes les juifs/chrétiens/judéo-chrétiens comme les « communautés du Livre » (*ahl al-Kitâb*), selon une expression dont on ne connaît pas l'origine, ni la portée non plus : réfère-t-elle au(x) livre(s) biblique(s), ou bien à un arché-type céleste, matrice des messages et volontés divines? Toujours est-il que cette expression est posée pour différencier et exclure les Scripturaires de la communauté des croyants muhammadiens. Pour Corbin au contraire, les trois religions abrahamiques ont en commun la même architecture spirituelle et la même finalité en tant qu'elles sont fondées sur la nécessité de l'herméneutique du texte sacré. Son approche de la pensée religieuse est sensiblement différente de celle de bien de ses collègues du CERL, qui se consacrent principalement à l'exploration des textes eux-mêmes, à l'analyse des variantes, des

52. Cité dans *ibid.*, p. 544.

gloses et des contextes historiques. Travail indispensable pour Corbin également, nous l'avons vu ; mais notre philosophe y adjoignait une attitude d'engagement phénoménologique qui lui était propre. Le travail du chercheur universitaire se doublait d'une recherche de philosophie, de sagesse, de vérité intérieure chez l'auteur étudié. Cette orientation étonna, et fut parfois objet de réprobation. Le prestige et la renommée que Corbin acquit auprès de tout un public d'intellectuels dans le monde illustrent toutefois le besoin d'une telle approche. Il représente une option, qui demeure une richesse dans le legs intellectuel dont bénéficient jusqu'à maintenant les chercheurs du Laboratoire d'études sur les monothéismes.

Pour conclure cette conclusion, on voit que Corbin rappelle combien le chercheur en sciences des religions ne peut esquiver un choix épistémologique et philosophique ; car cette esquive représenterait en elle-même un choix. Un acte de présence personnelle est à effectuer de quelque manière, qu'on le veuille consciemment ou non ; que l'on considère – comme Ivanow cité plus haut – que la philosophie mystique relève de la psychiatrie, ou comme Corbin, qu'elle est une des expériences majeures du vécu humain. Que l'on me permette de référer à un roman de science-fiction au contenu profondément philosophique, le fameux *Solaris* de Stanislas Lem, dont le patronyme est trop de circonstance pour pouvoir être tu. Placés dans le milieu de la mystérieuse planète Solaris où les réalités et les simulacres se mélangent jusqu'à se confondre, et qui symbolise bien sûr la condition humaine, les protagonistes se doivent néanmoins d'essayer de comprendre et d'agir à tout prix. Au héros Kris Kelvin qui s'interroge : « Mais enfin, qu'est-ce Solaris veut de nous ? », le professeur Gibarian répond : « Il n'y a pas de réponse. Il n'y a que des choix. » On pourrait résumer la position phénoménologique dont il a été question plus haut de façon analogue : face à l'étude des faits religieux, il n'est pas de neutralité, il faut choisir et s'engager.