UCL Université catholique de Louvain

Faculté de philosophie, arts et lettres

Institut supérieur de philosophie

DE LA HIÉROHISTOIRE

Portrait de Henry Corbin

Jean-Michel Counet, promoteur

Michel Dupuis, lecteur

Daniel de Smet, lecteur externe

Pierre Lory, lecteur externe

Alexandre Guay, président

Thèse réalisée par

Daniel Proulx

en vue de l'obtention du grade de

Docteur en philosophie

Louvain-la-Neuve

Année académique 2016-2017

Résumé

L'œuvre et la pensée de Henry Corbin sont encore largement méconnues, car jusqu'ici aucun travail d'ensemble n'avait cherché à faire ressortir sa pensée philosophique propre tout en la contextualisant historiquement. La première partie consiste en une exploration des commentateurs de l'œuvre de Corbin. Après quelques remarques sur Daryush Shayegan et Tom Cheetham, notre exploration des comptes rendus de Peter Lamborn Wilson (Hakim Bey) montre que l'anarchisme spirituel est peut-être la seule pensée politique applicable à Corbin. En s'arrêtant ensuite sur les travaux de Christian Jambet, il est possible de comprendre comment a été transmis son legs philosophique et pourquoi il n'y a pas d'« école corbinienne ». Enfin, cette première partie se termine par une critique des insinuations fascisantes de Steven Wasserstrom.

Le lecteur est ensuite amené à lire le premier portrait complet de Henry Corbin. Par un ample travail d'archives et de bibliographie, il a été possible de contextualiser chronologiquement les différentes étapes de sa vie. De son enfance et à sa formation académique, on plonge dans les années trente où l'on découvre un orientaliste bibliothécaire versé dans la théologie dialectique et la philosophie allemande. Ensuite, c'est l'aventure orientale qui commence avec son séjour à Istanbul et à Téhéran. En 1946, il fonde le département d'iranologie de l'Institut français de recherche en Iran et succède à Louis Massignon en 1954. Enfin, c'est le rôle du Cercle Eranos et ses relations avec Carl Gustav Jung, Mircea Eliade et Gilbert Durand qui sont analysés. Le portrait s'achève avec une réflexion sur la signification de son engagement chevaleresque et une exploration des notions musicales dans sa métaphysique.

La dernière partie s'intéresse à l'*actualité* de la pensée corbinienne en se demandant comment les réflexions philosophiques de son époque ont pu *former* sa pensée et ce que celle-ci fait apparaître dans le monde actuel. Sont ainsi examinés les débats autour de la notion de philosophie chrétienne afin de mettre en perspective sa notion de philosophie islamique. Le réalisme spirituel permet ensuite de situer sa conception de la divino-humanité en relation avec son docétisme et dévoile la structure de son ontologie théophanique. De là, l'herméneutique spirituelle construit autour de la *significatio passiva* ouvre à son comparatisme spirituel thématisé ici par un examen de la *spissitudo spiritualis* et de ses références aux platoniciens de Cambridge.

Title

On hierohistory, portrait of Henry Corbin

Abstract

The work and thought of Henry Corbin are still largely unknown, because no overall work has sought to bring out historically his own philosophical thought. The first part is an exploration of some commentators of Corbin's work. After some remarks on Daryush Shayegan and Tom Cheetham, our exploration of the reviews of Peter Lamborn Wilson (Hakim Bey) shows that spiritual anarchism is perhaps the only political thought applicable to Corbin. Then, by analyzing the work of Christian Jambet, it is possible to understand how his philosophical legacy was transmitted and why there is no "corbinian school". Finally, this first part concludes with a critique of Steven Wasserstrom's fascistic insinuations.

The reader is then led to read the first complete portrait of Henry Corbin. Through extensive archival and bibliographic work, it was possible to contextualize chronologically the different stages of his life. From his childhood to his academic training, we dive into the thirties where we discover a orientalist-librarian versed in dialectical theology and German philosophy. Then, it is the oriental adventure that begins with his stay in Istanbul and Tehran. In 1946, he founded the department of iranology in Teheran and succeeded Louis Massignon in 1954. Finally, it is the role of Eranos Circle and its relations with Carl Gustav Jung, Mircea Eliade and Gilbert Durand that are analyzed. The portrait concludes with a reflection on the meaning of his spiritual chivalrous commitment and an exploration of musical notions in his metaphysics.

The last part is concerned with the *actuality* of the corbinian thought, wondering how the philosophical reflections of his time were able to influence his thought and what could be its meaning in the present world. The debates around the notion of Christian philosophy are thus examined in order to put into perspective his notion of Islamic philosophy. Spiritual realism then makes it possible to situate his conception of divino-humanity in relation to his docetism and reveals the structure of his theophanic ontology. Hence the spiritual hermeneutics constructed around the *significatio passiva* opens up to its spiritual comparativism thematized here by an examination of the *spissitudo spiritualis* and its references to the Cambridge Platonists.

Mots clés

Henry Corbin, biographie, phénoménologie, herméneutique, personnalisme, théologie dialectique, Cercle Eranos, Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Gilbert Durand.

Keywords

Henry Corbin, biography, phenomenology, hermeneutics, personalism, dialectic theology, Eranos conferences, Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Gilbert Durand.

Biographie

Daniel Proulx (1982-), né à Greenfield Park (Québec, Canada), est titulaire d'une maîtrise de philosophie de l'Université de Sherbrooke, complétée sous la direction de Jean-André Nisole et d'une maîtrise en sciences des religions de l'Université de Montréal complétée sous la direction de Patrice Brodeur. Spécialiste de l'œuvre de Henry Corbin, il a catalogué les archives du fonds Henry et Stella Corbin conservé à l'École pratique des hautes études à Paris.

Biography

Daniel Proulx (1982-), born in Greenfield Park (Québec, Canada), holds a master's degree in philosophy from the Université de Sherbrooke, completed under the direction of Jean-André Nisole and a master's degree in religious studies of the Université de Montréal completed under the direction of Patrice Brodeur. Daniel Proulx is a specialist of the work of Henry Corbin. He has also cataloged the archives of the Henry and Stella Corbin preserved at the École pratique des hautes études in Paris.

Daniel Proulx

De la hiérohistoire
Portrait de Henry Corbin



De la hiérohistoire

Prélude **13**

Introduction **18**

Autour de Henry Corbin **43**

Daryush Shayegan 59

Tom Cheetham 63

Peter Lamborn Wilson/Hakim Bey 67

Christian Jambet 78

Steven Wasserstrom 85

Portrait de Henry Corbin **99**

Enfance 101

La formation académique 104

D'Ursula à Stella 125

Les cours suivis à l'EPHE et au Collège de France 130

Les écrits théologiques et le protestantisme 155

L'épisode barthien 171

L'épisode heideggérien 181

L'épisode personnaliste 197

Les *Recherches philosophiques* 206

L'anthropologie philosophique 216

Les années turques 229

Iranologie et histoire des religions 246

École pratique des hautes études et Université de Téhéran 269

La bibliothèque iranienne 288

Le Cercle Eranos 299

Carl Gustav Jung et Mircea Eliade 320

L'*imaginatio vera* entre Jung et Koyré 336

L'ami Gilbert Durand 355

De Corbin à Durand, vers la transdisciplinarité 376

Un chevalier spirituel 389

L'audition spirituelle 417

De la hiérohistoire **443**
Témoin de son époque 445
Philosophie chrétienne 469
Philosophie islamique 477
Dérives d'une antiphilosophie en islam 486
Controverse de la philosophie islamique 490
Philosophie orientale 502
Le réalisme spirituel 510
Significatio passiva 522
Spissitudo spiritualis 531
Ouverture conclusive **539**
Annexe 1 – Les quatre itinéraires de Corbin selon Shayegan **547**
Annexe 2 – Rapport sur le mémoire de fin d'études de Henry Corbin **548**
Annexe 3 – Liste des cours suivis par Henry Corbin **553**
Annexe 4 – Plan de la thèse de Henry Corbin **558**
Annexe 5 – Brouillon de Jung et le bouddhisme **566**
Annexe 6 – *Hic et Nunc*, À qui remontons-nous ? **567**
Annexe 7 – Discours prononcé lors de la réception de son doctorat *honoris causa* **568**
Annexe 8 – 25 Jahre Eranos **576**
Annexe 9 – Rencontre avec Jung 2 septembre 1955 **577**
Annexe 10 – Notes pour un entretien sur le shīʿisme devant le monde actuel **581**
Annexe 11 – Discours d'ouverture du colloque « L'impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ? » **591**
Discours d'ouverture de Farah Pahlavi 591
Réponse de Henry Corbin à l'allocution de la Farah Pahlavi 594
Bibliographie et sources **598**
Liste des illustrations et images 598
Documents d'archives 600
Liste des conférences de Henry Corbin prononcées au Cercle Eranos 602
Les cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem (USJJ) 605
Bibliographie générale 607
Index **676**

À l'Association des amis de Henry et Stella Corbin
sans qui cette thèse aurait été impossible.

« Un jour, l'Empereur de la Chine fait appeler auprès de lui son peintre et lui demande :
"Peins-moi sur ce rouleau un crabe."
– "Il me faut vingt ans", dit le peintre.
Et pendant vingt ans, l'Empereur subvient à l'existence du peintre. Cependant l'artiste se promène, sur les plages, il vagabonde, il contemple, il apprend, il calcule. Au terme qu'il s'était fixé, [le peintre se présente devant l'Empereur et demande] :
– "Qu'on m'apporte un rouleau et des pinceaux."
Et d'un seul trait miraculeux… » Denis de Rougemont, « Loisir ou temps vide », dans *Esprit*, no. 10, 1933, p. 608.

Je vous l'affirme, mon vagabondage commence à peine…

Les collaborateurs et les collaboratrices tacites

Je tiens à souligner l'apport des collaborateurs tacites de cette thèse. Maria Soster pour le premier index des Archives Henry et Stella Corbin, Daniel Gastambide pour sa générosité et son accueil indéfectible, Pierre Lory pour la confiance accordée à un jeune chercheur, Christian Jambet à qui l'on voudrait bien apprendre quelque chose avec cette thèse, Morgan Guiraud, Océane Valencia et Margot Georges pour leur disponibilité dans les Archives Henry et Stella Corbin, Sylvain Camilleri pour sa connaissance de Heidegger et de la philosophie allemande, Hadi Fakhoury avec qui j'ai réalisé l'importance de Berdiaev et de la pensée religieuse russe le 20 mars 2011, Michel Cazenave dépositaire d'un texte inédit de Corbin et qui m'a reçu avec ouverture, la BnF qui a rendu disponible le dossier administratif de Henry Corbin, Émilie Lavallée du service de prêt entre bibliothèques de l'UQAR, Anne-Marie Bezault du service de prêt entre bibliothèques de l'EPHE, les archives de Mircea Eliade, de Denis de Rougemont, de Carl Gustav Jung, de Hugo Friedrich, de Martin Heidegger, de Karl Jaspers, de Marie-Madeleine Davy, de Claire Lejeune et du Grand séminaire d'Issy, Chaoying Durand pour avoir rendu disponible quelques lettres de Henry Corbin à Gilbert Durand, Jean-André Nisole sans qui je n'aurais jamais lu Henry Corbin, des professeurs importants : Claude Gagnon, Michel Morin, Jean-François Malherbe, Jean-Marc Michaud, Alexandra Plesheyano, Patrice Brodeur, Jean-Jacques Wunenburger et Jean-Michel Counet, mon promoteur, dont le regard bienveillant et l'immense connaissance m'ont soutenu tel un *mysterium tremendum*.

Cette thèse a été réalisée avec l'appui financier du Fonds de recherche du Québec – Société et culture pour les années 2011-2014.

PRÉLUDE

L'élucidation philosophique de Henry Corbin n'est encore qu'à ses balbutiements. Biographiquement, c'est une énigme[1], alors que philosophiquement, c'est un monde nouveau. En effet, aucune exploitation d'envergure des Archives Henry et Stella Corbin[2] (AHSC) et aucune biographie du philosophe n'ont encore été entreprises. Les recherches qui suivent présentent le premier portrait philosophico-historique de Henry Corbin. Si philosophiquement beaucoup de choses ont été écrites sur Corbin, rarissimes sont les tentatives de *le comprendre à partir de son œuvre*. Trop souvent, les commentateurs parachutent des bouts de texte et des notions pour légitimer un propos, mais on ne s'intéresse que rarement à

---

[1] Il n'y a qu'un seul texte réellement autobiographique de Corbin : Henry CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de Christian JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 38-56. Avec sa chronologie et l'entretien *De Heidegger à Sohravardî* recueilli par Philippe Némo le cahier de l'Herne dédié à Henry Corbin est presque la seule source biographique sur Corbin. Par-ci par-là, il y a quelques passages autobiographiques dans son œuvre, mais ils sont rares. Enfin, des témoignages d'anciens collègues de Corbin commencent à faire surface. *Cf.* Seyyed Hossein NASR et Ramin JAHANBEGLOO, *In search of the sacred : a conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara (Calif.), Praeger, 2010, p. 91-108.

[2] Le Fonds Henry Corbin déposé à l'EPHE est constitué de 1) sa bibliothèque de travail, 1562 livres versés dans les collections générales de la bibliothèque et identifiés par la mention « Fonds Corbin » dans le catalogue, 2) d'un Fonds de lithographies et d'imprimés arabe et persan de 1057 volumes légués en 1979 et en cours de catalogage et 3) de ses archives personnelles et scientifiques léguées par Stella Corbin en 2003. Pour plus d'information sur le Fonds de lithographies et d'imprimés arabe et persan, voir Mohammad Ali AMIR-MOEZZI et Sabine SCHMIDTKE, « Twelver-Shī'ite Resources in Europe », dans *Journal asiatique*, vol. 285, no. 1, 1997, 73-122. De septembre à décembre 2015 et de septembre à décembre 2016, j'ai catalogué le Fonds Henry et Stella Corbin, précisons que la correspondance est majoritairement basée sur le travail antérieur de Maria Soster. Le catalogue créé a été versé dans le catalogue en ligne des archives et des manuscrits de l'enseignement supérieur (Calames). Voir http://www.calames.abes.fr/pub/ms/FileId-2016

ses idées propres, de l'élaboration à la transformation de celles-ci. À travers ce portrait, on trouve une explicitation générale du canevas de sa conception de l'histoire. Certes une étude plus précise sur celle-ci reste encore à écrire, mais au moins, il sera maintenant possible de le faire à partir d'une figure non déformée de Corbin. En fin de compte, la question de l'intellect agent reste, à mon sens, la pierre d'achoppement de sa conception de l'histoire. Cette notion-pivot relie ses études de philosophie médiévale et son travail d'iranologue, en plus de mettre en lumière plusieurs axiomes philosophiques de sa pensée comme les concepts de « philosophie islamique », de « philosophie orientale » et toutes ses recherches angélologiques. La seconde partie en est une première exploration.

Ce portrait est un débroussaillage où chaque piste mériterait d'être creusée. L'idée de faire parler l'œuvre de Corbin elle-même pour en faire le portrait est délibérée. Nous ne voulions pas trop intervenir ou spéculer sur chaque idée avancée, car cela aurait déstructuré le portrait et généré des excroissances. Nous sommes conscient de tout ce qui serait à amplifier et à creuser, mais n'oublions pas qu'il s'agit du premier portrait complet de Henry Corbin et parce que l'homme était complexe, les recherches ont été très diversifiées. Multiples les bibliothèques qui ont été visitées, nombreux les fonds d'archives consultés et innombrables les requêtes d'articles rares. Bien évidemment, certains sujets ou certaines personnes ont été explorés un peu plus conséquemment. C'est le cas des relations à Jung, Eliade et Durand, mais aussi du protestantisme, du personnalisme et de la philosophie allemande ; reste que pour chacune de ses amitiés, c'est un livre complet qui serait à écrire.

Henry Corbin est peut-être un philosophe de second plan dans les débats des différentes écoles philosophiques, mais un *hérétique*[1] de premier plan, car il ne pense pas *pour les autres*, il pense *par lui-même*. *Eo ipso*, sa pensée ne peut que difficilement être reprise par les écoles philosophiques, puisqu'elle se situe en dehors de celles-ci. Est-ce à dire qu'elle n'a pas d'intérêt pour les différentes écoles de philosophie contemporaine ? Ce n'est pas l'hypothèse

[1] Il faut entendre « hérétique » en son sens étymologique. Voir aussi les sept caractéristiques proposées par Malherbe pour circonscrire le caractère hérétique d'une philosophie. Jean-François MALHERBE, *Tendre l'oreille à l'inouï : l'éthique des hérétiques*, Paris, du Cerf, 2013, p. 20-25.

soutenue dans les pages qui suivent. La première difficulté rencontrée, lorsque l'on tente d'expliciter les racines de sa pensée dans la philosophie contemporaine, c'est qu'elle est étymologiquement « hérétique ». Elle se construit à l'instar d'une « décision-résolue ». L'αἱρετιστὴς, l'hérétique « c'est celui qui choisit », mais justement, si l'assise de sa décision se résout dans son acte de présence, *hic et nunc*, la dimension d'avenir ainsi ouverte aura potentiellement la force d'être *libre pour au-delà de la mort*[1]. Cette dimension particulière du « choix », conditionné en permanence par son intériorité, fait qu'il ne considère pas sa tradition comme un objet de musée à défendre à tout prix, car faire cela signifierait que l'existence humaine n'est pas dynamique, mais statique et en dehors de l'être humain. Mais parce que l'hérétique est une personne qui « choisit », son existence doit essentiellement s'entendre comme « *décision concrète*, décision devant un possible parmi tous les possibles, qui dans cette décision vérifie pour nous sa réalité et sa réalisation. Elle n'est pas une hypostase ni une fixation théorique, elle a lieu chaque fois dans l'instant, *hic et nunc*.[2] » Pour Corbin, le dynamisme constitutif de sa tradition est plus important que ce qui en découle. Sa pensée oblige alors à une réappropriation constante des connaissances de sa tradition, ce qu'il fait en proposant d'être le témoin « d'une vérité dont nous ne sommes pas les auteurs, mais dont l'essence même implique notre effort pour la réaliser.[3] » Idée qui se résume par la formule de Baader, reprise par Karl Barth : *Cogitor ergo sum*, non pas, « je pense donc je suis », mais bien plutôt « je suis parce que je suis pensé (par Dieu) ». Cette affirmation philosophique dont la visée est théologique a été consignée pour la première fois par Corbin dans l'éphémère revue *Hic et Nunc* initiée par son ami Denis de Rougemont et dont le premier numéro est daté de novembre 1932. À la fin des années 1970, dans le cadre de la *Festschrift* de Corbin, Denis de Rougemont a rédigé un petit texte intitulé

---

[1] Ce concept tire ses racines de l'*Entschlossenheit* heideggérienne traduite en français par « décision-résolue » selon la traduction de Corbin. Sur la relation déterminée entre le destin et la mort, comme être *libre pour la mort*, voir CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 32.

[2] Henry CORBIN, « Philosophes », dans *Hic et Nunc*, no. 1, novembre 1932, p. 21.

[3] Henry CORBIN, Roger JÉZÉQUEL, Roland DE PURY, Denis de ROUGEMONT et Albert-Marie SCHMIDT, « Manifeste », dans *Hic et Nunc*, no. 1, novembre 1932, p. 2.

« *Hérétiques de toutes les religions…* », entre le témoignage et le souvenir, le camarade de jeunesse et fondateur de *Hic et Nunc* donne par-ci par-là des éléments historio-biographiques à partir desquels il est possible de mieux circonscrire le portrait de l'hérétique Corbin. Il rappelle d'abord que le sentiment à l'époque, entre le communisme, le fascisme, le nazisme, le protestantisme libéral ou le modernisme catholique, était qu'il fallait donner une réponse nouvelle aux problèmes des différents radicalismes et orthodoxies dogmatiques. Cette expression vitale de la liberté de l'Esprit et de l'importance de la vie spirituelle et philosophique, c'est exactement ce que tentaient d'exprimer et de déterrer sans ménagement les camarades de *Hic et Nunc*. D'ailleurs, dans son article, Denis de Rougemont parle de cette phrase « Hérétiques de toutes les religions, unissez-vous ! » que Corbin aurait lancée en sortant de chez lui. Or, même si Corbin a tenté de corriger la phrase, en changeant « hérétiques » par « ésotéristes », la correspondance échangée entre les deux hommes tend à donner raison à Denis de Rougemont. En effet, le 2 décembre 1955, après lui avoir demandé un petit article qui devait être écrit d'un trait, Corbin lui écrit : « J'ai l'impression que les principales hérésies corbiniennes y sont soigneusement condensées.[1] » Tout cela pour dire que la position philosophique adoptée par Corbin dans *Hic et Nunc* indique clairement l'orientation générale de sa philosophie. Une *orient*ation qui a ses racines dans les toutes premières publications de l'auteur et qui, tel un arbre, ne fera que croître de bifurcation en bifurcation. La cohérence de son œuvre explicitée par ce portrait confirme de toute évidence l'aspect philosophique de celle-ci et par l'explicitation de sa vision du monde et plus particulièrement par l'exploration de la vie et de son œuvre, il sera possible de retrouver la voie *unifique* que s'est frayée l'auteur entre la philosophie allemande du début du 20e siècle et la philosophie islamique et iranienne du 13e au 18e siècle.

Il veut *comprendre*, non pas *expliquer*, et ce qu'il veut comprendre, c'est *par lui-même* qu'il veut le comprendre. La médiation de sa connaissance s'effectue en permanence par son intériorité, ce qui correspond à l'aspect *ésotérique* de son œuvre. Une attitude philosophique qui produit conséquemment une temporalité qui ne relève plus de la chronologie ou de l'histoire factuelle et historique. Cette *temporalité ésotérique de la*

[1] AHSC 115, photocopie de la lettre du 2 décembre 1955 envoyée à Denis de Rougemont.

réalisation spirituelle produit un espace-temps que Corbin caractérise comme *hiérohistorique*. C'est l'étude de cette hiérohistoire comme conception de l'histoire qui est le fil conducteur de cette exploration.

INTRODUCTION

À notre époque caractérisée par l'hyperspécialisation, époque où l'on trouve des spécialistes de tout, il n'y a pas vraiment de spécialistes ou même de chaires de recherches sur Henry Corbin. Or, on constate que le vent est peut-être en train de tourner, et ce, particulièrement à cause de l'immense travail de vulgarisation de Christian Jambet autour du concept de philosophie islamique, mais aussi parce que des auteurs commencent à lui consacrer des chapitres de livre et des études spécialisées ; en particulier le travail historique de Wouter Hanegraaff pour retracer l'importance de l'ésotérisme dans l'émergence des paradigmes moderne et contemporain, mais aussi pour montrer l'interrelation des milieux universitaires avec les milieux ésotériques, un penseur comme Henry Corbin ne peut être oublié[1]. Dans le même ordre d'idée, le rôle central du Cercle Eranos dans la diffusion des recherches spirituelles et philosophiques comparées commence à être analysé[2]. L'ouvrage de Thomas Hakl *Eranos*, *an Alternative Intellectual History of the Twentieth Century* consacre en ce sens quelques pages à Henry Corbin[3], lui qui a été, avec Mircea Eliade et Gershom Scholem, l'un des maîtres à penser du Cercle après que Carl Gustav Jung y ait prononcé sa dernière conférence en 1951. Les études sur le Cercle Eranos ne sont

---

1 Wouter J. HANEGRAAFF, « Eranos and religionism: Scholem, Corbin and Eliade », dans *Esotericism and the academy : rejected knowledge in western culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 295-314.

2 Riccardo BERNARDINI (éd.), *Spring. Eranos Its Magical Past and Alluring Future The Spirit of a Wonderous Place*, vol. 92, New Orleans, 2015, 490 p.

3 Hans Thomas HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par Christopher MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 161-168. Cette traduction est fortement amplifiée par rapport à l'original allemand. Hans Thomas HAKL, *Der verborgene Geist von Eranos unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik ; eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Bretten, Scientia Nova, 2001, 468 S. Mais l'ouvrage n'est pas sans erreurs et comporte plusieurs petites imprécisions.

cependant pas très développées, l'étude de Thomas Hakl est d'ailleurs la seule étude d'ensemble sur le sujet. Le rapport entretenu par les conférenciers principaux et notamment de Jung, de Eliade, de Scholem, de Corbin, de Durand, de Hillman ou de Portmann avec le Cercle Eranos devant encore faire l'objet d'analyses approfondies[1]. Reste que le début du 21e siècle montre une ouverture qui laisse espérer une meilleure reconnaissance du legs philosophique de Henry Corbin et des cercles philosophiques dans lesquels il a gravité, car sa pensée n'étant pas une pensée d'« école », elle n'a pas immédiatement été reprise dans les courants philosophiques institutionnalisés. Et lorsqu'elle entre en contact avec ceux-ci, elle révèle en creux un ensemble de questions souvent laissées pour compte. Un contact durable entre la « philosophie universitaire » et la pensée corbinienne doit être établi. L'interface proposée vise à donner un portrait clair du célèbre iranologue, tout en donnant des assises pour permettre la réception de sa pensée dans les différentes écoles philosophiques. Un dialogue dont le potentiel est grand pour la pensée philosophique actuelle.

On assiste depuis une bonne décade à la prolifération d'initiatives universitaires visant à intégrer la spiritualité, jadis terrain exclusif de la théologie chrétienne, dans la réflexion académique. Instituts, groupes de recherches, réseaux internationaux, colloques et publications ayant pour thème la spiritualité ne se comptent plus[2]. À ce titre, il n'est plus vraiment possible de dire que les universités de ce monde ne sont pas ouvertes à ces sujets, il faut plutôt parler de réticence des milieux intellectuels, car trop souvent la réflexion et l'analyse glissent du côté du témoignage, de la sympathie ou de la thérapie. Il ne faut pas confondre une recherche philosophique et un récit de vie et il ne faut pas non plus oublier que le récit

---

[1] L'étude de Steven Wassertrom *Religion after religion* sur Eliade, Corbin et Scholem à Eranos est un premier pas dans cette direction. Cette étude n'est cependant pas neutre et a elle-même un agenda caché. Les problèmes interprétatifs de ce livre autour de l'œuvre de Corbin seront abordés *infra*, p. 85.

[2] À ce titre, le *Réseau theorias* organise son troisième colloque à l'Université Rennes 2 en octobre 2017, après celui de Nice en 2011 et de Rimouski en 2015. Ce réseau vise à permettre une théorisation du spirituel afin d'en faire un outil discursif utilisable dans le milieu universitaire, une perspective nouvelle en France quoique déjà présente en Belgique, en Suisse ou au Québec.

de vie peut nourrir la recherche philosophique[1]. Le véritable danger opère quand l'un est assimilé à l'autre plutôt que quand l'un nourrit l'autre.

À ce petit bouillonnement des études corbiniennes, il faut ajouter qu'au moins deux intellectuels importants du 20e siècle récemment décédés, nommément James Hillman (1926-2011) et Gilbert Durand (1921-2012), affirment avoir comme maître à penser Henry Corbin. Malgré ces affirmations autobiographiques, l'étude du rapport à Henry Corbin n'a pas encore fait l'objet d'études systématiques. Nonobstant ces influences directes et explicites à la pensée philosophique de l'iranologue, les influences implicites sont plus nombreuses, même si elles sont plus difficilement identifiables. Des intellectuels comme Seyyed Hossein Nasr, Pierre Solié, Daryush Shayegan, Antoine Faivre, Michel Cazenave, Jean-Louis Vieillard-Baron, et cette énumération n'est évidemment pas exhaustive, ont usé des vues corbiniennes sans déclarer Corbin comme leur maître à penser. Mais avant d'entreprendre ce travail, il faut prendre conscience que l'exploration de la réception, de la transformation et de la transmission de l'œuvre de Corbin n'a pas encore été vraiment entreprise, il est difficile donc, sans études détaillées, sans précédent, de l'inscrire dans la trame de l'histoire des idées et d'analyser son legs philosophique et sa transmission. Malheureusement, même s'il est souhaitable de faire à la fois l'archéologie et la prospective de son œuvre de manière détaillée, le travail approfondi de prospective devra être accompli ultérieurement. La présente étude s'intéresse surtout à l'aspect « archéologique » de sa pensée, même s'il sera un peu question de l'actualité de la pensée corbinienne, car avant de regarder ce qu'elle devient, il est souhaitable de savoir d'où elle vient. Dans ce regard archéologique, c'est la perspective de l'histoire et de la conception de l'histoire de Henry Corbin qui sera le pivot central.

En regardant d'où vient la pensée de l'ancien directeur d'étude de l'EPHE et comment celle-ci s'est formée, il sera possible de montrer sa lente « involution », c'est-à-dire de mettre en lumière comment, à partir d'une incroyable diversité initiale, il est possible d'en sortir une philosophie somme toute homogène. Montrer l'involution ouvre ainsi une voie royale

---

[1] Pascal GALVANI, « L'exploration réflexive et dialogique de l'autoformation existentielle », dans *L'autoformation : perspectives de recherche*, sous la direction de Philippe CARRÉ, André MOISAN et Daniel POISSON, Paris, P.U.F., 2010, p. 269-313.

pour situer les nombreux mots-concepts forgés par Corbin – hiérohistoire, philosophie prophétique, herméneutique spirituelle, imaginal, *mundus imaginalis*, phénomènes du Livre révélé et du miroir, *harmonia abrahamica* – ce qui écarte le problème le plus important qui est de les utiliser hors de leur contexte originel. Par un travail archéologique, le travail de prospective et d'actualisation philosophique repose alors sur les fondations mêmes de la pensée de Henry Corbin permettant d'éviter toutes les dérives actuellement observées. En effet, l'utilisation intrépide de certains mots-concepts issus de son œuvre – nous pensons particulièrement au terme « imaginal » – semble la source des dérives les plus importantes autour de sa pensée[1]. Le problème, par rapport au terme *imaginal* par exemple, est que plus le concept devient populaire, plus il apparaît dans des domaines éloignés de ceux dans lesquels il est originellement pensé[2] et comme personne n'a vraiment fait d'étude sur Corbin, la dimension imaginale de l'être devient ainsi le fourre-tout fantasmagorique de l'imaginaire, ce qui donne à penser que ce concept est en lui-même une imposture intellectuelle. Une mécompréhension qui croit avec l'usage intempestif de l'imaginal, souvent accompagné par une utilisation où le nom « Henry Corbin » est transformé en autorité *quasi* transcendantale pour justifier l'existence d'une *sur-qualité*. Plutôt que de parler de l'*imaginal* comme d'un nom commun, référant à une réalité spécifique ou à un état d'être, il est facile d'utiliser le mot comme adjectif et c'est cette utilisation adjectivale pouvant être apposée à n'importe quel nom commun qui pose problème. Le plus souvent, c'est dans les milieux jungiens et dans la psychologie analytique que l'utilisation adjectivale de l'imaginal se montre sous des facettes inattendues. Une

---

[1] Voir par exemple, l'excellente conférence de Pierre Lory sur les dérives de l'imaginal présentée le 5 décembre 2015 et publiée dans *Politicia hermetica*. Pierre LORY, « "Imaginer l'imaginal", trajectoires d'un concept islamique en Occident », dans *Politica hermetica - La réception de l'Islam et du soufisme dans l'ésotérisme occidental*, vol. 30, 2016, p. 19-27.

[2] Chiara Bottici propose, par exemple d'utiliser le terme « imaginal » dans un contexte politique. Outre le fait que le contexte est très éloigné de celui de Corbin, il ne conserve aucunement la structure métaphysique pour lequel le terme a été forgé. Chiara BOTTICI, « Imaginal politics », dans *Thesis Eleven*, vol. 106, no. 1, August 1, 2011, p. 56-72. L'œuvre de Corbin est apolitique. À vrai dire, l'une des seules allusions « politiques » repérées date d'octobre 1939, dans la « Préface » du troisième numéro de la revue *Hermès* dont il avait accepté la direction. Henry CORBIN, « Préface », dans *Hermès*, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1939, p. 4-5.

situation qui nuit évidemment à la réflexion philosophique cherchant à comprendre l'utilisation corbinienne de l'*imaginal*.

Est-ce à dire qu'il n'est pas possible d'intégrer la notion philosophique d'imaginal dans des contextes éloignés de ceux pour lesquels elle a été élaborée ? Non. L'essentiel est de maintenir l'architecture philosophique liée au terme. Cette notion s'ancre dans un ensemble de propositions métaphysiques sur l'âme et l'anthropologie qu'il ne faut pas oublier et qui rend difficile son utilisation dans plusieurs contextes comme celui de la politique. Quoiqu'il soit toujours possible, selon le point de vue adopté, de voir l'imaginal lié à une réflexion théorique sur la religion et la *polis* comme le fait l'excellente étude de Jean-Louis Vieillard-Baron sur *La religion et la cité*[1], lorsqu'il montre que sans la dimension subjective de la religion – la religiosité – politique et religion sont alors abordées à partir du même mode de pensée et que cela a pour conséquence de permettre des politiques religieuses vidées de toute religiosité comme l'islamisme ou le sionisme. En travaillant sur la dimension subjective de la religion, dont l'expression collective est le rituel, cette étude se réapproprie intelligemment la structure de pensée de Corbin et les notions d'âme et d'imagination, ce qui permet à Vieillard-Baron de faire ressortir leur rôle dans l'organisation politique inhérente au fait d'être humain. Son livre peut être lu comme de longs prolégomènes à l'œuvre de Henry Corbin, introduction qui explique en détail les fondations et les sous-entendus de la posture de Corbin par rapport à l'institutionnalisation de la religion. Comme le rappelle Vieillard-Baron dans la formule-synthèse de son livre : « Une société sans religion entraîne une religion sans société[2] », c'est-à-dire que, sans la dimension intérieure ou subjective de la religion, celle-ci tombe dans un solipsisme ouvrant la porte au littéralisme, au syncrétisme pseudo-spirituel et à l'athéisme radical qui ne peut même plus reconnaître l'importance de la pensée symbolique, qu'elle soit religieuse ou artistique.

Les difficultés liées à l'exégèse de l'œuvre ne sont que le reflet d'une difficulté plus fondamentale, celle de la simple classification de Corbin. Lorsque l'on se forge une image de lui à partir de dictionnaires et

---

[1] Jean-Louis VIEILLARD-BARON, *La religion et la cité*, éd. augm. et corr., Paris, du Félin, 2010, 392 p.

[2] *Ibid*., p. 10.

d'encyclopédies, il est difficile de savoir s'il est historien des religions, traducteur, orientaliste ou philosophe. Les critiques de son œuvre choisissent d'ailleurs le plus souvent une seule facette et proposent de montrer comment il s'en écarte ou comment il en est une exemplification. Cette difficulté, il sera proposé de la résoudre en montrant que l'ensemble de l'œuvre de Corbin est cohérent et construit autour de sa conception de l'histoire. Ses traductions, ses études historiques et philologiques et ses essais philosophiques s'expliquent par son projet philosophique et sa conception du monde. Il fait œuvre de philosophe et, en ce sens, un nombre déterminé d'idées philosophiques teintent et même orientent ses recherches en orientalisme et ses interprétations historiques. Il y a dans son œuvre une anthropologie, une métaphysique et une eschatologie et, pour chacune de ces parties, il a des propositions spécifiques qui, dans leur ensemble, cherchent à saisir dans ses racines les plus profondes l'origine de l'occidental*isme*. Sa recherche philosophique vise à comprendre l'origine de l'occidental*isme* pour lui trouver un antidote qui libérerait l'identité spirituelle inaliénable de l'humanité historiquement étouffée en terre occidentale. Et dans l'ensemble de sa vision du monde, sa conception du temps est la trame de fond sur laquelle les motifs seront analysés. Corbin est un philosophe et c'est ce que montre cette recherche, mais n'oublions jamais qu'il s'agit d'un philosophe *hérétique*, dans le sens qu'il pense *par lui-même*, ce qui par définition l'a exclu des débats d'école.

La crédibilité « académique » des propos de Corbin est de fait mise en cause parce qu'il écrit ce qu'il pense. Pour être plus précis, la difficulté n'est pas qu'il écrive ce qu'il pense, qu'il philosophe, mais bien que *son philosopher opère comme une réalisation spirituelle*. Une attitude que Corbin décrit lui-même comme le propre du génie philosophique iranien[1] à savoir qu'une philosophie qui n'aboutit pas dans une expérience spirituelle est une vaine

[1] « Cela sans doute, parce que, contrairement à ce qui se passa en Occident, l'essor de la pensée [dans le shīʿisme] ne fut jamais contenu par une frontière plus ou moins arbitraire entre tradition théologique et spéculation philosophique, et que le seul but qui apparut à la hauteur de cette pensée, ne pouvait être qu'une *theosophia* intégrale. » Henry CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 60.

perte de temps[1]. Voilà une première piste pour comprendre son attrait pour les philosophes iraniens et la manière particulière qu'il a d'en parler. Jamais dans ses écrits, il ne parle explicitement de la loi sauf pour dire que celle-ci est caduque sans une herméneutique spirituelle mettant en lumière son aspect ésotérique. Ce qui, en islam, est tout de même étrange, étant donné l'importance de la loi. C'est d'ailleurs cette idée – « à savoir qu'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 égarement.[2] » – qui justifie pour Corbin le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique[3], de la chevalerie militaire à la chevalerie spirituelle[4]. Une compréhension anthropologique qui génère la thématisation si particulière de son œuvre, une sociologie où les cités sont célestes et où les rapports humains sont chevaleresques.

Même s'il est l'un de ces philosophes difficilement classables[5], les témoignages à son égard ne font cependant aucun doute : *Corbin est un*

---

1 Ce propos est répété dans presque tous les livres de Corbin. Il s'agit de l'un des *leitmotivs* de sa pensée. En voici un autre exemple : « Les effets de la théosophie sohravardienne de la Lumière se feront sentir en Iran jusqu'à nos jours. Un de ses traits essentiels est de rendre indissociables philosophie et expérience mystique : une philosophie qui n'aboutit pas à une métaphysique d'extase est une spéculation vaine ; une expérience mystique qui ne s'appuie pas sur une formation philosophique solide, est menacée de s'égarer et de dégénérer. » Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2e éd., Paris, Flammarion, 1976 [1958], p. 23.

2 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 54.

3 Henry CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Face de Dieu, face de l'homme herméneutique et soufisme*, Paris, Flammarion, 1983, p. 163-235. *Infra* la section consacrée à « L'audition spirituelle », p. 417 ss.

4 Voir *infra* « Un chevalier spirituel », p. 389 ss.

5 La situation dans laquelle se trouve l'œuvre de Corbin fait penser à celle de Jean Guitton. Les études d'ensembles sont rarissimes, sa classification comme « philosophe catholique » imprécise et son œuvre la plus citée reste sa thèse de doctorat soutenue en 1933 sur *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Comme si ce qu'il avait écrit après n'existait pas. À noter que Denis de Coster, doctorant à l'Université catholique de Louvain, complète actuellement une thèse sur Guitton et la notion de

intellectuel extrêmement érudit et un chercheur infatigable. Et les quelques extraits ci-dessous montrent bien que la conception de l'histoire de Corbin n'est pas la proposition d'un pseudo-intellectuel qui s'improviserait philosophe. Sa conception de l'histoire n'a pas non plus été rapidement esquissée entre deux théories, il s'agit d'une philosophie de l'histoire ébauchée dès 1930 et pour laquelle les derniers ajouts considérables datent du début des années 1970. Une philosophie élaborée sur plus de quarante ans et armée d'une connaissance authentiquement profonde de sphères de pensée qui ne se rencontrent que très rarement chez une seule personne : philosophie allemande (Heidegger, Jaspers, Heschel), théologie protestante (Luther, Hamann, Barth), mystique arabe, iranienne, juive, allemande et chrétienne (Sohravardī, Ibn al-ʿArabī, Böhme, Swedenborg), pensée religieuse russe (Boulgakov, Berdiaev), mais surtout un penseur qui a été en contact direct avec presque tous les grands intellectuels de son temps intéressés aux questions de spiritualité et de symbolisme : Rudolf Otto, Ernst Cassirer, Gabriel Marcel, Carl Gustav Jung, Daisetz Teitaro Suzuki, Alexandre Kojève, Alexandre Koyré, Étienne Gilson, Émil Cioran, Louis Massignon, Émile Bréhier, Jean et Joseph Baruzi, Seyyed Hossein Nasr, Mircea Eliade, James Hillman, Gilbert Durand, Marie-Madeleine Davy, etc.

Un ménage dans les raccourcis intellectuels se devrait d'être fait, d'abord parce que les « influences majeures » ou qui passent pour majeures – comme l'influence heideggérienne – orientent « arbitrairement » la compréhension reçue[1]. Certes, Corbin est le premier traducteur de

développement personnelle où la question de la temporalité est centrale. Espérons que cette étude offrira des voies de réappropriations actuelles de l'œuvre de Jean Guitton.

[1] Voici un échantillon d'articles qui s'intéressent à Corbin et Heidegger. Manuel de DIEGUEZ, « Henry Corbin et Heidegger », dans *La nouvelle revue française*, no. 230, 1972, p. 27-39. Nile GREEN, « Between Heidegger and the Hidden Imam: Reflections on Henry Corbin's approaches to mystical Islam », dans *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 17, no. 3, 2005, p. 219-226. Amélie NEUVE-EGLISE, « Hermeneutics and the unique quest of being: Henry Corbin's intellectual journey », dans *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol. 2, no. 1, 2009, p. 3-26. Amélie NEUVE-EGLISE et Reza AKBARIAN, « Henry Corbin : from Heidegger to Mullâ Sadrâ, Hermeneutics and the Unique Quest of Being », dans *Wisdom and philosophy*, vol. 4, no. 2, 2008, p. 5-30. Le problème majeur de tous ces articles, sauf celui de Dieguez, est qu'ils prennent comme seule base de réflexion l'entretien que Philippe Némo a fait avec Henry Corbin lors du décès de Heidegger. CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 23-37.

Heidegger en français, mais une étude approfondie dévoilera que ce n'est pas suffisant pour établir un pont philosophique et conceptuel entre leurs œuvres. L'influence protestante apparaît déjà comme plus importante que l'influence heideggérienne, mais celle-ci n'est pas attribuable à Karl Barth dont Corbin est aussi le premier traducteur français. Luther et Hamann, mais surtout Hamann, modèlent la « philosophie prophétique » du directeur d'étude de l'EPHE[1]. À cela, il faut ajouter les influences restées voilées jusqu'à tout récemment comme celle de Serge Boulgakov, le théologien et sophiologue russe exilé en France[2]. La philosophie russe et plus particulièrement celle de Berdiaev et à travers lui toute la sophiologie doit être réévaluée avant que l'on puisse bien comprendre ses choix philosophiques et opératoires. On comprend d'emblée la nécessité de questionner beaucoup plus profondément les ancrages de sa pensée si l'on veut être à même de percevoir les options philosophiques de Corbin. Un travail attentif de déchiffrement des ramifications et racines de sa pensée permettra de positionner Corbin dans l'histoire de la philosophie et dans le 20e siècle, tout en le situant par rapport à ses contemporains. Ce type de travail permettra de mieux saisir sa compréhension si particulière du monde spirituel.

La culture philosophique de Henry Corbin est extrêmement vaste en plus d'être précoce, ce dont témoigne une lettre de Roland de Pury[3] à Éric de Montmollin, datée du 21 août 1932 :

« Ce Corbin est bien l'homme le plus savant que j'aie jamais rencontré. Il est étouffant. Il sait le français, l'allemand, l'italien, l'espagnol[1], l'anglais, l'arabe et le persan[2]. Et assez

---

1 *Cf.* Henry CORBIN et Johann Georg HAMANN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, avec une intro. de Jean Brun, Paris, Berg international, 1985 [1935], p. 76 ss.

2 Hadi FAKHOURY, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, M.A., McGill University, Montréal, 2013, 132 p.

3 Pasteur protestant d'origine suisse, il prépare une thèse sous la direction de Karl Barth à Bonn en 1932-1933. Avec Denis de Rougemont, Albert-Marie Schmidt, Roger Jézéquel et Henry Corbin, il fonde l'éphémère revue *Hic et Nunc*. Le 13 mai 1976, Yad Vashem a décerné au pasteur Roland de Pury et à Jacqueline son épouse le titre de Juste des Nations. Il s'agit de la plus haute distinction civile décernée par l'État hébreu, à des personnes non juives qui, au péril de leur vie, ont aidé des Juifs persécutés par l'occupant nazi. À noter que Gilbert Durand, autre collègue et ami de Henry Corbin, a aussi reçu cette distinction le 13 août 2000.

pour lire : le sanskrit[3], le turc[4], le hollandais, le suédois[5] et le latin. Il est plongé dans la mystique arabe et n'ignore pas un recoin de la philosophie et de la théologie allemande contemporaine, dont il connaît tous les coryphées personnellement. Mais surtout, il n'est rien de tout ce qu'il sait, qui ne soit pour lui en rapport direct avec sa tâche immédiate, rien qui ne soit existentiel, c'est-à-dire qu'il hait l'histoire lorsqu'elle est autre chose qu'une "présentation" des choses et des hommes, et s'indigne avec enthousiasme contre tant de méthodes françaises psychologiques, précautionneuses et irréelles. Simplement dit, il est chrétien. C'est un type de Français assez rare et bienfaisant"[6] ».

À ce témoignage de jeunesse, puisqu'en 1932 Corbin n'a que 29 ans, il faut ajouter celui de Paul Evdokimov affirmant que Corbin était simplement « le plus grand savant de France[7] ». Et aux connaissances linguistiques déjà évoquées par Roland de Pury, il faut ajouter qu'il suivra des cours de

---

1 Sans être capable de retracer où et quand il aurait appris l'espagnol, sa connaissance de cette langue était cependant suffisante pour comprendre les œuvres de Luis de León, penseur au centre de son mémoire de diplôme de l'EPHE intitulé *Augustinisme et stoïcisme dans la pensée de Luis de León*. Une traduction de 71 pages du roman *Sordello Andrea* (roman d'une vie intérieure) d'Alberto Nin Frías existe dans les AHSC. Ce qui atteste d'une très bonne connaissance de la langue espagnole. Voir http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20151012151013583 2 Il va aussi séjourner deux mois à l'Escurial en Espagne en 1927.

2 Dans le formulaire rempli lors de son embauche à la BnF en 1928, dans la section « Dire s'il parle, écrit ou traduit une ou plusieurs langues étrangères » Corbin écrit à la main : « latin, grec, allemand, anglais, italien, espagnol, arabe littéral, persan, turc, sanskrit. » BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives. D'ailleurs, dans le même dossier, on peut lire que Corbin a eu la note de « 8 (bien) » dans ses examens de persan. Document avec sceaux et en-tête de l'École Nationale des Langues Orientales vivantes daté du 8 juillet 1929.

3 Il avait commencé l'arabe et le sanscrit en même temps et ce n'est qu'après deux ans qu'il décida de ne poursuivre que l'arabe. Ses cahiers de notes gardent la trace de centaines de pages d'exercices de sanscrit.

4 En plus de son diplôme des langues orientales en arabe, turc et persan, il a passé six années en Turquie de 1939 à 1945. *Infra* « Les années turques », p. 229.

5 Cela peut paraître un peu étrange de voir le suédois dans cette énumération, mais Corbin a été en étroit contact avec H. S. Nyberg et Goerges Dumézil à qui il a d'ailleurs rendu visite en Suède en 1932. À ce moment, Dumézil était lecteur français à l'Université d'Uppsala. En 1930, il découvre l'œuvre de Swedenborg qui le passionnera ce qui fut peut-être un incitatif supplémentaire pour s'initier au suédois.

6 Roland de PURY, *Lettres d'Europe un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres, 1931-1934*, Genève/Paris, Labor et fides/du Cerf, 2010, p. 188-189.

7 Propos recueilli au téléphone auprès de Michel Evdokimov, fils de Paul, le 2 décembre 2012.

syriaque et d'araméen[1], était initié au pahlavi[2], au russe[3] et au roumain[4] et qu'à la fin de sa vie il s'était remis à l'hébreu[5]. Les connaissances linguistiques de Corbin sont tout à fait remarquables et obligent ainsi à prendre au sérieux ses traductions, surtout lorsqu'elles semblent s'écarter des traductions usuelles. Il ne faut certainement pas les considérer comme de simples erreurs, car ces écarts ne peuvent que difficilement être attribués à des lacunes linguistiques. Il est alors préférable de se demander si elles sont justifiées par sa philosophie de l'histoire et par sa vision du monde.

Pour faire simple, et si l'on voulait vraiment le classifier, on pourrait dire de Corbin qu'il est un *philosophe « spirituel » spécialiste de la philosophie iranienne*. S'interroger et présenter sa conception de l'histoire visent plus spécifiquement à offrir « des prises intellectuelles » auxquelles les philosophes « académiques » pourraient se raccrocher pour ouvrir des réflexions et discussions actuelles sur son œuvre. Le défi est immense, car il faut d'abord rendre un portrait cohérent de sa pensée, ce qui n'a jamais été fait et ensuite montrer comment il en structure les grands thèmes. Communément, lorsque l'on travaille sur un penseur les prédécesseurs sont pléthore, tellement que le plus souvent une thèse consiste à raffiner ou à

---

1 En 1939, il assistera, comme en témoignent ses cahiers d'exercices conservés aux AHSC, au cours de M. A. Dupont-Sommer sur la grammaire syriaque et araméenne. André DUPONT-SOMMER, « Grammaire de l'araméen biblique », dans *EPHE, Section des sciences historiques et philologiques*, 1939, p. 28-29.

2 Henry CORBIN, « Le livre des conseils de Zartusht », dans *Professor Poure Davoud Memorial volume : papers on Zoroastrian and Iranian subjects*, sous la direction de Rustom Pestonji MASANI, vol. 2, Bombay, The Iran League, 1951, p. 129-159.

3 Dans les AHSC-10 quelques traductions du russe ont été trouvées, il s'agit surtout de textes de Serges Boulgakov, le manuscrit indique bien traduit du russe par Henry Corbin. Mentionnons que cela est cependant très surprenant, car rien n'indique où et comment Corbin aurait appris le russe. Certes lorsqu'il est à Istanbul, il se rapproche du Patriarcat et rien n'empêche de penser qu'une partie de la traduction aurait pu être préparée par un russophone, mais comme les brouillons du manuscrit n'existent pas, il n'est pas possible de savoir. Il faut donc prendre au sérieux le fait que Corbin écrit de sa main « traduit du russe par Henry Corbin ».

4 Au moins un texte du Père Dimitri Staniloae traduit du roumain a été trouvé dans les AHSC-10. Il s'agit d'un long extrait de *Viața și învățătura sfîntului Grigorie Palama* (*Vie et enseignement de saint Grégoire Palamas*). C'est d'ailleurs de Cioran qu'il reçoit le livre de Staniloae. Christian JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, p. 325. Lettre de Cioran à Corbin datée du 27 mai 1940.

5 Témoignage recueilli auprès de Christian Jambet lors d'un entretien.

déconstruire une interprétation reçue ou un thème. Par rapport à Henry Corbin, rares sont les personnes qui maîtrisent son œuvre, ce qui augmente considérablement la difficulté de cette étude, car cette situation fait de l'auteur un interlocuteur solitaire et si cette forme de solipsisme peut être rassurante au début, cela est vite lassant. Et si Corbin n'est pas vraiment connu et étudié en France ou en Belgique, il n'est pas plus célèbre en terre d'Amérique francophone, en fait, probablement moins encore qu'en Europe. Et en Iran, la figure de Corbin est bien connue des intellectuels, mais elle est empreinte d'un certain romantisme hautement favorable à ses écrits.

Voilà pourquoi il m'apparaît important de donner des « prises intellectuelles » sur son œuvre pour que l'on puisse enfin commencer à analyser son legs philosophique. D'autant plus que le thème de l'imaginal est ressassé article après article. Un concept qui n'a bénéficié que de quelques percées furtives, car personne ne s'est interrogé sur la portée de l'imaginal dans la pensée de celui qui a forgé le terme. Les commentateurs utilisent le plus souvent des morceaux ou des idées de l'œuvre de Henry Corbin sans se demander ce qu'ils peuvent signifier dans *son* œuvre.

Son nom résonne aussi dans les méandres de la pensée comme l'ancêtre de tous les heideggériens de France, un titre obtenu parce qu'il est son premier traducteur français. Beaucoup de choses ont été dites à ce sujet sans que personne, même les heideggériens, n'eût creusé les rapports entretenus entre Corbin et Heidegger. Ce qui, du vivant même de l'auteur, s'était traduit par des spéculations sur son « passage » de Heidegger à Sohravardī ou de la philosophie allemande à la philosophie iranienne. C'est pourquoi, avec Sylvain Camilleri, nous avons édité et annoté la correspondance Corbin-Heidegger. À cette mise au point historique, il y aurait maintenant à analyser les documents des Archives Henry et Stella Corbin et plus particulièrement son dossier de thèse sur *La notion d'anthropologie philosophique dans la philosophie allemande contemporaine*. Une analyse qui permettrait de vraiment comprendre la réception de la philosophie allemande dans la pensée corbinienne. De l'anthropologie philosophique à la notion de personne utilisée dans ses dernières conférences, le lien à sa conception de l'histoire apparaîtrait beaucoup plus manifestement, car sa notion d'histoire est entièrement subordonnée à l'anthropologie. Enfin, il y

aurait aussi à se demander si son intérêt pour la philosophie allemande ne découle pas de son protestantisme.

Pour faire une digression biographique, Henry Corbin est entré dans ma vie lorsque mon professeur d'introduction à la philosophie, Jean-André Nisole, affirma et je cite : « Heidegger est probablement le plus grand philosophe du 20e siècle… sauf Henry Corbin qui est peut-être encore plus grand ». Sur cette recommandation voilée qui n'est pas tombée dans l'oreille d'un sourd, j'achetai sur-le-champ le premier livre que je pus trouver : *Le paradoxe du monothéisme*. Après trois pages, je ne comprenais plus rien, je découvrais des penseurs qui, malgré un cours de sagesses orientales, m'étaient restés complètement inconnus, nommément : Sohravardī, Ibn al-ʿArabī, Mollā Ṣadrā Shīrāzī, Mīr Dāmād ou Haydar Āmolī, mais aussi des occidentaux qui ne m'étaient guère plus familiers à l'époque, comme Érigène, Proclus, Pseudo-Denys, Böhme, Weigel, Schwenckfeld, Hamann ou encore des penseurs contemporains comme Raymond Ruyer, Alexandre Koyré, Shlomo Pinès, Gershom Scholem ou Gilbert Durand. À toutes ces personnes qui n'étaient pas toujours dans le dictionnaire des philosophes que je possédais, ce qui me laissait stupéfait, il faut ajouter la myriade de termes techniques arabes, perses, latins, grecs et hébreux qui crible le *Paradoxe du monothéisme* et qui me fit passer de la stupéfaction à la stupeur. Des termes comme *taʾwīl*, *haqq*, *wojūd*, *Rabb al-Arbâb*, *tawhīd*, *Ahl al-Kitāb*, *mazhar*, *sirr al-robūbīya*, *dator formarum*, *verus propheta*, *imago Dei*, *ens supremum*, sans oublier quelques néologismes, comme si le vocabulaire en langue étrangère n'était pas suffisant. Je pense à *unitivité*, *comprésence*, *imaginal* ou *unifique*. Tout cela pour dire que même si je ne comprenais rien au *Paradoxe du monothéisme* et que dans aucun de mes cours ces notions ou ces penseurs n'étaient abordés, je décidai de creuser la question.

Mon interrogation m'a amené à questionner davantage l'œuvre de Corbin et la structure de *sa* pensée que la pensée arabe ou iranienne qui l'irrigue. Manifestement, je ne suis pas un spécialiste de Mollā Ṣadrā ou de la philosophie arabe comme peut l'être Christian Jambet ou Pierre Lory, mais un spécialiste de la pensée de Corbin. Cela se justifie par le fait que rapidement, lorsque je cherchai à savoir qui était ce Corbin – « plus grand que Heidegger » – je découvrais avec étonnement la *quasi*-inexistence de commentateurs qui auraient pu me guider dans cet amalgame philosophique

unique en son genre. Ma bibliothèque universitaire ne recelait aucun ouvrage sur Corbin et à ce moment, le seul livre que je trouvai sur Corbin était celui de Daryush Shayegan[1], mais il était épuisé et difficile d'en obtenir une copie. Problème récemment résolu avec la réédition de ce livre chez Albin Michel, réédition sous un autre titre qui donne l'impression d'un livre nouveau, mais il n'en est rien[2].

Ce n'est pas tant mon histoire personnelle qui est importante dans cette digression biographique que le fait que l'œuvre de Henry Corbin n'a pas vraiment d'histoire académique. À ce sujet, deux hypothèses apparaissent raisonnables : soit sa pensée personnelle est sans intérêt et, en ce sens, il vaudrait mieux l'écrémer pour n'en garder que les textes des philosophes ismaéliens et shīʿites qu'il a édités, soit elle est d'intérêt, mais celui-ci n'apparaît pas encore parce que les prises nécessaires, pour en saisir l'intérêt, n'ont pas encore été présentées systématiquement. Si cette thèse indique d'elle-même *un intérêt à dévoiler*, reste qu'il est difficile de prévoir la pondération de cet intérêt. Corbin est-il une curiosité qu'il faut dévoiler, mais dont l'influence est somme toute mineure et circonstanciée ou est-on en face d'un penseur si original que seule la mort permet d'en reconnaître le génie ? La réponse devrait idéalement ouvrir une médiation entre ces deux extrêmes. Une chose est certaine, si sa pensée ne s'est pas élaborée à travers une école philosophique proprement dite, elle ne les a pas non plus simplement ignorées, comme René Guénon a pu le faire. Elle représente le résultat d'une quête personnelle poursuivie sur plus de cinquante ans et ancrée dans les débats philosophiques du début du 20e siècle. Il y a chez Corbin une philosophie « spirituelle » d'expression personnelle, dont les prémisses sont à chercher dans sa rupture avec le catholicisme et dans son désir profond de *redonner accès à la divinité par la philosophie*. En d'autres mots, une philosophie qui cherche à rétablir l'accès philosophique à la « sagesse divine » expression de la *theo-logia*, de la « parole de Dieu ». Et quoi de mieux que les religions du Livre révélé pour explorer l'expression de la *theo-logia*.

---

1 Daryush SHAYEGAN, *Henry Corbin : la topographie spirituelle de l'islam iranien*, Paris, de la Différence, 1990, 305 p.

2 Daryush SHAYEGAN, *Henry Corbin penseur de l'islam spirituel*, Paris, Albin Michel, 2010, 408 p.

La formation philosophique et académique de Corbin est indéniable. Il est le produit des milieux intellectuels français des années trente. Il n'est pas en dehors du réseau académique et la quête personnelle qu'il a poursuivie ne s'est pas faite en retrait du monde ou des universités. En ce sens, il est moins un inclassable – comme peuvent l'être plusieurs spirituels et mystiques – qu'un excentrique. Après tout, un savant fou reste un savant. D'autant plus qu'il a joué un rôle important dans le monde académique, car il a succédé à Massignon comme directeur de la Chaire d'islamisme et religions de l'Arabie à l'EPHE où il a enseigné de janvier 1955 à sa mort en 1978. Nonobstant le monde universitaire dans lequel il baigne, il ne cite que rarement ses collègues et pour ainsi dire jamais les philosophes en vogue. Encore une fois, donner des prises aux intellectuels est alors difficile, car aucun débat explicite ne transparaît directement dans son œuvre. Il ne positionne jamais sa pensée par rapport à une autre ou par rapport à une École, elle n'est toujours positionnée que par rapport à lui-même. Sa philosophie est par là moins « académique », mais elle n'en est pas moins une. Ce que Corbin propose c'est une *philosophie qui opère comme une réalisation spirituelle*. Un peu comme Pierre Hadot rappelle que la philosophie antique était avant tout une manière de vivre, à la différence près que pour Corbin le vivre-ensemble est absolument subordonné à la réalisation personnelle et spirituelle. La société pour Corbin n'est possible que pour ceux qui se reconnaissent comme de la même famille spirituelle, celle du livre révélé. Cette attitude est essentielle pour cerner l'aspect le plus général de sa pensée et lorsqu'on traitera plus spécifiquement de sa conception de l'histoire, il sera toujours important de garder cela à l'esprit.

Qu'est-ce que cela implique que d'être un philosophe dont le philosopher opère comme une réalisation spirituelle ? Sans répondre immédiatement à la question, il faut d'abord rappeler que cette attitude inhabituelle en philosophie a produit une classe de parias, car, pour le dire ainsi, les archivistes de la pensée qui classent et cataloguent n'ont pas vraiment su quoi faire de cet amalgame de réflexions essentiellement spirituelles et personnelles. Corbin n'est pas le seul à souffrir de ce problème. Un penseur comme Jean Guitton me semble souffrir d'un problème similaire. On rappelle toujours la même chose « Guitton, le penseur catholique » et on le pousse dans la cour des parias. Comme si la croyance était une sorte de *tache* pour les *vrais* philosophes. Rapidement, on voit qu'une philosophie

qui opère comme une réalisation spirituelle amène sur le terrain de la religion, de la croyance et même de la théologie.

Ce qu'il faut voir, c'est la différence entre la réalisation spirituelle et le rationalisme qui est le mode de comprendre « habituel » de la philosophie. Valider épistémologiquement la réalisation spirituelle personnelle comme un mode de comprendre tout aussi valable que celui de la raison entraîne une conception de l'histoire où le causalisme n'est plus le critère de discernement par excellence. Toute sa vie, Corbin va explorer phénoménologiquement les régions de l'être qu'ouvre l'introduction de la réalisation spirituelle comme mode de comprendre. Pour Corbin, le dualisme de la foi et de la raison n'est pas seulement une attitude que l'on doit comprendre comme représentative de l'Occident, c'est l'élément qui est au centre de sa lecture de l'histoire de la philosophie et de son attitude véhémente contre l'historicisme ou le positivisme. Il ne se contente pas de constater que la théologie et la philosophie ont divorcé au Moyen Âge, il prend parti dans la querelle et pense profondément que ce divorce est la pire chose qui soit arrivée à la société occidentale. Pour lui, ce divorce est une véritable « catastrophe métaphysique ». Une attitude qui fait de lui un homme de son temps, puisqu'il est bien connu que l'entre-deux-guerres fut une période propice à l'émergence d'une pensée philosophique spiritualisante par opposition à une attitude plus positiviste et historique. La publication en 1932 par Bergson des *Deux sources de la morale et de la religion* en est un bon exemple. Même si la voie bergsonienne n'est pas celle de Corbin, il reprend le constat de Koyré à l'effet que William James et Henri Bergson « réagi[ssaient] contre ce cartésianisme latent de la pensée moderne[1] », il ne donne pas son aval à James ou à Bergson, mais s'assimile à ceux qui, dès la décennie des années 1930, réagissaient contre le cartésianisme, il écrit d'ailleurs dans son œuvre de maturité « ce qu'il y a de plus déplorable peut-être dans notre philosophie occidentale depuis Descartes, c'est que nous soyons restés frappés d'impuissance devant le

[1] Alexandre KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, 2e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 113 n. 3. Cité par Corbin dans Henry CORBIN, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 210.

dilemme de la *res extensa* et de la *res cogitans*[1] ». C'est cela qui me fait dire que Corbin était un homme « de son temps », mais pour reprendre une formule qu'il a souvent répétée, être seulement « de son temps » signifie avoir cédé au développement d'une histoire dans laquelle la personne humaine n'a plus de signification, « être de son temps » signifie la faillite de la spiritualité, car « être de son temps » s'oppose à « être son temps propre ». La quête philosophique parcourue sur plus de cinquante années est peut-être ancrée dans l'entre-deux-guerres, mais son élaboration s'effectue relativement à son temps propre, un temps qui est espace. Les recherches de Corbin voulant explorer en elle-même la réalisation spirituelle comme mode de connaissance valable pour rendre compte de l'expérience de la divinité sont des recherches qui correspondent à une attitude de la philosophie ayant pris racine dans l'entre-deux-guerres ; mais l'exploration et les solutions qu'il propose ne visent jamais autre chose que la réalisation spirituelle personnelle.

L'après-guerre n'est pas en reste, car nombreux sont ceux qui ont émis l'hypothèse qu'un manque de spiritualité pourrait être une cause amplifiante de la marchandisation mondiale. N'oublions pas non plus que l'époque dans laquelle Corbin écrit son œuvre est celle de la Guerre froide et du communisme, de l'établissement de la société de consommation et des loisirs et surtout d'une forme de divinisation de la technologie. Avoir cela à l'esprit est très important, car si Corbin ne parle jamais des événements politiques de son époque, il positionne toujours la nécessité d'une philosophie qui opère comme une réalisation spirituelle par opposition à des périphrases qui parlent indirectement de son époque. Voici quelques-unes de ces périphrases : « à l'heure que toutes nos idéologies régnantes sont des laïcisations de systèmes théologiques ayant péri dans leur triomphe[2] », « nous voulons dire que l'Incarnation divine s'est muée en Incarnation sociale ou socio-politique[3] », « et c'est là même qu'il nous faut atteindre le

---

1 Henry CORBIN, *L'homme et son ange, initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 251.

2 CORBIN, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 206.

3 *Ibid*.

drame de l'Occident d'aujourd'hui, un Occident qui englobe de vastes régions de l'Orient[1] »,

« Il ne s'agit pas d'un phénomène soudain, mais d'un long processus. "Laïcisation" ne veut pas dire substitution du pouvoir séculier à un "pouvoir spirituel", car l'idée même d'un "pouvoir spirituel", matérialisé en institutions et s'exprimant en termes de pouvoir, c'est d'ores et déjà la laïcisation et la socialisation du spirituel. Le processus est en marche dès lors que l'on s'attaque, comme on l'a fait pendant des siècles, à toutes les formes de gnose, sans que la Grande Église, en se retranchant de la Gnose, pressentît qu'elle préparait du même coup l'âge de l'agnosticisme et du positivisme.

À son magistère dogmatique ne fit que se substituer l'impératif social des normes collectives. Celui qui était l'"hérétique" est devenu le "déviationniste", quand on ne dit pas tout simplement un "inadapté". Car on en arrive à expliquer tout phénomène de religion individuelle, toute expérience mystique, comme une dissociation de l'individu et de son "milieu social". Le "réflexe agnostique" paralyse toute velléité d'accueil à l'égard des témoins d'un "autre monde". 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.[2] »

Le dualisme de la foi et de la raison qui suscite les critiques de Corbin sur la société moderne s'interprète dans sa conception de l'histoire par l'alternative du mythe *ou* de l'histoire. Le danger le plus important de cette alternative n'est pas l'alternative en elle-même, mais bien l'impossibilité de reconnaître qu'une alternative est possible, c'est là l'origine de ce qu'il nomme le nihilisme. Comme il le dit dans une formule-choc, celui-ci « advient lorsque l'homme perd conscience de sa responsabilité de ce lien et proclame, avec désespoir ou avec cynisme, que sont closes les portes qu'il a lui-même fermées.[3] » En d'autres mots, le dualisme épistémologique de la foi et de la raison, empêche l'établissement de la polarité entre l'humain et l'Ange. Pour Corbin, sans la bi-unité de l'humain et de son Ange, la réalisation spirituelle n'est pas possible, car cette réalisation passe spécifiquement par la relation à l'Ange. On doit comprendre l'Ange comme la dimension céleste de la personne humaine. La notion d'Ange rappelée par Corbin répond plus aux critères d'un lieu et d'un mode de comprendre qu'il

---

1 *Ibid*., p. 203.

2 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 23.

3 CORBIN, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 180-181.

ne s'agit d'une figure romantique de gardien protecteur. L'ange est une notion tout aussi essentielle que l'âme ou Dieu. Pour revenir à la conception de l'histoire, le danger est alors de ne plus être apte à comprendre à quoi répond un concept comme celui de l'ange et de perdre la possibilité d'accès à un espace qui est celui de la dimension céleste de la personne humaine. L'histoire doit donc être en mesure d'accueillir et relier différents niveaux de réalité. Si l'histoire n'inclut que des causes matérielles, c'est la faillite de la pensée et particulièrement de l'islam, car il est alors impossible dans ce cas précis de rendre compte de la nuit du *Miʿrāj*, où le Prophète rencontre Gabriel. L'historicité des événements de l'âme est le cœur de sa conception de l'histoire et c'est cette historicité des événements de l'âme qu'est la hiérohistoire.

Il y a deux « formes » d'histoire chez Corbin. La première c'est l'histoire de la philosophie et de la pensée, c'est-à-dire du développement des formes de pensées dont nous sommes les héritiers actuellement. C'est ce qui le pousse à rédiger pour Gallimard son *Histoire de la philosophie islamique* qui est probablement son livre le plus largement diffusé et traduit. Mais si l'on ne porte pas attention et que l'on le lit simplement comme un livre d'histoire, on manque l'essentiel de la réflexion philosophique de Corbin. Au premier abord, il n'est pas évident de saisir qu'un livre à vocation encyclopédique est en fait une thèse philosophico-historique. Mais l'avant-propos de l'*Histoire de la philosophie islamique* énonce parfaitement la thèse : « Comme on le verra, l'effort d'un Sohravardī, et à sa suite, celui de toute l'école des *Ishrāqīyūn*, a été de conjoindre la recherche philosophique et la réalisation spirituelle personnelle. En Islam tout particulièrement, histoire de la philosophie et histoire de la spiritualité demeurent inséparables.[1] » Si Corbin perçoit cette adéquation entre philosophie et spiritualité en Islam et qu'il est clair à ce sujet, il faut cependant préciser qu'il généralise cette adéquation à toute la philosophie développée sous l'égide des religions du Livre. C'est par effet de contraste qu'il parle le plus souvent du christianisme et qu'il exprime *sa* conception de l'histoire. Il s'approprie comme un *leitmotiv* cette idée qu'il reprend de Sohravardī « à savoir qu'une recherche philosophique qui n'aboutit pas à une réalisation spirituelle personnelle, est une vaine perte de temps, et que la recherche d'une

[1] Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 15.

expérience mystique, sans une sérieuse formation philosophique préalable, a toutes les chances de se perdre en aberrations, illusions et égarement.[1] » Voilà pourquoi son philosopher opère comme une réalisation spirituelle. Alors derrière l'*Histoire de la philosophie islamique* se trouve le parti pris d'une philosophie qui se réalise spirituellement. Et cela se retrouve autant dans le choix des textes et des penseurs que dans la structure du texte. Il avait même planifié avec son collègue et ami Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, après la publication de l'*Anthologie des philosophes iraniens* en quatre tomes[2] d'écrire une seconde histoire de la philosophie. Cet ouvrage qui n'a jamais été complété devrait être l'histoire de la philosophie iranienne, une histoire qui aurait certainement réitéré les structures et concepts qu'il avait mis en place pour *l'Histoire de la philosophie islamique* et développés ensuite dans *En islam iranien*.

Les débats autour de l'œuvre de Mircea Eliade nourriront cette réflexion, car, en plus d'avoir été un collègue et un ami du mythologue roumain, Corbin développe une approche du mythe assez semblable à celle d'Eliade. Certes Corbin ne s'est pas lancé dans une morphologie des religions qui s'appliquerait universellement et c'est l'élément qui distingue peut-être le mieux leurs approches, mais les conditions de possibilités validant une expérience « universelle » de la religion et de la spiritualité, à savoir une conception anthropologiquement religieuse de l'humain fait d'eux des

---

1 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 54.

2 Sayyed Jalāloddīn ASHTIYĀNĪ (éd.), *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours*, 4 tomes, avec une introduction analytique de Henry Corbin T. I à III, Téhéran/Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1972-1978. À noter que le T. IV publié après la mort de Henry Corbin n'est pas officiellement dans la Bibliothèque iranienne et que le T.III a été publié par l'Académie impériale de philosophie et non pas le Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien de recherche. Dans les AHSC on comprend qu'à partir de 1974, la collection de la bibliothèque iranienne qu'avait fondée Henry Corbin a été transférée à l'Académie impériale de philosophie, car le successeur de Henry Corbin n'était pas intéressé à poursuivre cette collection sous la forme que lui avait donnée son fondateur. Les parties françaises des volumes ont été publiées séparément et sont plus complètes que ce qui se trouve dans les volumes de la Bibliothèque iranienne. Voir Henry CORBIN, *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, 416 p. Ce volume n'était que la partie historique du projet complet de son histoire de la philosophie iranienne.

penseurs proches en esprit. Précisons que si Eliade a été associé au traditionalisme de René Guénon particulièrement à travers sa collaboration à la revue des *Études traditionnelle*s, on ne peut pas en dire autant de Corbin fondamentalement anti-guénonien. On décèle cependant chez lui une touche de sympathie pour l'approche métaphysique de Frithjof Schuon[1], ancien disciple de Guénon ayant suivi sa propre voie.

La manière qu'a Corbin de faire de l'histoire de la philosophie est, en fait, plutôt de faire l'histoire de la séparation de la foi et de la raison, car si l'histoire de la philosophie et l'histoire de la spiritualité sont inséparables en Islam, ce n'est pas tout à fait le cas en Occident ; il y a alors à s'interroger sur la cause de cette séparation occidentale entre « spiritualité et philosophie » ou plus spécifiquement entre « prophétie et philosophie » surtout dans le contexte des religions du Livre. Pour lui, la source historique et occidentale de cette séparation est la diffusion de l'averroïsme en Europe ou plutôt la réaction occidentale à la philosophie du Maître de Cordoue. La philosophie aurait perdu son rapport à la sophia à ce moment. Corbin l'exprime sans détour dans l'*Histoire de la philosophie islamique*, il dit :

« Tandis que l'avicennisme, en Occident pour une courte durée, en Iran jusqu'à nos jours, tendait à fructifier en vie mystique, l'averroïsme latin aboutissait à l'averroïsme politique de Jean de Jandun et de Marsile de Padoue (XIVe siècle). De ce point de vue, les noms d'Avicenne et d'Averroës pourraient être pris comme les symboles des destinées spirituelles respectives qui attendaient l'Orient et l'Occident, sans que la divergence de celles-ci soit imputable au seul averroïsme.

On a vu comment Abû'l-Barakât Baghdâdî poussait à la limite la gnoséologie avicennienne, en reconnaissant pour chaque individu, ou tout au moins pour les individus composant une même famille spirituelle, une Intelligence agente distincte, qui est une entité spirituelle "séparée". Les solutions données au problème de l'Intelligence agente, nous l'avons déjà relevé, sont hautement significatives. Lorsque saint Thomas d'Aquin, par exemple, accorde à chaque individu un intellect agent, mais sans que cet intellect soit une entité spirituelle "séparée", du même coup se trouve brisée la relation immédiate de l'individu avec le monde divin, telle qu'elle était fondée par la doctrine avicennienne de l'Intelligence agente, celle-ci identifiée avec l'Esprit-Saint ou l'Ange de la Révélation. Une fois brisée cette relation qui, sans intermédiaire terrestre, établissait l'autonomie de l'individualité spirituelle, l'autorité de l'Église se substitue à la norme personnelle de *Hayy ibn Yaqzân*. Au lieu que la norme religieuse, en tant qu'initiation essentiellement individuelle, signifiât liberté, c'est désormais contre elle, parce que socialisée, que se dresseront les insurrections de l'esprit et de l'âme. Il arrivera que cette norme, une fois

[1] Voir NASR ET JAHANBEGLOO, *In search of the sacred : a conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara (Calif.), Praeger, 2010, p. 92-93.

socialisée, cesse d'être religieuse, vire du monothéisme au monisme, de l'idée d'Incarnation divine à celle d'Incarnation sociale. Alors ici surtout, il faut être attentif aux différences.[1] »

Cette idée de faire peser le blâme de l'occidentalisme sur Averroès et de voir le symbole du divorce de l'Occident et l'Orient dans l'exil oriental d'Ibn al-ʿArabī[2] qui débute en 1198 – année de la mort d'Averroès – est une hypothèse originale de Henry Corbin. Ce dernier a développé cette hypothèse dans la longue introduction ajoutée aux deux conférences prononcées au Cercle Eranos en 1955 et 1956 qui forment le corps du texte de l'*Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*. L'exil oriental d'Ibn al-ʿArabī est alors considéré comme une « catastrophe métaphysique[3] » pour l'Occident, car cela aurait d'après l'hypothèse de Corbin réduit à néant l'accès au monde des Âmes célestes, des *Animæ cælestes*. L'organe nécessaire pour accéder au monde des anges et de l'âme aurait été amputé à l'Occident dans les débats extrêmement intenses autour de l'œuvre d'Averroès qui ont opposé, au 13e siècle, les facultés de philosophie et de théologie de l'Université de Paris. Sans entrer dans les détails des querelles autour de la philosophie d'Averroès[4] et de l'intelligence agente, litige central de la réception d'Averroès pour Corbin, la querelle a eu comme conséquence de verrouiller hermétiquement les champs philosophique et théologique créant peut-être ainsi la première véritable « discontinuité » disciplinaire. Et pourtant, pense Corbin, philosophie et théologie sont les faces d'une même médaille, car « tout antagonisme entre théologie et philosophie est *a priori* surmonté en une

---

1 CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 344-345.

2 Durand écrit : « Ibn al-ʿArabī écœuré, en tout cas lassé, part vers l'Orient des lumières. » UNESCO (éd.), *La science face aux confins de la connaissance : la déclaration de Venise : colloque international*, Paris, du Félin, 1987, p. 108.

3 L'expression « catastrophe métaphysique » est de Corbin. L'idée est déjà présente en 1954 dans *Avicenne et le récit visionnaire*, mais elle est particulièrement amplifiée dans l'introduction ajoutée à l'*Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī* en 1958. Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 29-34 et 130-156.

4 À noter que les condamnations d'Étienne Tempier contre les averroïstes de Paris en 1270 et 1277 est un événement marquant de cette histoire. David PICHÉ et Claude LAFLEUR, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999.

hikmat ilāhīya, une "sagesse divine"[1] », elle-même impossible sans une intelligence agente qui, à l'image de la *dualitude* humaine par son *Moi terrestre* et son *Moi céleste*[2] se doit d'être simultanément « Ange de la Révélation et de la connaissance[3]. » La séparation radicale du théologique et du philosophique aurait alors à se souvenir de sa propre *théo-sophie* pour surmonter la séparation. Cette hypothèse de Corbin sur le rôle d'Averroès comme catalyseur de la séparation de l'Orient et de l'Occident existe dans la continuité de deux autres hypothèses : la philosophie chrétienne et la philosophie orientale d'Avicenne. Si la structure de la philosophie chrétienne de Gilson et sa réinterprétation donnent des arguments contextuels à Corbin, sans le développement de la philosophie orientale d'Avicenne, il ne serait pas possible de pousser aussi loin son hypothèse sur l'intelligence agente, car ce que veut montrer de manière générale Corbin c'est que la théosophie, la philosophie religieuse ouvrant la voie à une illumination intérieure, s'est déplacée vers l'Orient et plus particulièrement vers l'Iran. Pour que cela fonctionne, il faut pouvoir retrouver dans l'œuvre d'Avicenne lui-même, une philosophie orientale c'est-à-dire une philosophie mystique. Le fait est difficile, car, si les interprétations spirituelles et mystiques d'Avicenne sont assez fréquentes en Iran dans un courant de philosophie relevé par Corbin, qui est l'*Ishrāq*, il n'est pas si évident de pouvoir rattacher cela directement à l'œuvre d'Avicenne. C'est pourquoi on trouve en quelque sorte deux écoles d'interprétation de la philosophie d'Avicenne, celle qui en fait un philosophe au sens le plus traditionnel du mot, une interprétation défendue par Anne-Marie Goichon et celle qui tire Avicenne vers une philosophie spirituelle, interprétation défendue par Shlomo Pinès et par Georges Vajda. Alors sans le canevas de la philosophie chrétienne de Gilson et sans la philosophie orientale d'Avicenne, la conception de l'histoire de Corbin ne semble pas possible.

Le dernier élément important de la conception de l'histoire de Corbin, c'est le prolongement de ce travail plus académique dans une pensée

---

[1] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 46.

[2] CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 32.

[3] Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 42.

éminemment personnelle. Si l'unité de la pensée corbinienne est évidente au terme de ce portrait et qu'il est possible de suivre sa quête philosophique, celle-ci peut tout de même être divisée en trois étapes : les écrits de jeunesse de 1930 à 1948, la pensée académique de 1948 à 1974, année de sa retraite, et enfin, la pensée personnelle de 1974 à sa mort en octobre 1978. Sa pensée personnelle représente l'intégration existentielle de sa philosophie et de sa conception de l'histoire. Les écrits de cette période sont ceux d'un hiérologue qui vit et expérimente personnellement et existentiellement les événements spirituels qu'il raconte. À partir de 1974, sa pensée personnelle s'intègre aux structures de la hiérohistoire dont il avait établi la fondation historique et philosophique. À ce moment, il ne cherche plus à mettre une distance critique entre ce qu'il pense et ce qu'il voudrait savoir vrai. Cette période correspond à la fondation de l'Université Saint Jean de Jérusalem qui est conçue comme un centre d'études spirituelles comparées des religions du Livre. Ce centre de recherche où prendront la parole d'éminents spécialistes est en fait l'aspect exotérique d'un engagement spirituel et chevaleresque. En effet, à partir de 1970, Corbin décide de se rapprocher de la chevalerie spirituelle. Histoire d'ailleurs extrêmement complexe, car ce n'est qu'en 2009 qu'il est devenu évident que Corbin avait été adoubé et initié à la franc-maçonnerie. Il faut voir dans cette dernière évolution de sa pensée l'adéquation totale entre ce qu'il pense et ce qu'il vit, comme il le dit dans ce passage : « ce que j'ai enseigné pendant des années comme professeur d'histoire des religions je l'ai vécu [souligné deux fois] réellement en quelques heures.[1] » Sans entrer dans les détails, il est certain que même si les textes de cette période sont des textes exotériques, c'est-à-dire rédigés pour être diffusés, ils témoignent de toute évidence de la conception de l'histoire de Corbin. Encore une fois, sa conception de l'histoire apparaît de manière voilée et la tension entre son engagement personnel et la philosophie qui permet de la soutenir reste difficile à déchiffrer. Enfin, si toute sa vie, il a pensé que philosophie et expérience spirituelle étaient les deux faces d'une même médaille, à partir de 1970, on peut dire sans ambages que pour lui la philosophie est réellement une

[1] Tiré d'un questionnaire de passage à M.E.S.A., cité dans Jean Albert CLERGUE, « En quête de Henry Corbin franc-maçon chevaleresque I », dans *L'initiation*, no. 2, 2009, p. 97.

manière de vivre qu'il expérimente pleinement et c'est ce récit que recueillent en filigrane ses textes et qui sera reconstitué pour que les philosophes de notre génération puissent dialoguer avec son œuvre.

AUTOUR DE HENRY CORBIN

L'une des caractéristiques fondamentales de la pensée de Corbin est qu'il ne s'agit pas d'une pensée d'école. Il n'a pas fondé un courant ou encore une institution qui poursuivrait son œuvre. Certes, le champ de recherche qu'il a travaillé à faire émerger, l'iranologie, a des continuateurs. On peut même parler de trois générations d'iranologues. Des intellectuels comme Christian Jambet et Daniel de Smet représentent la seconde génération. Ils creusent et analysent plus en profondeur un auteur ou un courant qui était présent dans l'œuvre du chercheur de première génération, par exemple Mollā Ṣadrā ou l'ismaélisme. C'est aussi bien souvent dans cette suite immédiate que s'opère un rejet radical. On peut immédiatement penser à Wasserstrom, même s'il n'est pas iranologue. Et lorsque cette seconde génération ne rejette pas complètement la première, elle prend tout de même une distance critique et saine. Mathieu Terrier représente quant à lui la troisième génération[1]. En s'intéressant à Quṭb al-Dīn Aškevarī un auteur mentionné au passage par Corbin et qu'il l'avait intéressé surtout parce qu'il rapporte deux extases mystiques de Mīr Dāmād, il resserre encore plus le cadre de la tradition philosophique iranienne. Par son travail d'édition, de traduction et de commentaire, il montre finalement l'originalité de « L'Aimé des cœurs » de Quṭb al-Dīn Aškevarī. Un auteur qui pouvait apparaître comme mineur, voire inintéressant, dans la perspective de Corbin. Sans le travail de pionnier et d'explorateur d'un Corbin, il n'est pas certain que cette troisième génération d'iranologue aurait pu produire ce type d'étude. Ce qui est encore plus intéressant, c'est que le travail de Mathieu Terrier a été fait dans le cadre de l'École pratique des hautes études et dans la droite ligne des deux premières générations d'iranologues. Cela lui permet d'apprécier le travail de pionnier, mais aussi de corriger certaines formulations erronées.

[1] Mathieu TERRIER, *Histoire de la sagesse et philosophie shi'ite : « L'Aimé des cœurs » de Quṭb al-Dīn Aškevarī*, Paris, du Cerf, 2016, 785 p.

L'introduction de Terrier est en ce sens hautement instructive. Notons seulement les cinq pages consacrées à l'« école d'Ispahan »[1], car l'expression a été extraite par Corbin de sa lecture de la notice d'Aškevarī sur Mīr Dāmād et exaltée en « école »[2] en opposition à l'historiographie dominante depuis Renan, montrant ainsi la présence véritable d'un courant philosophique après Ghazālī. Terrier reconnaît alors l'importance et la signification de la notion « d'école d'Ispahan » tout en montrant qu'elle ne résiste pas à la complexité historique des doctrines des philosophes iraniens, rappelant qu'il serait par exemple absurde de parler de l'école philosophique d'Athènes. Et en même temps à travers cette critique, il n'adopte pas une attitude en noir ou en blanc.

Pour revenir à la question de la postérité philosophique de Corbin, nous disions que ce dernier n'a pas fondé d'école de pensée. Certes il avait bien fondé l'Université Saint Jean de Jérusalem que l'on pourrait considérer comme une institution relevant d'une certaine école de pensée corbinienne, mais celle-ci n'a survécu qu'une décennie après la mort de son fondateur. Et si une parenté d'esprit et d'attitude existe entre les participants, rien n'est moins sûr quant à l'idée que tous les participants étaient parties prenantes d'une école de pensée corbinienne. Il n'y a qu'à penser à la note ajoutée par Corbin à la fin du texte de la communication de Benz[3]. De toute façon, Corbin s'opposait bien trop violemment à l'idée d'institution pour supporter une horde de suivants et de disciples. Alors d'un côté, l'iranologie poursuit son chemin reconnaissant l'importance de son vieux maître, tandis que le vocabulaire et la conception métaphysique de Corbin ont été détournés dans plusieurs « écoles de pensées » différentes. N'ayant pas son école, la pensée corbinienne était libre des réappropriations les plus diverses. Au cœur de ces réappropriations, la notion d'imaginal ressort comme celle qui a fait le plus de chemin. Un chemin qui, à chaque embranchement, l'a rendue toujours un peu plus polysémique. Jusqu'au point où celle-ci commence à être rejetée. Un immense travail conceptuel est à faire pour suivre les embranchements

---

1 *Ibid*., p. 36-40.

2 Le livre V de *En islam iranien* est tout entier consacré à l'« école d'Ispahan ». Henry CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 9-201.

3 Voir *infra*, p. 352 ss.

sur le chemin des réappropriations conceptuelles inspirées par les écrits corbiniens. Pour le moment, il n'existe pas d'étude sur la postérité philosophique de Henry Corbin, personne n'a regardé dans une perspective d'histoire des idées où l'on devrait le situer. Il ne s'agit pas de répéter ce qui aurait été dit auparavant sur lui en synthétisant et paraphrasant sa biographie, car il faut bien constater qu'il n'existe pas actuellement de réflexion, au mieux quelques pages par-ci par-là, sur l'apport de Corbin et le rôle que l'on lui peut donner au 20e siècle. Établir la courbe de sa vie et chercher à comprendre les réseaux d'influences qu'il alimente est une tâche de contextualisation qui révélera au mieux sa postérité philosophique. Tâche essentielle pour bien situer sa conception de l'histoire, car on s'apercevrait alors que cette conception de l'histoire, sous des visages variés, semble partagée par plusieurs des participants du Cercle Eranos et de l'Université Saint Jean de Jérusalem[1]. À quel point cette vision est partagée par les différents participants du Cercle Eranos et de l'Université Saint Jean de Jérusalem, c'est là une des recherches qu'ouvre ce premier portrait biographique et conceptuel de l'œuvre de Corbin. Une conception de l'histoire de laquelle découle une périodisation bien particulière, mais aussi une tendance extrêmement forte à valoriser la notion d'*orient* et l'expérience spirituelle *personnelle* et à dévaloriser le rationalisme, l'historicisme et le « monothéisme abstrait » qui seraient des caractéristiques « proprement occidentales ». Le danger est de confondre cette typologie qui se retrouve dans l'œuvre de Corbin avec sa réappropriation traditionaliste. Chez ces derniers, il s'agit de dévaloriser la pensée occidentale afin de la remplacer par une pensée orientale. Le problème est le suivant : même si l'attitude corbinienne est très similaire à l'attitude traditionaliste, il n'est pas question pour Corbin de remplacer une pensée par une autre, mais seulement de constater une diversité de pensée qui permet de rééquilibrer les forces en présence. Il est certain par ailleurs que Corbin rejette toutes les formes de traditionalisme se doublant d'intégrisme. Ce rejet est omniprésent dans son œuvre sous la critique du littéralisme. Le problème est que parce qu'il n'a pas cru bon faire la promotion de la pensée occidentale, car ce

[1] Il n'existe aucune histoire de l'Université Saint Jean de Jérusalem, ni même d'article consacré à cette institution qui perdura pendant quatorze ans et qui produisit un cahier après chaque rencontre. La liste des cahiers a été versée dans la bibliographie.

n'est pas comme si elle était en perte de vitesse à son époque, un traditionaliste qui voudrait faire une lecture partiale de son œuvre trouverait facilement tout le matériel nécessaire. C'est ainsi que la pensée corbinienne peut se retrouver au cœur de penseurs traditionalistes et même à coup d'extraits tronqués chez des penseurs « intégristes ». La réception corbinienne dans des milieux plus traditionalistes et conservateurs en Iran, surtout après 1979, mériterait aussi que l'on s'y attarde.

Reste qu'au centre de la conception de l'histoire proposée par Corbin se trouve la transformation de la philosophie aux 13e et 14e siècles de notre ère. Une transformation qui aurait entraîné la perte de l'intelligence agente et permis l'émergence du rationalisme historiciste. Cette vision du monde aurait empêché une imagination de second degré, l'imaginal, c'est-à-dire une imagination fondée et produite « dans » et « à partir » de l'imaginal, par opposition à une *phantaisie* qui, en déformant et s'inspirant du réel empirique produit du chimérique, de l'imaginaire, de l'irréel[1]. Le regard « oriental » de Corbin ferait ainsi apparaître une déficience de la compréhension « occidentale » de l'imaginaire. Et c'est très certainement cette idée et expression particulière de l'imaginaire qui liera Henry Corbin et Gilbert Durand. Cette réappropriation est importante, car si la pensée corbinienne n'a pas fait école, c'est tout le contraire de celle de Durand qui a fondé, à Grenoble en 1966, le tout premier Centre de Recherche sur l'Imaginaire. Et parce que Durand s'inspire abondamment de l'œuvre de Corbin[2], celui-ci s'est retrouvé parachuté dans la constellation de l'imaginaire[3]. Le premier terreau de réception propice à l'implantation de la

---

1 Sur cette définition de l'imagination comme *imaginatio vera :* Henry CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 102-106.

2 Gilbert DURAND, « Henry Corbin entre l'Orient et l'Occident », dans *Les nouvelles littéraires*, vol. 56, no. 2657, 26 octobre 1978, p. 8. Gilbert DURAND, « *Homo proximi orientis :* science de l'homme et islam spirituel », dans *Science de l'homme et tradition*, Paris, Albin Michel, 1996 [1979], p. 91-139. Gilbert DURAND, « La reconquête de l'Imaginal », dans *Henry Corbin*, sous la direction de Christian JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 266-273. Gilbert DURAND, « Hommage à Henry Corbin – La pensée d'Henry Corbin et le temple maçonnique », dans *Temple et contemplation*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 9-21.

3 Terme utilisé fréquemment par Durand dont la trace se retrouve jusque dans sa première véritable étude. Gilbert DURAND, « Psychanalyse de la neige », dans *Mercure de France*, vol. 318, mai-août 1953, p. 618.

conception corbinienne de l'imagination et de l'histoire est donc le réseau des différents Centres de Recherche sur l'Imaginaire[1].

Un second terreau fertile quant à l'intégration de la pensée corbinienne se trouve dans la transdisciplinarité. Si les liens entre Corbin, Eranos, l'USJJ et le CRI de Grenoble sont assez évidents, les liens qui mènent à la transdisciplinarité le sont moins. Tout commence en 1979 à Cordoue, sous l'impulsion d'Yves Jaigu[2], alors directeur de France Culture, lorsqu'il décide d'organiser un colloque intitulé *Science et conscience*[3], colloque à la source de la transdisciplinarité[4]. Si l'esprit instauré par le colloque de Cordoue vise explicitement à construire une vision du monde pouvant résoudre la « crise de la civilisation[5] », une idée et un lieu – « Cordoue » – directement inspiré de Corbin, les colloques qui suivront mèneront dans cet esprit de continuité à la *Déclaration de Venise*[6]. La transdisciplinarité était née.

L'objectif explicite de ces colloques était de construire un pont entre les scientifiques et les chercheurs des sciences humaines. Anthropologues, philosophes, poètes, sociologues, biologistes, physiciens, généticiens, mathématiciens sont alors engagés dans un dialogue qui vise à faire émerger une nouvelle manière d'aborder les rapports entre matière et esprit pour dégager une conception du réel qui, sans être réductrice de l'une et l'autre, puisse faire ressortir de leurs interactions une *compréhension de l'interaction*. Rendre possible l'interaction entre les philosophes et les scientifiques, entre l'unité théorique et la réalité empirique, voilà l'objectif du *colloque de Cordoue*.

---

1 Les travaux de thèse de Manuel Quinon devraient explorer cet aspect.

2 À noter qu'Yves Jaigu s'était rendu en Iran en compagnie de Henry Corbin lors d'un important colloque en 1977. CENTRE IRANIEN POUR L'ÉTUDE DES CIVILISATIONS, *L'Impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?*, Paris, Berg, 1979, 405 p.

3 Michel CAZENAVE (éd.), *Science et conscience : les deux lectures de l'univers : colloque de Cordoue*, Paris, Stock, 1980.

4 Voir *infra* « De Corbin à Durand, vers la transdisciplinarité », p. 376.

5 Terme utilisé par Yves Jaigu dans le discours d'ouverture du colloque. CAZENAVE (éd.), *Science et conscience : les deux lectures de l'univers : colloque de Cordoue*, Paris, Stock, 1980, p. 25.

6 UNESCO (éd.), *La science face aux confins de la connaissance : la déclaration de Venise : colloque international*, Paris, du Félin, 1987, 195 p.

En apparence, rien ne relie ces colloques à Henry Corbin, mort en 1978 et spécialiste de l'islam iranien. Son œuvre de philosophe nourri de sources *orientales* ne cherche pas à réfléchir avec les sciences physiques ou biologiques. Il n'est jamais question dans son œuvre des problèmes philosophiques suscités par l'infiniment petit et il ne fait pas non plus référence à la philosophie des sciences. Pourquoi alors invoquer Corbin et la transdisciplinarité ?

À y regarder de près, on s'aperçoit que plusieurs des figures de proue de ce mouvement de pensée sont proches ou même directement liées à Henry Corbin. Le cercle le plus immédiat est représenté, de manière non exhaustive, par Gilbert Durand, James Hillman, Toshihiko Izutsu, Gérard Holton, Kathleen Raine, David Miller, Daryush Shayegan, Yves Jaigu, Pierre Solié et Michel Cazenave. Certes, toutes ces personnes ne seront pas directement impliquées dans l'émergence de la transdisciplinarité telle qu'elle sera institutionnalisée en 1987 par la fondation du Centre international de recherches et études transdisciplinaires (CIRET) et finalement formalisée dans la *Charte de la transdisciplinarité* adoptée le 6 novembre 1994 et rédigée par Basarab Nicolescu, Edgar Morin et Lima de Freitas, mais ils incarnent pour la plupart l'esprit général qui se dégage de l'esprit transdisciplinaire. Derrière l'émergence de la transdisciplinarité semble transparaître son ancêtre, plus ou moins lointain, le Cercle Eranos. En effet, Corbin, Durand, Hillman, Izutsu, Holton, Shayegan, Raine et Miller ont tous donné des conférences au Cercle Eranos. Or, on peut soupçonner une connivence *en esprit* qui devrait être approfondie.

De manière encore plus surprenante, les deux organisateurs du colloque de Cordoue, Michel Cazenave et Yves Jaigu, font respectivement appel à la notion de *mundus imaginalis* dans l'*Avertissement* et l'*Allocution d'ouverte*. Cette notion, élaborée par Corbin[1], est présentée par Cazenave comme un tiers monde entre le monde sensible et le monde intelligible. Dans cette perspective, le monde imaginal ne serait pas seulement un espace qui unifie les deux grands domaines de la connaissance, mais aussi l'emblème par

[1] Henry CORBIN, « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », dans *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 27-58. Originellement cette étude a été publiée en 1964 dans les *Cahiers internationaux du symbolisme*.

excellence de la séparation de l'Orient et de l'Occident, de l'intériorité et de l'extériorité. Yves Jaigu s'explique d'ailleurs sur le choix de la ville de Cordoue en invoquant le récit, rapporté par Corbin, de la présence d'Ibn al-ʿArabī aux funérailles d'Averroès[1]. Événement symbolique qui met Ibn al-ʿArabī sur la voie de l'Orient, d'après la lecture corbinienne. Il apparaît évident pour Yves Jaigu qu'Henry Corbin a mis le doigt sur la cause de la séparation des domaines de connaissance. L'importance de la ville de Cordoue dans la redécouverte des liens soutenant les notions « Orient » et « Occident », de philosophie et de science est alors essentiellement liée au récit rapporté par Henry Corbin dans l'*Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*. La question originaire de la transdisciplinarité, posée par Yves Jaigu, est énoncée comme suit : « ce qui a été dénoué à Cordoue aux environs de l'an 1200, peut-il être renoué à Cordoue en 1979 ?[2] » Une question qui se trouve être intimement liée à la conception et à la fracture historique relevée par Henry Corbin.

On peut alors entrevoir quel est l'apport de Henry Corbin dans l'émergence du paradigme transdisciplinaire. Bien évidemment le terme « transdisciplinarité » est absent de son œuvre et il va sans dire que l'intérêt porté par Corbin à la pensée scientifique est bien mince, pour ne pas dire inexistant. C'est plutôt en termes de famille de pensée qu'il faudrait interroger les textes afin de repérer si certaines hypothèses de Corbin et de la transdisciplinarité ont une structure de pensée commune. Par exemple, le quatrième considérant du préambule de la *Charte de la transdisciplinarité* énonce que : « la rupture contemporaine entre un savoir de plus en plus accumulatif et un être intérieur de plus en plus appauvri mène à une montée d'un nouvel obscurantisme, dont les conséquences sur le plan individuel et social sont incalculables[3] ». À l'instar de la pensée corbinienne, la transdisciplinarité propose d'établir la distinction entre un savoir externe, exotérique et un savoir découlant d'un être intérieur, ésotérique. Le déséquilibre observé entre intérieur et extérieur, entre ésotérique et

---

1 CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2e éd., Paris, Flammarion, 1976 [1958], p. 37-66.

2 CAZENAVE (éd.), *Science et conscience : les deux lectures de l'univers : colloque de Cordoue*, Paris, Stock, 1980, p. 27.

3 Quatrième considérant du préambule de la *Charte de la transdisciplinarité*. Basarab NICOLESCU, *La transdisciplinarité – manifeste*, Monaco, du Rocher, 1996, 231 p.

exotérique est très similaire au paradigme corbinien et l'un comme l'autre observent que l'intériorité est en danger à cause de la « prolifération des disciplines académiques et non académiques[1] » qui rendent « impossible tout regard global de l'être humain[2] ». Dans les mots de Corbin : « il en résulta que les hommes ne pouvaient plus être instruits directement par la voie de l'homme intérieur ; il fallait passer par l'homme extérieur.[3] » Et comme le précise Christian Jambet dans l'*Avant-propos* de *Face de Dieu, face de l'homme* : « ce livre [dont est extrait la citation précédente] est destiné, comme toute l'œuvre de Henry Corbin, non point à entretenir les barrières entre la science des Religions et la recherche métaphysique, mais au contraire à les vaincre.[4] »

Quelles leçons la philosophie du développement personnelle peut-elle tirer de la pensée corbinienne ? Comment la psychologie analytique reçoit-elle et comprend-elle Corbin ? Que faire des réappropriations singulières de Robert Avens ou même Hakim Bey ? Comment l'étude de Corbin sur Swedenborg est-elle reçue dans l'église swedenborgienne ? Pourquoi s'intéressait-il aux mormons à la fin de sa vie ? Pourquoi Corbin est-il lu comme on lit un maître spirituel ? C'est là une série de questions qui pourrait s'étirer encore bien longtemps. Or le portrait biographique présenté *infra*, sans répondre explicitement à toutes ces questions, est au moins une assise fiable à partir de laquelle ces questions pourront être invoquées.

Or, qui est réellement Henry Corbin ? De la psychanalyse, à l'islam, du *new age*, en passant par l'anarchisme, le traditionalisme ou la transdisciplinarité, il y a suffisamment d'influences disparates pour se demander par quelles voies souterraines son œuvre a pu ressurgir ainsi. Il va sans dire que les dictionnaires philosophiques et les encyclopédies délimitent l'image communément reçue. Une image qui ne rend pas justice à la diversité et à la profondeur spirituelle et érudite de ses écrits. Partiellement à cause de cette présentation dans les dictionnaires, Henry Corbin passe trop souvent pour un *simple* iranologue, lorsqu'il n'est pas réduit à l'orientalisme. La réception

---

1 *Ibid*., 1er considérant du préambule de la Charte.

2 *Ibid*., 1er considérant du préambule de la Charte.

3 Henry CORBIN, *Face de Dieu, face de l'homme herméneutique et soufisme*, Paris, Flammarion, 1983, p. 104.

4 *Avant-propos* de Christian Jambet. *Ibid*., p. 6.

« philosophique » explicite de son œuvre n'a souvent guère dépassé les cercles ésotériques et traditionalistes[1], et ce, même s'il est au centre, peut-être même le centre, du Cercle Eranos pendant près de 25 ans et, d'autre part, de l'USJJ jusqu'à sa mort en 1978 – et même au-delà, car les sessions qui se poursuivront jusqu'en 1987 avaient toutes été planifiées par Henry Corbin.

Avant de se lancer dans le portrait et la pensée de Henry Corbin, prenons le pouls de la littérature et des commentateurs principaux de son œuvre. Il faut se rendre à l'évidence, même si nous avons relevé près de deux cents articles ou textes relatifs à Corbin[2], les commentateurs académiques de l'œuvre de Corbin ne sont pas nombreux. Dans le monde francophone, les principaux sont Daryush Shayegan[3] et Christian Jambet[4]. En langue anglaise, Tom Cheetham avec ses cinq livres est devenu la référence. En Italie, avec ses trois livres et quelques articles, Glauco Giuliano[5] est certainement le commentateur principal. Malheureusement, cette littérature cherche plus à redire et clarifier les thèses proposées par le célèbre iranologue qu'à en faire une analyse. Cette tendance montre que l'on s'intéresse moins à Corbin en lui-même, qu'à ce qu'il donne à penser. Une perspective radicalement différente de la recherche historique et philosophique, car la première consiste à utiliser l'œuvre de Corbin pour

---

1 Justement le seul article de dictionnaire qui prend en considération l'aspect philosophique de son œuvre est Wouter J. HANEGRAAFF, Antoine FAIVRE, R. van den BROEK et Jean-Pierre BRACH (éds.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, art. Henry Corbin, p. 271-273.

2 Voir notre compilation de plus de deux cents articles autour de la pensée de Henry Corbin sur le site de l'Association des amis de Henry et Stella Corbin. https://www.amiscorbin.com/articles-henry-corbin/ Nous n'avons pas ajouté cette liste à la thèse puisqu'elle se trouve facilement sur le site de l'AAHSC.

3 SHAYEGAN, *Henry Corbin : la topographie spirituelle de l'islam iranien*, Paris, de la Différence, 1990, 305 p.

4 Christian JAMBET, *La logique des orientaux – Henry Corbin et la science des formes*, Paris, du Seuil, 1983, 315 p.

5 Glauco GIULIANO, *Il pellegrinaggio in Oriente di Henry Corbin : con una scelta di testi*, Trento, La finestra, 2003, 432 p. Glauco GIULIANO, *L'immagine del tempo in Henry Corbin : verso un'idiochronia angelomorfica*, Milano, Mimesis, 2009, 320 p. Glauco GIULIANO, *Tempus Discretum Henry Corbin all'Oriente dell'Occidente*, Travagliato, Torre d'ercole, 2012, 115 p.

nourrir ses propres recherches tandis que l'autre vise autant l'historicité que l'historialité de *sa* pensée.

Outre les livres, il y a quelques mémoires de maîtrise et trois thèses de doctorat consacrées à Corbin[1] si l'on exclut celles réalisées au Pacifica Graduate Institute[2]. Les mémoires éclairants de Maria Soster[3] et de Hadi Fakhoury[4], respectivement sur Corbin et les années trente et sur l'influence de la pensée religieuse russe, seront cités et utilisés *infra*, il n'est donc pas nécessaire d'entre traiter spécifiquement. Le mémoire de Matthew Evans Cockle ne doit pas être oublié, car même s'il n'apporte pas une perspective nouvelle sur l'œuvre, il propose un classement et une explication éclairante de plusieurs thèmes. Les trois thèses repérées ne sont pas d'égale qualité, quoique celle de Roberto Revello[5], parce qu'elle est en italien, est hors de notre compréhension, le survol de son appareil critique et de la littérature citée montre que l'auteur maîtrise l'œuvre de Corbin. Une maîtrise qui lui vient peut-être du fait qu'il a traduit en italien plusieurs livres de Corbin aux éditions Mimesis[6]. Le choix du thème est aussi très significatif, car le problème du docétisme est effectivement au cœur de la pensée corbinienne. Les deux autres thèses traitent de Corbin et Heidegger. Le portugais de celle

---

1 Onze thèses et mémoires sur Corbin ont été référencés, la liste est compilée par nos soins sur le site de l'AASHC. https://www.amiscorbin.com/memoires-et-theses/

2 Ces thèses relèvent de la psychologie analytique et du développement personnel et réutilisent quasiment exclusivement son œuvre à travers la notion d'imaginal et dans la perspective de James Hillman.

3 Maria SOSTER, *Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années Trente*, sous la direction de Rémi BRAGUE, D.E.A., Histoire de la philosophie, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, 2002, 106 p.

4 FAKHOURY, Henry Corbin and Russian Religious Thought, M.A., McGill University, Montréal, 2013, 132 p.

5 Roberto REVELLO, *Il logos dello ierofante. Docetismo e metafisica dell'immagine nella filosofia delle religioni di Henry Corbin*, sous la direction de Claudio BONVECCHIO, PhD, Dipartimento di scienza e alta tecnologia, Università degli studi dell'insubria, Como/Varese, 2014, 195 p.

6 Notamment Henry CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, trad. par REVELLO, Roberto, Milano, Mimesis, 2011, 220 p. Henry CORBIN, *Nell'Islam iranico : aspetti spirituali e filosofici*, trad. par Roberto REVELLO, Milano, Mimesis, 2012, 408 p. Henry CORBIN, *Tempo ciclico e gnosi ismailita*, trad. par Roberto REVELLO, Milano, Mimesis, 2013, 255 p.

de Monica Udler la rend malheureusement, elle aussi, hors de ma portée[1] et même si nous pensons que les rapports entre Corbin et Heidegger sont très minces, cette thèse est bien fouillée comme en témoigne l'appareil critique. La troisième est celle d'une Anglaise, elle a été soutenue à Londres et est intitulée « *The* réalité-humaine *of Henry Corbin* » et soumise pour l'obtention du grade de docteur en histoire. Elle a été acceptée par le Goldsmiths College en août 2011. Il s'agit d'une thèse qui a le mérite de traiter un sujet intéressant et surtout d'un point de vue original, mais la réflexion critique n'arrive jamais. Très courte, cinq chapitres courant sur cent quarante-six pages, elle a son assise dans les traductions faites par Corbin de l'œuvre de Heidegger et cherche d'abord à montrer à quel point elles ont été mal comprises, comme elle l'écrit « a motivating factor has been to clear Corbin's name, *as* translator, of the odium and opprobrium heaped upon him[2] », cette tâche est assez bien réussie. Elle veut ensuite montrer et c'est là que l'auteure manque sa cible, que l'influence heideggérienne « have indeed persisted throughout Corbin's oeuvre[3] » (*abstract*).

Le chapitre 1 (p. 9-27) trace le parcours de la prime jeunesse de Henry Corbin. Les problèmes matériels et interprétatifs ne sont pas absents, mais ceux-ci proviennent pour la plupart du manque de sources en français. L'auteure réussit cependant à tracer assez précisément cette période. Cependant, dès la première page de l'introduction (p. 6), elle annonce avoir utilisé la correspondance de Corbin retrouvée dans les Archives du Warburg Institute. Les pistes ainsi ouvertes laissaient penser à une réflexion et surtout à des découvertes à partir de cette correspondance. Toutefois, seulement deux pages et demie de la thèse y sont consacrées (p. 22-24). Certes on y apprend des points de détails, mais ils éclairent peu la compréhension générale de la réception corbinienne de Heidegger. Le plus fâcheux, c'est

---

1 Monica UDLER, *Individuação espiritual e hermenêutica imaginal: Henry Corbin, leitor de Heidegger*, sous la direction de Olgária CHAIN FERES MATOS, Ph.D., Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015, 305 p.

2 BLIGH, The *Réalité-humaine* of Henry Corbin, Ph.D., University of London, Goldsmiths College, England, 2012, p. 6.

3 *Ibid*., « abstract ». Précisons qu'il y a de d'importantes erreurs typographiques dans la thèse : p. 13 Ambert-Marie Schmidt→Albert-Marie Schmidt, p. 30, 31, 32 Koyrè → Koyré, etc.

qu'aucun descriptif précis ou transcription des lettres n'est donné. La conséquence est qu'il n'est pas possible d'avoir une image précise de ce qui se trouve au Warburg Institute.

À partir de cette correspondance, liée à la figure de Cassirer, R. Bligh s'opposant à un commentaire de Shayegan, affirme « as already noted, Corbin in the "Post-Scriptum" tells us quite clearly—albeit by omission, and thus not, *per se* that it was *not* this work [Philosophy of Symbolic Forms] of Cassirer's that influenced the development of what was to become Corbin's philosophy of the imaginal, but rather that it was Cassirer's 'very thorough knowledge of the Cambridge Platonists' » (p. 23). Certes, Corbin n'écrit pas bêtement : « *La philosophie des formes symboliques* m'a influencé et c'est la source du *mundus imaginalis* », mais affirmer aussi fermement le contraire, comme le fait l'auteure, semble difficile à tenir lorsqu'on lit le passage complet du *Post-scriptum biographique* :

> « Il me faudrait évoquer deux séjours à Hambourg où enseignait Ernst Cassirer, le philosophe des formes symboliques, qui élargit ma voie vers ce que je cherchais et pressentais encore obscurément, et qui devait devenir plus tard toute ma philosophie du *mundus imaginalis*, dont je dois le nom à nos platoniciens de Perse. Cassirer connaissait fort bien les platoniciens de Cambridge et me révélait ainsi d'autres membres de ma famille spirituelle.[1] »

Il n'est pas évident de dissocier l'auteur de *La philosophie des formes symboliques* de Cassirer lui-même. Il y a une ambivalence syntaxique qui génère de l'indétermination, mais une chose est certaine : si Corbin s'opposait à Cassirer, il ne le nommerait tout simplement pas et s'il ne pensait pas que *La philosophie des formes symboliques* n'était pas une cousine éloignée de sa philosophie des formes imaginales, il n'en ferait pas mention. Étrangement, plutôt que de creuser la question en ouvrant la fameuse trilogie pour montrer que c'est effectivement du côté des platoniciens de Cambridge qu'il faut chercher, Rebecca Bligh se lance dans des ramifications historiques qui n'appuient pas la piste qu'elle a elle-même ouverte et lorsqu'elle aborde la question dans le dernier chapitre, elle produit une sorte de collage qui n'apporte pas la compréhension souhaitée. Enfin, cette première section consiste donc en une lecture commentée du *Post-scriptum biographique* ce qui n'apporte malheureusement pas de

[1] CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 43.

nouveaux détails ou de nouvelles réflexions, si ce n'est d'avoir attiré l'attention sur Cassirer et le Warburg Institute.

Dans le chapitre deux (p. 28-54), l'auteure montre bien que la réception corbinienne de la première traduction de *Dasein* par « réalité-humaine » a été bien mal comprise et surtout que plusieurs commentateurs n'ont pas lu l'introduction du traducteur du recueil *Qu'est-ce que la métaphysique ?* publié en 1938, laquelle indique la nécessité du trait d'union et le fait qu'il ne s'agit pas d'un choix de traduction proposant une conception anthropologique. La cible de ce chapitre est particulièrement Kleinberg et R. Bligh montre bien qu'il confond les deux traductions de *Was ist Metaphysik ?* de Corbin – celle de 1931 et celle de 1938 – et qu'il fait des erreurs de date ainsi que des erreurs interprétatives. Mais cela signifie seulement que Kleinberg n'a pas consulté directement les sources et a utilisé des commentateurs qui répètent les mêmes erreurs de livre en livre. Elle condamne lourdement Kleinberg et insiste beaucoup sur ces erreurs factuelles : « Having observed, by now, how Kleinberg's errors of citation, attribution and inference have multiplied and radiated outward from his first erroneous assumption that Corbin's 1931 *Bifur* translation was the same translation as appeared in the 1938 Gallimard Edition of *Qu'est-ce que la Metaphysique ?* [*sic*] compounded by further errors arising from his failure to attend to Corbin's translator's introduction » (p. 43) ce qui appuie la lecture proposée, mais apparaît comme une généralisation, car le reste du livre n'est jamais analysé. Certes la lecture de Kleinberg est incorrecte, mais faut-il faire de lui le bouc émissaire de la mécompréhension des traductions corbiniennes de Heidegger ? Par ailleurs bien démontrée par l'auteur. Une généalogie archéologique complète de cette erreur interprétative aurait été hautement intéressante, car on ressort de ce chapitre, en se demandant, d'où vient cette double erreur, celle du « trait d'union » et de la lecture anthropologisante. Une chose est certaine, cette lecture est déjà présente dans l'introduction de Roger Munier à sa traduction de 1964 de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger, où il affirme : « On a jadis traduit bien inexactement ce mot clé de la réflexion heideggérienne par l'expression "réalité humaine". C'était interpréter en un sens anthropologique cet

existential qui ne désigne nullement le sujet existant, pas plus d'ailleurs que l'être-là de l'existence contingente.[1] »

Le troisième chapitre (p. 55-78) se questionne sur la dette contractée par Corbin envers Heidegger. Malgré des rapprochements intéressants et prometteurs, l'analyse se fait attendre. La première moitié du chapitre rapproche les questions métaphysiques les plus radicales de la philosophie sur l'origine et la création des quelques petits extraits qui traitent de la question dans l'entretien avec Philippe Némo, mais l'auteure, parce qu'elle n'utilise pas l'œuvre non traduite de Corbin, ne s'aperçoit pas que plusieurs des allusions et formules utilisées dans l'entretien ont été analysées dans le *Paradoxe du monothéisme*. Particulièrement en ce qui a trait au *tawhīd*. De plus, faire une comparaison entre les textes de Heidegger traduit dans les années trente et les deux textes du Cahier de l'Herne, c'est tenter de faire un pont qui oblitérerait tout le travail de Corbin en philosophie orientale et islamique. La seconde partie du chapitre, est une explication scolaire des conceptions heideggériennes qui permet à l'auteure d'affirmer que le trait d'union dans le concept de « réalité-humaine » est nécessaire et que « transcendence, for Heidegger, equates to finitude; the point at which Corbin's path diverges from his. » (p. 79). La fin du chapitre présente, sans analyse, les propos de Corbin sur le *situs* de la réalité et plus particulièrement ce remarquable passage :

> « Chez Heidegger, s'ordonne autour de ce *situs* toute l'ambiguïté de la finitude humaine caractérisée comme un "Être-pour-la-mort", (*Sein zum Tode*). Chez un Mollā Ṣadrā, chez un Ibn al-ʿArabī, la présence telle qu'ils l'éprouvent en ce monde, telle donc que la leur dévoile "le phénomène du monde" vécu par eux, n'est pas une Présence dont la finalité est la mort, un être-pour-la-mort, mais un "être pour au-delà-de-la-mort", disons : *Sein zum Jenseits des Todes*.[2] »

Le quatrième chapitre (p. 79-113) est une présentation du concept d'imagination dans le *Kantbuch* faite sur le même modèle que la présentation du *Post-scriptum biographique*, à savoir une présentation qui ne fait pas appel à un travail analytique. Le problème est qu'à aucun moment on ne compare analytiquement la conception heideggérienne avec

---

[1] Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. par Roger MUNIER, nouv. éd. rev., Paris, Aubier, 1964, p. 13 de l'introduction.

[2] CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 31.

la conception corbinienne de l'imagination. Malheureusement, le dernier chapitre (p. 114-139) consacré à l'imaginal est aussi une présentation sans analyse de plusieurs concepts corbiniens. La plus grande limitation du cinquième chapitre est que la présentation ne puise que dans l'œuvre de Henry Corbin sans jamais la questionner. L'auteure ne se demande jamais comment les notions qu'elle explicite ont elles-mêmes été élaborées dans son œuvre. La structure supportant ces notions n'est jamais présentée, pas plus que le contexte historique. De plus, aucune autre source n'est utilisée pour balancer les analyses de Henry Corbin. Par exemple, Corbin indique souvent que la réception de l'œuvre d'Averroès en Occident aurait fait perdre l'Intelligence agente, ce qui serait la cause de la catastrophe métaphysique, le problème est que la lecture proposée par Corbin de cet événement est hautement problématique, elle ne peut pas être présentée comme allant de soi. Enfin, le rôle du livre de Cassirer sur les *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* doit effectivement être considéré comme une source intéressante de certaines réflexions d'Henry Corbin, mais l'analyse se fait attendre, voilà pourquoi nous l'amorcerons *infra*[1].

Au final, la conclusion indique « The "hermeneutic key" here for Corbin, that which opens *his* way, as he diverges from Heidegger's path to radical finitude, is the *significatio passiva*. » (p. 141). Le problème est que s'il s'agit effectivement d'une notion à la source de la divergence des conceptions corbinienne et heideggérienne, pourquoi l'auteure n'y consacre-t-elle pas sa recherche ? Une hypothèse qui l'aurait menée à l'herméneutique protestante et aurait pu lier Cassirer, Heidegger et Corbin à travers une philosophie de la religion ancrée dans la tradition protestante. L'auteure, sympathique à la pensée de Henry Corbin, reste toutefois prise au piège dans son œuvre et ne réussit malheureusement pas à apporter de réelles lumières. Le texte pourra cependant être une base à partir de laquelle de nouveaux chercheurs pourront approfondir l'œuvre de Henry Corbin. Une petite brèche a été ouverte, il ne manque que l'analyse.

Cette thèse n'est pas le seul écrit sur Corbin présentant ce problème d'analyse partielle, beaucoup d'articles tombent dans le même piège. Il est

[1] Voir la section « *Spissitudo spiritualis* », p. 531 ss.

très difficile de tirer une phrase ou une idée et de l'exploiter chez Corbin, car lorsqu'on tire un fil, c'est toute la pelote qui vient avec. La cause de ce phénomène est assez simple, d'une part il y a le type d'écriture de Corbin où il introduit de manière objective sa propre pensée, ce qui rend difficile la séparation entre la pensée analysant et la pensée analysée et d'autre part le manque d'étude générale sur l'œuvre de Corbin. Voilà pourquoi les mémoires de Maria Soster et Hadi Fakhoury sont extrêmement pertinents, car, à partir de bases comme celles-ci, il est ensuite possible de prendre une phrase ou une idée et de la confronter dans un domaine. Le plus problématique de la littérature secondaire sur Corbin est de ne pas prendre en considération que son œuvre est *une* et évolutive.

Daryush Shayegan

Shayegan propose une lecture discursive et synthétique de l'œuvre de Corbin en cinq chapitres dans *Henry Corbin – La topographie spirituelle de l'islam iranien*. Il a connu personnellement Corbin à l'Université de Téhéran, surtout parce qu'il était son directeur de thèse. Celle-ci portait sur les relations entre le soufisme et l'hindouisme[1]. La trace factuelle la plus ancienne de la relation entre Corbin et Shayegan date de février 1963, il s'agit d'une lettre envoyée à Corbin et conservée au AHSC à Paris. Si, dans cette lettre, il est évident que Shayegan connaît déjà Corbin, c'est qu'ils s'étaient précédemment rencontrés dans le cercle de réflexions (1958-1977) qui s'était formé autour de la personnalité de Ṭabāṭabāʾī. Dans sa lettre de février 1963, il mentionne d'ailleurs ce cercle de rencontre, mais nous n'avons pas réussi à trouver la date à laquelle Shayegan joint ce cercle d'étude auquel il a été introduit par Nasr[2]. Nous savons seulement que c'est au début des années soixante[3]. Avec Nasr, Shayegan servait occasionnellement de traducteur à Corbin lors d'événements et de conférences et notamment lors des rencontres avec Ṭabāṭabāʾī. En fait, même s'il comprenait parfaitement le persan, à cause de sa surdité, Corbin ne pouvait pas vraiment le parler. Reste que dans cette lettre Shayegan ne lésine pas sur les éloges :

« Je ne puis vous exprimer toute ma joie anticipée lorsque je pense que vous serez bientôt des nôtres en automne et que vous viendrez nous communiquer cette infuse sagesse que

---

1 La thèse date originellement de 1968, voir Daryush SHAYEGAN, *Les relations de l'hindouisme et du soufisme: d'après le Majmaʿ al-Bahrayn de Dârâ Shokûh*, de la Différence, Paris, 1979, 283 p.

2 Probablement vers 1960.

3 Le texte biographique de Shayegan sur Corbin ne précise pas la date. Il écrit : « Cela dit, j'ai rencontré Corbin au début des années soixante. C'est Seyyed Hoseyn Nasr qui m'introduisit dans le cercle "herméneutique" où Corbin rencontrait régulièrement le Shaykh Mohamad Hoseyn Tabatabaï. C'est ainsi que je devins un des familiers de ce cercle. » Daryush SHAYEGAN et Ramin JAHANBEGLOO, *Sous les ciels du monde : entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Paris, du Félin, 1992, p. 145. De son côté, dans ses entretiens biographiques, Nasr ne précise pas non plus la date de la première rencontre entre Corbin et Shayegan. « It was in the fall of 1958 when I first met Corbin. Shayegan was still a student in Geneva. He had not as yet come back, but as soon as he returned to Iran I introduced him to our sessions and to Corbin. » NASR ET JAHANBEGLOO, *In search of the sacred : a conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara (Calif.), Praeger, 2010, p. 82.

dont vous distillez si patiemment la précieuse essence ; et que vous offrez généreusement à nous qui sommes des novices dans la voie sacrée de la connaissance, les fruits de vos expériences et les secours de votre profonde amitié.[1] »

L'autre événement qui lie Corbin et Shayegan est le colloque international *L'impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?*[2] Ce colloque qui a été organisé par Shayegan, alors directeur du Centre iranien pour l'étude des civilisations[3], avait réuni à Téhéran en 1977 les collègues les plus proches de Corbin, notamment Némo, Vieillard-Baron, Jambet, Izutsu, Brun, Jaigu, mais surtout ceux qui n'avaient pas réussi à se joindre à cause d'« impérieuses raisons professionnelles » : de Rougemont, Eliade, Durand, Benz. Il est donc bien évident que c'est le carnet d'adresses de Corbin qu'utilise Shayegan pour l'organisation du colloque. Cette grande réunion internationale avait aussi été sanctionnée de la présence de la *shahbānū* d'Iran. D'ailleurs les photos qui montrent Corbin en présence de l'impératrice ont justement été prises à l'automne 1977 lors de ce colloque. Un deuxième colloque en 1979 avait été planifié sous le thème « les limites de la connaissance selon les différentes visions du monde », mais il se ne s'est jamais concrétisé, très probablement



Figure 1 : Téhéran 1977, Farah Pahlavi, Henry, Stella et Shayegan

[1] AHSC 280.5, lettre de Daryush Shayegan à Henry Corbin datée du 16 février 1963.

[2] CENTRE IRANIEN POUR L'ÉTUDE DES CIVILISATIONS, *L'Impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?*, Paris, Berg, 1979, 405 p.

[3] Dans certains documents Shayegan l'appelle aussi le Centre iranien pour le dialogue des civilisations. Voir AHSC 182. Il semble que ce nom ait été le premier, mais qu'il a été changé après 1979, puisqu'il s'agit du nom utilisé dans le discours de Farah Pahlavi. *Infra* Annexe 11 – Discours d'ouverture du colloque « L'impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ? », p. 591 ss.

à cause de la révolution iranienne[1]. Il semble que c'est Yves Jaigu, directeur à France Culture et Michel Cazenave qui aient pris la relève des grands colloques internationaux[2]. Les archives Corbin ont aussi gardé la trace du discours de l'impératrice et de la réponse de Corbin. Deux petits textes qui n'ont pas été inclus dans la publication finale, nous les reproduisons à l'annexe onze[3].

Le premier chapitre du livre de Shayegan sur Corbin s'attache à expliquer la structure de la pensée de Corbin et à faire un portrait biographique[4]. Shayegan relève quelques grands thèmes comme celui de l'herméneutique qu'il lie au protestantisme et à Heidegger, il explore ensuite la structure et le fonctionnement de la métaphysique de l'imagination et enfin cible à l'aide d'un joli schéma conceptuel[5] quatre itinéraires parcourus par Corbin dans le monde irano-islamique, nommément : I) Du cycle de la Prophétie au cycle de l'Initiation (*walāyat*), II) De la métaphysique des Essences à la théosophie de Présence, III) De l'exposé doctrinal au récit visionnaire, IV) De l'amour humain à l'amour divin. Si ces quatre itinéraires apparaissent justes, Shayegan ne s'avance jamais pour expliquer comment ceux-ci sont interreliés, il laisse au lecteur la responsabilité de ce travail. En fait, il explore et expose en eux-mêmes ces quatre itinéraires synthétisant tous les grands thèmes, personnages et concepts de la philosophie iranienne qu'on y retrouve. Il s'agit donc d'un formidable guide pour celui qui ne connaît pas la philosophie iranienne et arabe qui irrigue l'œuvre de Corbin. Mais Shayegan est un peu comme un archiviste qui reconstituerait parfaitement une ville en proposant un catalogue de tout ce qui la compose, mais sans jamais tenter de rendre compte de ceux qui y vivaient et de leur culture. C'est d'ailleurs un problème fréquent des commentateurs de son œuvre qui ne cherchent pas à comprendre celui qui a écrit l'œuvre ou qui ne font que réarticuler les différents concepts qui s'y trouvent. Le livre ne cite d'ailleurs

---

1 AHSC 182, lettre de Daryush Shayegan à Henry Corbin, datée du 15 janvier 1978, envoyée de Téhéran.

2 *Infra* « De Corbin à Durand, vers la transdisciplinarité », p. 376 ss.

3 *Infra* Annexe 11 – Discours d'ouverture du colloque « L'impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ? », p. 591 ss.

4 Même s'il synthétise bien les informations biographiques publiées, il n'apporte pas vraiment d'éléments nouveaux.

5 Voir le schéma reproduit à l'annexe 1, p. 547.

quasiment aucun autre ouvrage que ceux de Henry Corbin, ce qui est très bien pour faire le portrait de son œuvre, mais cela a pour conséquence de rendre intemporelle la présentation.

Pour ne donner que ces exemples, les concepts de philosophie islamique ou de hiérohistoire ou encore de *mundus imaginalis* s'ancrent dans un réseau de pensée que Corbin n'explicite que très rarement. Il pose généralement le concept, le retrouve et l'explicite à travers les textes qu'il édite ou encore par des rapprochements comparatifs avec des penseurs européens. L'intérêt de la pensée corbinienne, mais surtout la possible actualisation de sa pensée, reste impossible, si l'on ne met pas en lumière le réseau intellectuel dans lequel il s'enracine, mais aussi les réseaux auxquels il s'oppose. Ainsi la philosophie islamique doit-elle être lue et comprise en lien avec la philosophie chrétienne telle que l'avait proposée Gilson, mais aussi avec l'ensemble des querelles sur le rapport entre la foi et la raison. En fait, il faudrait faire avec presque tous les concepts de Henry Corbin ce que Christian Jambet a fait pour celui de « philosophie islamique » dans son livre magistral *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* En montrant toute l'architectonique de la philosophie islamique, il poursuit, éclaire et même dépasse l'œuvre de son maître. Nous y reviendrons.

Tom Cheetham

Les cinq livres de Cheetham sur Corbin[1], publiés entre 2003 et 2015, représentent un effort important d'appropriation, moins qu'un effort d'explicitation ou d'analyse. Dans son dernier ouvrage, il l'affirme bien ouvertement : « over the years it has mattered less and less to me whether I was getting Corbin "right" and more and more whether I was getting me right. Now I find it very hard to draw clear distinctions between us and frankly I don't care quite so much whether Corbin would like what I am doing with his work or not.[2] » Malheureusement, cette attitude, représentative de l'utilisation généralisée de la pensée corbinienne aux États-Unis et surtout chez les jungiens, a entraîné de nombreuses méprises au fil des ans. Cette méprise touche particulièrement la notion de *mundus imaginalis* et le terme imaginal. Comme Pierre Lory l'indique dans « Imaginer l'imaginal[3] », quatre attitudes assez courantes par rapport aux notions d'imaginal et de monde imaginal sont repérables. Il est possible d'analyser rigoureusement la notion dans la pensée de philosophes musulmans, ce que Corbin a lui-même fait dans plusieurs ouvrages et ce que

---

1 Tom CHEETHAM, *The world turned inside out : Henry Corbin and Islamic mysticism*, Woodstock, Conn., Spring Journal Books, 2003. ; Tom CHEETHAM, *Green man, earth angel : the prophetic tradition and the battle for the soul of the world*, Albany, NY, State University of New York Press, 2005. ; Tom CHEETHAM, *After prophecy : imagination, incarnation, and the unity of the prophetic tradition*, New Orleans (La), Spring Journal Books, 2007. Tom CHEETHAM, *All the world an icon : Henry Corbin and the angelic function of beings*, Berkeley, Calif., North Atlantic Books, 2012. Son dernier volume s'intitule Tom CHEETHAM, *Imaginal Love - The Meanings of Imagination in Henry Corbin and James Hillman*, Spring Publications, 2015.

2 CHEETHAM, *Imaginal Love - The Meanings of Imagination in Henry Corbin and James Hillman*, Spring Publications, 2015, p. 15. Il écrit aussi : « I will take some liberties with Corbin's vision and with the Islamic perpective as he represents it, to suggest a view of the place of humanity in the natural world that is, I hope, in keeping with the spirit of Corbin's passionate personal quest. » CHEETHAM, *Green man, earth angel : the prophetic tradition and the battle for the soul of the world*, Albany, NY, State University of New York Press, 2005, p. 64-65.

3 LORY, « "Imaginer l'imaginal", trajectoires d'un concept islamique en Occident », dans *Politica hermetica - La réception de l'Islam et du soufisme dans l'ésotérisme occidental*, vol. 30, 2016, p. 19-27. À noter que le titre du texte de Pierre Lory reprend le titre d'un chapitre de Tom Cheetham, voir CHEETHAM, *All the world an icon : Henry Corbin and the angelic function of beings*, Berkeley, Calif., North Atlantic Books, 2012, chap. 5 « Imagining the Imaginal », p. 130-189.

des spécialistes de l'islam font normalement[1]. Il est aussi possible de s'intéresser à l'utilisation proprement corbinienne du monde imaginal dans le cadre de sa relecture théologico-philosophique des religions du Livre. La récupération du terme imaginal en psychologie analytique et particulièrement par James Hillman est encore un autre domaine où le terme est fleurissant, mais où sa signification s'éloigne fortement du sens que Corbin donnait au mot. Enfin, il y a l'attitude de Tom Cheetham qui s'approprie personnellement l'œuvre de Corbin et qui, par le fait même, ouvre une nouvelle perspective de recherche qui n'entre plus vraiment dans le domaine académique.

Pour revenir à Hillman, il s'approprie la structure épistémologique du monde imaginal et les éléments métaphysiques qu'elle contient pour les appliquer littéralement à la psychologie. Cette réduction du métaphysique au psychologique semble réduire à néant les structures métaphysiques que tente justement de sauvegarder Corbin en développant le terme. Ce qui est particulier, c'est que la revalorisation psychologique de l'imagination, des images et des symboles intérieurs opérée par la psychologie analytique est elle aussi en opposition au rationalisme et au nominalisme occidental. Ce réductionnisme psychologique, à ne pas confondre avec le psychologisme du début du siècle, mène à toutes sortes d'apories, car les esprits, les anges et les dieux deviennent des objets réels et communs de la vie courante, de la vie intérieure du sujet. Le polythéisme proposé par Hillman ne concorde absolument pas avec la vision monothéiste de Henry Corbin. Hillman utilise la notion d'imaginal et développe ce que son collègue de Syracuse, David Miller, nommera *The new polytheism*[2]. Il s'agit de substantialiser ou de repeupler l'imaginaire de figures dont la réalité est irrécusable pour le sujet. Ce processus, c'est la personnalisation ou ce que Jung appelait l'individuation. Un processus de personnalisation élaboré par Hillman qui

---

[1] Voir par exemple Daniel DE SMET, « Les cités merveilleuses de Ǧābalqā, Ǧābarsā et Hūrqalyā. Du "monde des images en suspens" de Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī au Mundus imaginalis d'Henry Corbin », dans *Décrire, nommer ou rêver les lieux en Orien Gaographie et toponymie entre réalité et fiction : Jean-Marie Kuchten in memoriam*, sous la direction de Christian CANNUYER, Bruxelles, Société belge d'études orientales, 2011, p. 133-154.

[2] David LeRoy MILLER, *The new polytheism : rebirth of the gods and goddesses*, 2e éd., Dallas, Tex., Spring Publications, 1981, 148 p.

ne concorde cependant pas avec la notion de personne de Corbin. Ainsi, l'imaginal et la personnification chez Corbin et Hillman et à sa suite dans la majorité des écrits jungiens particulièrement aux États-Unis ne se situent pas sur le même plan. Chez Corbin, ces processus sont assujettis à une dimension métaphysique exprimée par les monothéismes ou plus précisément les religions du Livre par les théophanies et chez Hillman ces processus se passent dans la réalité empirique de la vie intérieure du sujet. La conséquence est importante, car sans la dimension proprement métaphysique de la réalité, la structure du monothéisme s'effondre, car la dimension eschatologique n'est plus possible.

Par rapport à Tom Cheetham, son premier ouvrage est certes le plus académique au sens où il s'agit d'une exploration assez systématique et objective de l'œuvre de Corbin[1]. Une chose importante à noter est que Tom Cheetham n'est ni philosophe, ni historien des religions, ni islamologue, il s'agit d'un biologiste professeur d'écologie au College of the Atlantic (Bar Harbor, Maine). Cette situation teinte d'ailleurs sa réception de Henry Corbin. Son deuxième livre *Green Man, Earth Angel*[2] est manifestement influencé par une réflexion écologiste. Comme il le dit lui-même, c'est en lisant James Hillman qu'il découvre Henry Corbin et il faudrait ajouter que c'est d'abord pour lui-même qu'il a poursuivi ses recherches dans l'œuvre de Corbin, mais qu'il a surtout eu un écho chez les jungiens. Précisons encore que les différentes écoles de pensées jungiennes aux États-Unis sont extrêmement variées et que la qualité des travaux issus de certaines d'entre elles est inégale. À l'extérieur des courants jungiens, les pensées ésotériques et spiritualistes, ainsi que toutes les approches liées au développement personnel, très présentes aux États-Unis se sont aussi emparées des différents concepts corbiniens. L'œuvre de Tom Cheetham, et par le fait même la pensée corbinienne, se retrouve diffusée et utilisée dans des contextes éloignés, voire antithétiques, à la pensée de Corbin. Dans ces

---

[1] CHEETHAM, *The world turned inside out : Henry Corbin and Islamic mysticism*, Woodstock, Conn., Spring Journal Books, 2003, 210 p. L'ouvrage a été récemment traduit en français, Tom CHEETHAM, *L'envers du monde - Henry Corbin et la mystique islamique*, trad. par Hélène SENGLARD-FOREMAN, édité avec la coll. de Daniel Proulx, Paris, Entrelacs, 2014, 222 p.

[2] CHEETHAM, *Green man, earth angel : the prophetic tradition and the battle for the soul of the world*, Albany, NY, State University of New York Press, 2005, 161 p.

courants – que Corbin qualifierait probablement de pseudo-ésotérismes –, on le cite comme une autorité incontestable et l'on met rarement sa pensée en contexte. De plus, parce que les livres de Corbin sont d'une lecture exigeante, rares sont les personnes qui iront plus loin. On s'intéresse moins à comprendre un auteur en lui-même que l'on s'approprie des bouts de pensée. Certes il y a des exceptions et cela est une présentation bien schématique. Mais à lire et regarder comment on cite Corbin dans les thèses soutenues au Georgia Pacifique Institute, il y a de quoi s'inquiéter. On cite chez les jungiens américains Henry Corbin comme une référence absolue sur l'imagination et l'on réutilise la notion de *mundus imaginalis* dans des contextes contraires à sa pensée. Cheetham n'est certes pas celui qui fait les pires contre-emplois, puisqu'il connaît et a lu sérieusement Henry Corbin, mais il ne corrige pas ni ne critique ces utilisations. Lui-même dans son dernier livre *Imaginal Love*[1] tend fortement dans cette direction.

Par rapport à l'œuvre de Cheetham, c'est une recherche à partir des poètes américains influencés par Corbin qu'il faudrait creuser sa propre réappropriation. Une recherche qui viserait à dégager les motifs et motivations personnelles de celui qui vient lui-même de publier un petit recueil de poésie[2]. Une recherche qu'il n'est pas possible d'entreprendre ici, mais qui chercherait à comprendre les ramifications entre le domaine du développement personnel, de l'écologie, des médecines « douces » et les nouvelles religiosités hybrides. Des ramifications qui pourraient certainement être éclairées par une analyse serrée de l'œuvre de Tom Cheetham.

---

[1] CHEETHAM, *Imaginal Love - The Meanings of Imagination in Henry Corbin and James Hillman*, Spring Publications, 2015, 200 p.

[2] Tom CHEETHAM, *Boundary violations*, First edition., Loveland, Ohio, Dos Madres Press, Inc., 2015, 117 p.

Peter Lamborn Wilson/Hakim Bey

Ce type de réappropriation de la pensée corbinienne dans des contextes assez éloignés des centres d'intérêt proprement corbiniens n'est pas exclusif à Tom Cheetham. L'exemple de Hakim Bey aussi connu sous son nom de naissance Peter Lamborn Wilson est encore plus surprenant, car, si Tom Cheetham respecte et entretient convenablement la structure métaphysique de Corbin, Hakim Bey va intégrer la pensée corbinienne dans une réflexion anarchiste. C'est d'ailleurs peut-être la seule pensée « politique » où l'on fait un usage de Corbin, du moins c'est la seule qui a été repérée. Peter Lamborn Wilson, né en 1945, s'est joint dans les années soixante au Temple américain de la science maure. Il s'agit d'une église syncrétiste fondée en 1913 par Timothy Drew et dont les enseignements à tendances islamistes affirment par exemple que les Afro-Américains sont de descendance musulmane[1]. Déjà dans ses écrits parus dans le journal de son temple, il tente de relier les trois branches du monothéisme dans une sorte de polyreligiosité syncrétique. Les adeptes de ce temple ajoutent d'ailleurs la particule Bey ou El à leur nom et puisqu'il gardera cette particule jusqu'à la fin de sa vie, lorsqu'il écrit sous le nom de plume Hakim Bey, on peut soupçonner qu'il n'a jamais complètement renié son appartenance au Temple américain de la science maure. Alors, sans être resté un fervent adepte de ce Temple, il ne semble pas renier cette appartenance.

Après 1968, comme beaucoup de jeunes de la génération « beatnik » et « hippies », il décide de partir en Orient. D'après l'entrevue donnée à Arthur Verslui en 2010, il se rend d'abord au Liban et en Turquie et va passer deux ans en Inde où il est initié au tantrisme[2]. Sur le chemin du retour, il s'arrête

---

1 https://en.wikipedia.org/wiki/Moorish_Science_Temple_of_America

2 Il rappelle l'ambiance dans laquelle il est initié au tantrisme entre une « pof » de ganja et une gorgée de whisky : « Monsieur Biswas dans sa jeunesse était un membre du Parti Terroriste Bengali, qui comprenait à la fois des adorateurs de Kali & des mystiques musulmans hérétiques aussi bien que des anarchistes & des gauchistes. » HAKIM BEY, *Instructions pour le Kali-Yuga*, trad. par Spartakus FreeMann, 2008, consulté en février 2016 https://www.kaosphorus.net/1284/instructions-pour-le-kali-yuga/. Texte paru initialement dans *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, 1985, partie II, chap. 16 « Instructions for the Kali Yuga », p. 70. Nous citons la version qui se trouve sur le site Archive.org, nous indiquons plus précisément la version que nous citons puisque le livre peut-être librement piraté, selon la volonté de l'auteur, ce qui a entraîné plusieurs versions différentes.

en Iran et découvre sur place les nombreuses possibilités que lui offre Téhéran et finira par y rester sept ans, jusqu'en 1978 ou 1979[1]. Cette période sera déterminante dans sa pensée, car c'est là qu'il va acquérir une éducation « académique ». Il va suivre les cours de Henry Corbin, rencontrer Toshihiko Izutsu, devenir le collègue de William Chittick avec qui il a d'ailleurs publié une traduction de Fakhruddin 'Iraqi[2]. Il rencontrera aussi Seyyed Hossein Nasr puisqu'il a suivi ses cours à l'Académie impériale de philosophie[3], mais surtout parce qu'il faisait partie de la même *tarīqat* nommée « Ni'matullāhī[4] ». C'est particulièrement au sein de l'académie impériale de philosophie fondée en 1974 et dirigée par Nasr que Peter Lamborn Wilson sera actif. À cette époque, il devient aussi le traducteur et rédacteur principal de la revue *Sophia perennis*, une revue fondée dans la continuité de la pensée de Guénon et de Coomaraswamy[5]. Une activité qui le distancie immédiatement de l'entourage immédiat de Corbin. S'il est très actif durant ses années iraniennes dans la promotion de la tradition primordiale, il semble que Lamborn Wilson ait toujours été modéré par rapport à l'idée radicale d'une seule et même tradition primordiale. Certes, il voit des correspondances, mais il ne semble pas adhérer radicalement à la thèse d'« une » tradition primordiale. D'ailleurs, tout son travail sur l'individu et l'anarchisme ontologique tend à montrer

---

https://archive.org/details/al_Hakim_Bey_T.A.Z._The_Temporary_Autonomous_Zone_Ontological_Anarchy_Poetic_Terror

1 Il n'a pas été possible de confirmer précisément les années de son séjour en Iran. D'après l'entrevue avec Arthur Versluis, il a habité deux ans en Inde et sept ans en Iran et a certainement quitté l'Iran au début de la Révolution. Voir Arthur VERSLUI, « A conversation with Peter Lamborn Wilson », dans *Journal of the Study of Radicalism*, vol. 4, no. 2, 2010, p. 139-140.

2 Fakhr al-Dīn Ibrāhīm 'IRAQĪ, *Divine flashes*, trad. et intro. par William C. Chittick et Peter Lamborn Wilson, avec une préface de Seyyed Hossein Nasr, New York, Paulist Press, 1982, 178 p.

3 NASR ET JAHANBEGLOO, *In search of the sacred : a conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara (Calif.), Praeger, 2010, p. 114.

4 http://www.nimatullahi.org/ Voir David BISSON, « Anarchie et Spiritualité : le chemin libertaire de Peter Lamborn Wilson (Hakim Bey) », dans *Philosophie de l'anarchie théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie actes du colloque de Lyon tenu les 12-15 mai 2011*, sous la direction de Jean-Christophe ANGAUT, Daniel COLSON et Mimmo PUCCIARELLI, Lyon, Atelier de création libertaire, 2012, p. 79-100.

5 William W. QUINN, *The only tradition*, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 37.

qu'accepter cette idée rendrait caduque la recherche personnelle. Par rapport à Corbin, c'est particulièrement aux deux longs comptes rendus qu'il a faits pour la revue *Temenos* qu'il faut s'attarder[1]. D'ailleurs, à la lecture de ceux-ci, on saisi immédiatement que Peter Lamborn Wilson a une bonne compréhension de l'œuvre de Corbin, mais que celle-ci s'arrête à ses livres principaux. À cela, il faut ajouter ses différentes traductions de textes de Corbin vers l'anglais. Traductions nécessaires pour comprendre ce qu'il l'intéresse chez ce dernier. Il faudrait aussi se demander si le colloque *Traditional modes of contemplation and action*[2] édité par Yūsuf Ībish et Peter Lamborn Wilson n'aurait pas inspiré la 11e session de l'Université saint Jean de Jérusalem sous le thème *La contemplation comme action nécessaire*[3].

Dans son compte rendu de la traduction anglaise de *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*[4], Peter Lamborn Wilson ne fait pas vraiment un compte rendu académique sous une forme habituelle. Il s'agit à la fois d'un article « hommage » et d'une critique dans laquelle il prend lui-même position sur plusieurs sujets. Il commence par dire que Corbin n'est ni un orientaliste ni un philosophe, mais un théosophe au sens traditionnel du mot. Il explique cette affirmation en précisant :

« His profound orientalism and his equally profound philosophizing were subordinated to a central project, the construction of a system of thought at once poetic and rigorous, at once individual and universal, which is 'speculative': a mirroring of divine wisdom.[5] »

---

1 Peter LAMBORN WILSON, « Henry Corbin and the Hermeneutics of Light. Review of "The Man of Light in Iranian Sufism" », dans *Temenos*, vol. 1, 1981, p. 229-236. Peter LAMBORN WILSON, « Guardian of the Temple. Review of "Temple and Contemplation" by Henry Corbin », dans *Temenos*, vol. 8, 1987, p. 242-246.

2 Yūsuf ĪBISH et Peter LAMBORN WILSON, *Traditional modes of contemplation and action : a colloquium held at Rothko Chapel, Houston Texas*, Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, 477 p.

3 Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds.), *La contemplation comme action nécessaire, colloque tenu à Paris les 18, 19, 20 mai 1984*, Paris, Berg international, 1985, 155 p.

4 Henry CORBIN, *The man of light in Iranian sufism*, Boulder / New York, Shambhala, 1978, 174 p.

5 LAMBORN WILSON, « Henry Corbin and the Hermeneutics of Light. Review of "The Man of Light in Iranian Sufism" », dans *Temenos*, vol. 1, 1981, p. 229.

Là où il rend hommage à Corbin, c'est pour son travail de pionnier et pour avoir rendu possible la réappropriation des traditions spirituelles de l'Iran aux Occidentaux, de même que pour ses critiques de la socialisation du spirituel et du rationalisme. « Rationalism had landed us in the mire of nihilism; realism had dumped us into the cesspool of the cult of ugliness. […] [O]nly the breeze from Corbin's east will make them [Christianity and paganism] flame up again, like a phoenix.[1] » La seconde partie met en lumière une polémique importante, soulevée par Corbin lui-même, dans *Le paradoxe du monothéisme*. Ici Peter Lamborn Wilson soulève celle-ci à partir de la traduction de *L'homme de lumière* dont la première publication date en fait de 1961[2]. Ce qui est intéressant c'est qu'il ne mentionne pas les textes polémiques du *Paradoxe du monothéisme.* L'élément en litige c'est le non-dualisme radical tel qu'un certain soufisme issu de la tradition akbarienne le propose et ses tensions avec les suivants de Semnānī. C'est la tension entre la *(waḥdat al-wujūd* et la *Waḥdat al-shuhūd*. « Corbin definitely takes side; his polemic names no names, but it does present a severe criticism of radical non-dualism.[3] » Corbin a présenté sa position dans *De la théologie négative comme antidote du nihilisme,* une conférence prononcée à Téhéran dans le cadre du colloque *L'impact de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?* en 1977[4]. Justement c'est la période durant laquelle Peter Lamborn Wilson est à Téhéran et est impliqué à l'Académie impériale de philosophie, Académie qui chapeaute justement l'organisation du colloque. A-t-il assisté au colloque, nous ne pouvons l'assurer, mais nous pouvons présumer que oui. Dans cette conférence, Corbin s'oppose à un texte de Georges Vallin *Le tragique et l'Occident à la lumière du non-dualisme asiatique* dans lequel il pose l'ego ou l'individualité spirituelle comme étant la source du nihilisme. C'est d'ailleurs cette vision de la personne qui est le plus largement diffusée

---

1 *Ibid*., p. 231.

2 Henry CORBIN, « Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien », dans *Ombre et lumière*, Paris, Desclee de Brouwer, 1961, p. 137-257.

3 LAMBORN WILSON, « Henry Corbin and the Hermeneutics of Light. Review of "The Man of Light in Iranian Sufism" », dans *Temenos*, vol. 1, 1981, p. 233.

4 Henry CORBIN, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *L'Impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?* , sous la direction de CENTRE IRANIEN POUR L'ÉTUDE DES CIVILISATIONS, Paris, Berg International, 1979, p. 33-72.

dans les nouvelles religiosités des sociétés contemporaines. On enseigne largement que l'on doit se défaire de notre ego et des constructions spirituelles de celui-ci afin de se réunifier avec le tout. L'article de Corbin en contrepartie propose de sauvegarder la personne et l'ego en affirmant que le problème n'est pas l'ego ou ses illusions, mais la mutilation de celui-ci, une mutilation à laquelle il faut répondre par le combat des forces de lumière contre les puissances des ténèbres. L'argument vise la sauvegarde de la structure métaphysique du monothéisme, car si l'on rejette l'ego il n'est plus possible de concevoir l'idée d'un travail spirituelle ou même le combat spirituel, il n'y a plus d'action, il n'y a qu'un abandon. L'enjeu principal est l'identification du principe d'individuation au principe de réalité pour Corbin, car une telle identification mène à la « catastrophe métaphysique ». L'approche non dualiste radicale élimine la structure métaphysique et pose sur un même niveau de réalité la matérialité du monde et le principe permettant de s'en détacher ce qui permet ensuite à la personne de percevoir la manifestation de Dieu dans le monde. De l'autre côté, le non-dualisme de Corbin fait place à l'ego spirituel, qui doit reconquérir la réalité matérielle par la découverte des réalités spirituelles qui peuvent à leur tour transfigurer la réalité matérielle. Ce non-dualisme de Corbin, il le nomme la dualitude et forge le terme de théomonisme pour le conceptualiser plus largement. Peter Lamborn Wilson penche du côté d'un non-dualisme radical. Il confie dans son compte rendu « a thoroughly informed and even brilliant criticism of the first in terms of the second, has enabled me to better define my own position.[1] » Mais outre cela, il ne justifie pas clairement sa préférence pour le non-dualisme radical, c'est-à-dire pour une identité complète entre la matière et l'esprit. D'ailleurs à la fin du second compte rendu de Lamborn Wilson lors de la publication anglaise de *Temple et contemplation*[2], il revient sur sa capacité à voir un rapprochement entre le dualisme gnostique et ce qu'il nomme le théomonisme[3]. Dans ce second compte rendu, il qualifie également

---

1 LAMBORN WILSON, « Henry Corbin and the Hermeneutics of Light. Review of "The Man of Light in Iranian Sufism" », dans *Temenos*, vol. 1, 1981, p. 235.

2 Henry CORBIN, *Temple and contemplation*, London / New York, KPI in association with Islamic Publications, London, 1986, 413 p.

3 LAMBORN WILSON, « Guardian of the Temple. Review of "Temple and Contemplation" by Henry Corbin », dans *Temenos*, vol. 8, 1987, p. 246.

l'opposition corbinienne aux normes séculières « d'anarchisme spirituel[1] », car sa pensée pourrait ouvrir à une hérésie dualiste faisant référence au texte de Denis de Rougemont[2].

Qu'en est-il de la place de Corbin dans les écrits de Hakim Bey l'auteur de *Zone Autonome Temporaire – Anarchie ontologique – Terrorisme poétique* ? Autour de la temporalité, il semble qu'un rapprochement entre Hakim Bey et la pensée corbinienne soit possible. Certes, même si la temporalité semble un terrain fertile de recherche, les éléments proposés sont encore exploratoires. Quel est « le temps » de la lutte ? Celle-ci peut-elle se dérouler dans un temps *autre* qui ne serait pas le temps présent ? En d'autres mots : est-il possible de « créer » l'insurrection ou celle-ci est toujours déjà là ? La lutte ne peut être ni passée ni à venir. Ainsi lutter apparaît être la structuration d'un *temps propre*. Pourrait-on penser que les zones d'autonomie temporaire suspendent par le fait même le temps ou plutôt ouvrent un espace de permanence où la réalisation dynamique de la lutte se trouve perpétuellement réalisée tant et aussi longtemps que la zone d'autonomie temporaire est maintenue ?

Dans la vision corbinienne du monothéisme, la réalisation spirituelle personnelle doit se faire « contre » Dieu, car réaliser la volonté de Dieu, c'est devenir Dieu. Une dimension qui glisserait en autocratie égotique sans une dimension eschatologique qui fait que la réalisation spirituelle n'est jamais terminée. Cette conception synthétise la notion d'Imām Caché telle que Henry Corbin la présente. Peut-on penser que cette structure et compréhension spirituelle du temps, que ce « temps subtil » qui n'est jamais accompli, mais toujours en train de s'accomplir, et ce au sein même de l'histoire historique et causale aurait pu influencer un penseur comme Hakim Bey ? Y a-t-il une adéquation entre la conception temporelle du spirituel et celle de la lutte anarchiste de Bey ? En effet, la lutte ou l'insurrection ne semble jamais pouvoir s'effectuer au passé et si celle-ci était pleinement réalisée, le monde ne pourrait plus se transformer et

---

1 *Ibid*., p. 242 et 246.

2 Denis de ROUGEMONT, « "Hérétiques de toutes les religions, unissez-vous !" », dans *Mélanges offerts à Henry Corbin*, sous la direction de Seyyed Hossein NASR, Téhéran, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1977, p. 539-546.

deviendrait un totalitarisme. Exactement comme la réalisation spirituelle, la lutte doit se faire au présent, mais exige par le fait même une sorte de dimension eschatologique ou d'utopie, une ouverture nécessaire à un autre monde qui se réalise, mais n'est jamais réalisée. Comment alors cet autre monde interagit-il avec notre monde, avec celui qui s'écoule devant nos yeux ? Quelle est la temporalité de la lutte ? A-t-elle la même structure que celle du spirituel ?

> « À mon avis, il ne faut rien détruire, si ce n'est que l'idée de Dieu dans l'esprit de l'homme : voilà par où il faut commencer. O les aveugles, ils ne comprennent rien ! Une fois que l'humanité entière professera l'athéisme […], alors, d'elle-même, sans anthropophagie, l'ancienne conception du monde disparaîtra, et surtout l'ancienne morale. Les hommes s'uniront pour retirer de la vie toutes les jouissances possibles, mais dans ce monde seulement. L'esprit humain s'élèvera jusqu'à un orgueil titanique, et ce sera l'humanité déifiée. Triomphant sans cesse et sans limites de la nature par la science et l'énergie, l'homme par cela même éprouvera constamment une joie si intense qu'elle remplacera pour lui les espérances des joies célestes.[1] »

Corbin utilise la notion de combat assez régulièrement et si Wasserstrom l'a présentée comme une sorte de fascisme – ce que Arthur Verslui rejettera en écrivant : « what I find especially disturbing is Wasserstrom's insistence that Corbin's work is implicitly fascist, because here I do not think that Wasserstrom is at all accurately depicting what Corbin actually wrote.[2] » – cette notion serait plutôt à rapprocher de l'insurrection anarchiste proposée par Hakim Bey. Une recherche mettant en relation le combat spirituel[3] comme ce qui cherche à maintenir et regagner la possibilité d'une herméneutique spirituelle libre de toute forme de magistère et à l'abri de la socialisation. Ce qu'il s'agit de protéger par ce combat, c'est le comportement intérieur du croyant comme *mode de comprendre*, Corbin précise, « la situation vécue est essentiellement une situation *herméneutique*,

---

1 Fedor Mikhaïlovitch DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamazov* trad. par Henri MONGAULT, Paris, Gallimard, 2006 [1994], p. 807-808.

2 Arthur VERSLUI, « c.r. Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Steven Wasserstrom, Princeton, Princeton UP, 1999, 368 p. », dans *Esoterica*, vol. 3, 2001, p. 289.

3 Henry Corbin n'est pas le seul à avoir utilisé l'expression « combat spirituel ». Henri de Lubac l'utilise dans son *Drame de l'humaniste athée* (p. 91-108). Un livre qui revient d'ailleurs en détail dans la troisième partie sur Dostoïevski et sa critique de l'athéisme, du scientisme et du socialisme (p. 225-332). Une critique qui fait en un sens écho à ce que nous présenterons *infra*. Henri DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1963 [1944], 376 p.

c'est-à-dire la situation où pour le croyant éclôt le sens *vrai*, lequel du même coup rend son existence vraie.[1] » L'insurrection comporte une structure apparemment similaire, car s'opposer à un pouvoir oppresseur consiste à dénoncer l'élément qui est la justification même de la lutte. Une inégalité appelle une lutte qui ne se justifie que par l'inégalité elle-même. Le sens vrai de l'insurrection rend son existence vraie. Cette structure d'opposition n'appelle pas une complémentarité qui pourrait être assimilée un jour ou l'autre, mais des contradictoires qui ne peuvent jamais s'assimiler l'un l'autre. C'est dans l'anthropologie de Max Scheler qu'il faudrait tourner notre regard, car pour lui une personne est spécifiquement un « être qui peut dire non[2] », un « protestant éternel[3] ». Un rapprochement que Corbin propose lui-même dans sa conférence Eranos de 1961, intitulé *Le combat spirituel du shīʿisme*[4].

Étrangement, la structure au cœur de l'idée la plus célèbre de Hakim Bey, la « Zone Autonome Temporaire (Temporary Autonomous Zone) », idée qui fait de lui un penseur assez connu dans l'univers hétéroclite des anarchistes, ne semble pas pouvoir se comprendre par un dualisme radical. Le non-dualisme à la Corbin, c'est-à-dire un non-dualisme gnostique où la dualitude, qu'il finira par baptiser théomonisme, donne un cadre de compréhension beaucoup plus adéquat à la Zone Autonome Temporaire. Rappelons que Hakim Bey se situe, d'après ses propres mots, dans l'anarchisme ontologique, signifiant par là « que l'être lui-même est dans un état de chaos et que la vie est libre de générer ses propres ordres

---

1 Henry CORBIN, « Le combat spirituel du shî'isme », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen*, sous la direction de Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXX/1961, Zürich, Rhein-Verlag, 1962, p. 69.

2 Max SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, trad. par M. DUPUY, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 72.

3 *Ibid*.

4 Corbin fait le rapprochement avec Max Scheler dans CORBIN, « Le combat spirituel du shî'isme », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXX/1961, Zürich, Rhein-Verlag, 1962, p. 76. Il ne donne cependant pas la référence ce qui indique qu'il semble citer de mémoire. Il faudrait faire le rapprochement avec son dossier de thèse. Il y aurait aussi se demander si la *Philosophie du non* de Bachelard n'y est pas aussi pour quelque chose. Gaston BACHELARD, *La philosophie du non, essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1940, 140 p.

spontanés… la générosité de l'être est le devenir.[1] » Et l'une des tactiques proposées par Hakim Bey pour mettre en œuvre l'anarchisme ontologique est le « terrorisme poétique », car tout le problème de l'anarchisme ontologique, c'est qu'il ne s'agit pas d'un projet politique à atteindre, il n'est seulement possible que d'être soi-même partie prenante de cette ontologie anarchique et c'est par ce positionnement ontologique spécifique que l'on prend part à la « Zone Autonome Temporaire ». Même s'il s'interdit de définir en tant que telle la « Zone Autonome Temporaire », il indique lancer « des sondes exploratoires » tout autour du concept pour essayer de le circonscrire. Le terrorisme poétique vient justement offrir des coups de sondes pour établir et substantiver la Zone Autonome Temporaire. Une pratique qui cherche à induire le changement en posant une action subversive à la fois pour soi-même et pour l'autre et qui ultimement amène l'autre à réaliser quelque chose d'extraordinaire. Il donne ce conseil à celui qui veut devenir un terroriste poétique :

« Ne pratiquez pas le Terrorisme Poétique pour d'autres artistes, faites-le pour des gens qui ne réaliseront pas (du moins durant quelque temps) que ce que vous avez fait est de l'art. Évitez les catégories artistiques identifiables, évitez la politique, ne traînez pas pour éviter de raisonner, ne soyez pas sentimentaux ; soyez sans pitié, prenez des risques, pratiquez le vandalisme uniquement sur ce qui doit être défiguré, faites quelque chose dont les enfants se souviendront toute leur vie[2] ».

Ici, la question de l'insurrection est centrale, car comme il ne s'agit pas de faire *la* révolution une fois pour toutes, l'anarchisme de Hakim Bey se rapproche d'un mode de vie qui ne vise pas à renverser des structures politiques afin de les remplacer par d'autre, mais à résister, à lutter pour soi-même, par les autres. Certains opposent d'ailleurs révolution et insurrection en donnant comme caractéristique à la révolution une permanence dans l'histoire, tandis que l'insurrection serait liée à un moment, elle serait temporaire. Le paradoxe de l'accession à la permanence de la révolution, c'est qu'en quittant le présent et en accédant à l'histoire, elle n'est plus révolution. Un changement édifié en loi n'est plus un changement. Peut-être que la pratique du terrorisme poétique pourrait être mise en relation avec la

---

[1] HAKIM BEY, *Z.A.T. – T.A.Z. Zone Autonome Temporaire - Anarchie ontologique - Terrorisme poétique*, trad. par SPARTAKUS FREEMANN, édition hors commerce, 2014, p. 6.

[2] *Ibid*., p. 15.

voie soufie des Malāmatis qui derrière « la provocation sociale et la transgression (*takhrīb*) apparente des normes [attire] le blâme (*mālāma*) de la foule et [préserve] ainsi l'intimité du "blâmé" avec Dieu.[1] » Les *malāmatis* se méfiaient des états mystiques ou des miracles qui pour eux étaient une sorte d'intoxication. Ils voulaient se fondre dans l'anonymat de la foule et ne montrer à aucun leur progression spirituelle. Pour certains, le meilleur moyen de protéger cet anonymat était de se donner une mauvaise réputation en s'attirant le blâme, ainsi personne ne soupçonnerait quelqu'un qui transgresse les règles sociales d'être un saint.

La synthèse « dialectique » entre l'anarchisme ontologique de Hakim Bey et le combat spirituel de Henry Corbin se trouve peut-être dans *Les frères Karamazov* de Dostoïevski, plus précisément dans les figures d'Ivan et d'Aliocha. Dostoïevski présente parfaitement l'anarchisme en faisant répéter à Ivan Karamazov que « tout est permis », une formule, pour ne pas dire le slogan par excellence de l'anarchisme. Malgré cela, Ivan a de la difficulté à soutenir pleinement le chaos qu'ouvre son affirmation. Cette idée est alors mise en équilibre avec l'idée que la seule réponse adéquate au chaos est de soutenir une plus grande vérité morale, c'est pour cela que dans le songe d'Ivan, le grand inquisiteur accuse le Christ du fardeau insoutenable de la liberté : « Tu as accru la liberté humaine au lieu de la confisquer et tu as ainsi imposé pour toujours à l'être moral les affres de cette liberté.[2] » L'anarchisme spirituel représente l'ultime lutte, non pas parce qu'elle serait la dernière à être menée, mais bien parce que le combat spirituel est le seul véritable lieu où elle se réalise réellement. Si l'anarchisme ontologique n'était qu'une lutte visant à s'opposer à des structures sociales ou politiques, afin de les changer par des structures qui seraient plus libres et plus équitables, l'humain n'en resterait pas moins esclave. Comme l'a écrit Dostoïevski dans le journal de Zosime : « Le monde a proclamé la liberté, ces dernières années surtout ; mais que représente cette liberté ! Rien que l'esclavage et le suicide ! Car le monde dit : "Tu as des besoins, assouvis-les, tu possèdes les mêmes droits que les

---

[1] Eric GEOFFROY, *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Paris/Maroc, Maisonneuve/Aïni Bennaï, 2005, p. 21.

[2] DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamazov* trad. par MONGAULT, Paris, Gallimard, 2006 [1994], p. 355.

grands, et les riches. Ne crains donc pas de les assouvir, accrois-les-même" ; voilà ce que l'on enseigne maintenant.[1] »

La subversion du sens du Livre saint de l'islam par la voie ésotérique de la réalisation spirituelle apparaît similaire à la subversion ontologique de l'anarchisme de Hakim Bey qui exige une liberté totale corollaire d'un libre-chaos et antithèse de toute idée d'institution. « La TAZ est comme une insurrection sans engagement direct contre l'État, une opération de guérilla qui libère une zone (de terrain, de temps, d'imagination) puis se dissout, avant que l'État ne l'écrase, pour se reformer ailleurs dans le temps ou l'espace.[2] » C'est la « logique du réseau » et la tactique utilisée par les pirates informatiques en permettant la duplication d'un site. Donc lorsque l'un est fermé, un autre quasiment identique peut ouvrir. En démultipliant les initiatives, on rend une situation inévitable ou tellement propice à réapparaître qu'il faut alors l'intégrer et l'accepter pour la contrôler[3]. Mais lorsque l'État fait cela ou lorsque celui-ci démantèle la TAZ, il ne reste qu'une coquille vide. L'insurrection que soulève cette appropriation proprement actuelle soulève une sorte de mouvement autoréférentiel qui perce l'histoire historique. D'où cette question de Hakim Bey qui est celle du croyant véritable selon Corbin : « Nous qui vivons dans le présent, sommes-nous condamnés à ne jamais vivre l'autonomie, à ne jamais être, pour un moment, sur une parcelle de terre qui ait pour seule loi la liberté ?[4] »

---

1 *Ibid*., p. 425.

2 http://www.lyber-eclat.net/lyber/taz.html

3 Pour ceux possèdent un jardin et pour faire une analogie botanique, un peu comme la renouée du Japon.

4 http://www.lyber-eclat.net/lyber/taz.html

Christian Jambet

Christian Jambet est très certainement le meilleur connaisseur de l'œuvre de Henry Corbin, d'une part parce qu'il a connu et suivi les cours de Corbin à l'EPHE à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, mais surtout parce qu'il est au cœur des différentes initiatives touchant la pensée de l'ancien directeur d'études depuis sa mort. Entre le Cahier de l'Herne dédié à Henry Corbin qu'il a dirigé[1], son livre *La logique des orientaux – Henry Corbin et la science des formes*, la collection « Islam spirituel » qu'il a dirigée chez Verdier et dans laquelle plusieurs livres de Corbin ont été republiés[2], son édition du *Livre de la sagesse orientale* à partir du manuscrit laissé en friche après sa mort en 1978[3], la fondation de l'Association des amis de Corbin en 2003 à la mort de Stella Corbin[4] et le colloque à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance[5], il reste un chercheur continuellement sollicité lorsque la pensée corbinienne est en jeu. Cependant, même s'il est possible de dire que Corbin fut le maître à penser de Christian Jambet, jamais celui-ci ne fut *stricto sensu* son disciple. Un peu

---

1 JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, 360 p.

2 À titre d'exemple : RŪZBEHĀN BAQLĪ SHĪRĀZĪ, *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitâb-e 'Abhar al-'Âshiqîn)*, édité par Christian JAMBET, trad. du persan par Henry Corbin, Lagrasse, Verdier, 1991. MOLLĀ ṢADRĀ SHĪRĀZĪ, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-mashāʿir)*, trad. du persan, intro. et notes de Henry Corbin, Lagrasse, Verdier, 1988. Henry CORBIN, Abû Ya'qûb SEJESTÂNÎ, Sayyid-nâ al-Hosayb ibn 'ALÎ et Mahmûd SHABESTARÎ, *Trilogie ismaélienne. 1. Abû Ya'qûb Sejestânî: Le livre des sources (4e/10es.) 2. Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî: Cosmogonie et eschatologie (7e/13es.) 3. Symboles choisis de la Roseraie du mystère, de Mahmûd Shabestarî (8e/14es)*, trad. de l'arabe et du persan avec des commentaires de Henry Corbin et une présentation de Christian Jambet, Lagrasse, Verdier, 1994. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999.

3 Shihāboddīn Yaḥyā SOHRAVARDĪ, *Le livre de la sagesse orientale (Kitāb ḥikmat al-ishrāq)*, commentaires de Qotboddīn Shīrāzī et Mollā Ṣadrā Shīrāzī trad. du persan et notes par Henry Corbin, éd. établie et intro. par Christian Jambet, Paris, Gallimard, 2003 [Verdier 1986].

4 Chaque année l'Association des amis de Henry et Stella Corbin organise une Journée Henry Corbin. Lors de ces journées, Christian Jambet a été conférencier à six des neuf Journées Henry Corbin qui ont été jusqu'à présent été organisées.

5 Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Christian JAMBET et Pierre LORY (éds.), *Henry Corbin : philosophies et sagesses des religions du livre : actes du Colloque « Henry Corbin » qui s'est tenue en Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003, organisé par l'École pratique des hautes études et le Centre d'études des religions du livre*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 251.

comme Corbin le faisait lui-même lorsqu'il rapprochait librement Orient et Occident, il faudrait parler d'une amitié, de *philiation*, beaucoup plus que de relation maître-disciple ou d'école corbinienne, et ce, « parce que H. Corbin n'a pas de "suite", comme tout grand philosophe.[1] » Une amitié qui se compare peut-être à la *walāyat* telle que Corbin la présentait, ce qui ferait littéralement de Christian Jambet un « Ami de Corbin », idée en résonnance avec celle des « Amis de Dieu ».

Il est alors possible d'avancer que sa pensée s'ancre dans le réseau de la tradition philosophique mis en lumière par Corbin, mais elle ne se réduit pas à celle-ci. Avec une grande sagacité et un respect certain, Christian Jambet s'est toujours senti libre par rapport à l'œuvre de son vieux professeur. Comme il l'écrit lui-même : « *A fortiori* ne me suis-je pas senti "lié", et ai-je toujours eu le sentiment exactement opposé, soit celui d'une liberté nourrie d'un dialogue incessant avec les livres de Corbin.[2] » En ce sens, il est clair qu'il ne représente absolument pas la catégorie des disciples qui ne font que répéter docilement les paroles du maître. Et reconnaissant ouvertement certaines réflexions intrépides proposées par Corbin, il n'est pas non plus prêt à abandonner sa pensée sous prétexte qu'elle n'est pas parfaite.

Son travail peut être vu comme « un programme déterminé d'élucidations, qui ajoute, si possible, un peu de savoir et un peu d'inquiétude[3] », une sorte de dialogue dans le champ des « réflexions orientalistes » ouvertes par Corbin. Jambet s'intéresse plus ou moins à l'examen proprement dit de son œuvre, il prolonge dans le champ de l'orientalisme la voie qu'il avait ouverte. Ses enseignements, car il est avant tout un enseignant, et ses ouvrages sur le shīʿisme ismaélien et duodécimain et plus particulièrement son travail sur Mollā Ṣadrā sont particulièrement brillants. Là où il s'approche le plus de la pensée corbinienne, on pourrait même dire là où il s'ancre dans celle-ci, c'est dans la défense de la « philosophie islamique » et du rapport essentiel de « l'ésotérisme et de l'exotérisme » comme structure fondamentale en islam. À ces deux notions centrales, il faut ajouter le cadre extrêmement important de la philosophie prophétique et du monothéisme abrahamique.

---

1 Communication privée. Lettre du 17 juin 2014.
2 *Ibid*.
3 *Ibid.*

Dans une entrevue récente donnée à Paul-François Paoli, il est en outre présenté comme le successeur de Henry Corbin à la chaire de « Philosophie en islam » de l'EPHE et définit ses recherches comme « la manière dont l'intelligence philosophique modifie en profondeur les données de la foi, propose des modèles d'existence, des interprétations du Livre sacré[1] ». Précisons qu'il ne se voit justement pas comme un successeur, d'ailleurs le carré dans lequel on énonce cela a très plausiblement été ajouté par les éditeurs de la revue, il ne s'agit pas de la manière dont Christian Jambet conçoit sa relation au legs de Henry Corbin et il l'exprime sans détour : « Je n'ai donc rien d'un "continuateur", ou d'un "philosophe", car je sais que la philosophie exige surtout que l'on ne se soucie pas du mot, moins encore de la prétendue définition de ce mot.[2] » Comme il l'explique dans son entretien avec Paul-François Paoli, un immense travail doit encore être fait pour mettre à l'avant-plan la philosophie islamique et le danger c'est que, pendant que celle-ci reste dans les ténèbres de l'esprit, peuvent fleurir l'islam politique et le littéralisme religieux. « Les commissions officielles, les intellectuels intéressés à cette affaire, voire les religieux sollicités n'ont pas donné autre chose à connaître que des opinions contrastées et massivement déterminées par des schèmes préétablis, ceux de la laïcité, ceux du prétendu conflit entre "islam des Lumières" et islam fondamentaliste, et j'en passe.[3] » Au-delà des dichotomies faciles se trouvent alors les œuvres de Christian Jambet qui cherchent particulièrement à sauver la « liberté de penser », au-delà du statut épistémologique de la dichotomie. Ainsi, entre ceux qui traitent des questions exotériques et ceux qui explorent celles liées aux aspects ésotériques de la religion, il va même jusqu'à confronter l'actualité sociale et politique qui n'arrive pas à avoir un regard englobant et inclusif de la dichotomie. Un pas que n'a jamais franchi Henry Corbin qui ne parle jamais de l'actualité médiatique. C'est très probablement son militantisme de jeunesse, exprimé avec véhémence en mai 1968, qui le met plus à l'aise pour faire ces critiques sociales et politiques. Mais n'oublions pas ceci, les grands mouvements économiques

---

[1] Christian JAMBET et Paul-François PAOLI, « Séduction et impasse du syncrétisme religieux », dans *Études*, vol. 420, no. 3, 2014, p. 63.

[2] Communication privée. Lettre du 17 juin 2014.

[3] JAMBET ET PAOLI, « Séduction et impasse du syncrétisme religieux », dans *Études*, vol. 420, no. 3, 2014, p. 65.

et sociopolitiques liés à l'islam au 20e siècle se produiront presque tous après la mort de Henry Corbin. Ce dernier n'a pas connu la révolution iranienne (1979), la montée de l'influence du wahhabisme avec la flambée des prix du pétrole (1973-1979), les deux guerres afghanes (1979-1989 et 2001-2014), les trois guerres en Irak (1980-1988, 1990 et 2003), les attentats de septembre 2001 en sol états-unien, etc. Tous ces événements économiques et sociopolitiques ont transformé radicalement l'imaginaire de l'islam en Europe et en Amérique du Nord. Même si Corbin ne parle jamais de l'actualité médiatique, le sens philosophique de l'*actualité* nécessaire de la subjectivité pour dépasser les dichotomies ouvrant justement à une *philosophie islamique* semble avoir à peu près la même structure chez Jambet et Corbin. En effet, Corbin parlait de l'actualité de la présence-humaine comme d'une *energeia*.

« En écrivant le mot "actualité", je ne vise pas, bien entendu, ce que l'on entend sous ce mot dans le journal quotidien ou au cinéma. J'entends plus exactement ce que connote le mot grec *energeia* dont le latin *actualitas* ne fut que la traduction plus ou moins heureuse. C'est l'idée d'une force, latente ou en acte, à laquelle il est inhérent de produire certains effets[1] ».

Cela signifie plus spécifiquement pour la présence-humaine, lorsque l'on est capable de voir le lien entre l'actualité de l'âme et l'horizon de la philosophie que « le passé n'est pas une chose que l'on "dépasse". Il s'agit de comprendre ce qui une fois rendit ce passé possible, le fit advenir, en fut l'avenir. Dans toute la mesure où une âme ressaisit ce possible, parce qu'il lui est mystérieusement congénital, elle en est elle-même à son tour présentement l'avenir. Elle libère ce qu'on appelle le passé, de la pesanteur qui faisait de lui le passé.[2] » Cette temporalité ouverte et toujours actuelle de l'âme, c'est exactement ce que Christian Jambet présente dans *La logique des orientaux* comme le cadre le plus général de la pensée corbinienne.

La logique des Orientaux – Henry Corbin et la science des formes peut être considéré comme un précis de la philosophie de Henry Corbin. Un peu comme le livre de Daryush Shayegan sur Corbin, celui de Jambet ne vise pas à discuter et analyser les théories de ce dernier, mais à en faire une

---

1 Henry CORBIN, « Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran », dans *Acta Iranica*, vol. 1, no. 1, 1968, p. 1.

2 *Ibid*., p. 2.

présentation somme toute systématique. Précisons également que contrairement à celui de Shayegan, le livre de Jambet est beaucoup plus analytique et philosophique. La présentation et la lecture sont très fines, car elles réussissent à articuler les nombreux concepts présents dans la pensée corbinienne sans négliger la structure générale de celle-ci. Pour faire simple, il positionne Corbin comme un héritier de la philosophie hégélienne, mais plutôt que de l'embrasser comme Kojève dans ses célèbres leçons à l'EPHE, auxquelles Corbin a assisté en compagnie de Queneau et Lacan, il va chercher une alternative. Il explique :

> « Henry Corbin exige de nous beaucoup plus. Il pose la question de savoir s'il est possible de fonder une phénoménologie non-hégélienne. Elle se situerait *hors* de l'espace hégélien, en un lieu qui résisterait à l'intégration dans l'intériorité du système hégélien : un Autre de Hegel, un monde sans Hegel ; un univers métaphysique pour qui l'Autre ne soit plus Hegel, et qui ne soit plus pour Hegel l'"autre de l'autre". Le "plérôme" des philosophes *orientaux* préfigure-t-il cet espace métaphysique ou n'est-il séparé du "plérôme" *occidental* que par une mauvaise frontière géographique ?[1] »

Cette alternative, c'est dans la philosophie de Hamann et de Sohravardī qu'il va la trouver, car, si comprendre le devenir-historique de l'humanité ne s'accompagne pas pour Corbin de la sauvegarde de la distance infinie entre la *révélation* et l'*Absconditum*, l'absolutisme du savoir qui se dégage de la compréhension du devenir-historique aura toutes les chances de se transformer en totalitarisme. La sauvegarde d'un principe apophatique de la révélation est une grande constance de la conception de l'histoire de Corbin. Cette position tierce inclusive, difficile à saisir au premier regard, a justement fait dire aux commentateurs pressés que la philosophie de Corbin était soit une « ennemie de l'histoire » ou simplement une « pensée spiritualiste », or comme le remarque lucidement Jambet : « sa pensée se situe au contraire, au point où l'historicité prend naissance, à la jonction des lignées historiales de la métahistoire et de l'existence historique qu'elles fondent.[2] » Ce point de rencontre, cette jonction qui renverse la causalité historique, c'est ce qu'il nomme le « principe d'arrachement[3] ». Sans

---

[1] JAMBET, *La logique des orientaux – Henry Corbin et la science des formes*, Paris, du Seuil, 1983, p. 25.

[2] *Ibid*., p. 17.

[3] Le « principe d'arrachement » est surtout développé dans Henry CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Face de Dieu, face de l'homme – Herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 175-192.

l'intégration de ce principe d'arrachement, le danger le plus imminent est alors de devenir un « "touriste de l'histoire", tournant comme des girouettes au gré de ce que la mode de nos jours encore appelle le "vent de l'histoire".[1] » Ce que Christian Jambet appelait dans son entretien avec Paul-François Paoli « l'expression *médiatique* de l'opinion[2] », sorte de rouleau compresseur ne laissant que le choix de l'alternative : *ou bien* vous êtes avec nous, *ou bien* vous êtes contre nous, un bête dualisme. Corbin a bien souvent : « donné le sentiment de *séparer* et d'*opposer* ce qu'il faut *distinguer* et *hiérarchiser* [mais, il savait bien que] ces moments sont les degrés d'une ascension et non les termes d'une opposition.[3] »

En reprenant et synthétisant l'aspect philosophique de l'œuvre de Henry Corbin, Christian Jambet démontre la volonté évidente de s'inscrire dans le nouveau continent de la pensée qu'a fait émerger son maître à penser. Déjà lorsqu'il écrivait en 1983 dans *La logique des orientaux* : « Nous avons l'impression que le continent est désormais connu, qu'il a surgi des flots, et que, pourtant, il reste une infinité de travaux d'exploration. Comme sur une terre nouvelle, les défricheurs mettent des années à cultiver un sol que leur regard embrasse, grâce au héros qui les y a conduits, d'un seul mouvement.[4] » Ce « continent perdu[5] » et retrouvé, ce huitième climat, par opposition aux sept climats classiques de la géographie de Ptolémée, est l'endroit où s'épanouissent les figures qui ne sont ni du mythe ni de l'histoire. Pourtant un peu plus de trente ans après la publication du livre de Jambet et un peu plus de soixante ans après le travail de redécouverte de Corbin, si ce « continent perdu » a été partiellement défriché, les chemins forestiers n'ont pas encore fait place aux routes asphaltées. Les deux apports les plus importants sont justement qu'aujourd'hui il est maintenant concevable de discuter des productions de la spiritualité et des traditions

---

1 *Ibid*., p. 177.

2 JAMBET ET PAOLI, « Séduction et impasse du syncrétisme religieux », dans *Études*, vol. 420, no. 3, 2014, p. 65.

3 Christian JAMBET, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 113.

4 JAMBET, *La logique des orientaux – Henry Corbin et la science des formes*, Paris, du Seuil, 1983, p. 23.

5 L'expression est de Henry Corbin, elle se retrouve dans presque tous ses écrits et désigne de manière générale le *mundus imaginalis*.

ésotériques des religions, mais le raccord entre le vieux et le nouveau continent pose encore plusieurs embûches, car les schèmes philosophiques qui dominent aujourd'hui ne font pas vraiment place à ces « formes orientales » de la pensée, ils ne possèdent pas les articulations « logiques » permettant de reconnaître les productions qui ne sont ni du mythe ni de l'histoire. Heureusement, la fin du 20e siècle et le début du 21e siècle ont vu apparaître de nombreux penseurs voulant précisément élaborer l'interface épistémologique entre l'ancien et le nouveau continent. La transdisciplinarité est particulièrement encourageante à ce titre. Enfin, comme le dit Mohammed Arkoun dans le compte rendu qu'il a fait de *La logique des orientaux*, ce livre « mérite d'être médité et pas seulement lu.[1] » Un commentaire qui s'applique d'ailleurs à toutes les œuvres de Christian Jambet.

[1] Mohammed ARKOUN, « c.-r. Jambet, La logique des orientaux – Henry Corbin et la science des formes », dans *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 57, no. 2, 1984, p. 239.

Steven Wasserstrom

Comme pour beaucoup d'hérétiques, on ne cherche pas à penser par soi-même sans s'attirer la foudre d'intellectuels voulant défendre l'objectivité historique. Même si beaucoup d'intellectuels s'accordent pour dire, après les féministes, les physiciens quantiques ou les décolonialistes, qu'une position purement objective et neutre est impossible à atteindre, et même que cette posture risque de porter un préjudice majeur, car celle-ci se rapproche de l'idéologie, les historiens n'ont pas tous encore appris la leçon. Wasserstrom, sous le couvert de l'objectivité historique, propose une critique violente de l'œuvre de Corbin. Souvent, les critiques que s'est attirées l'œuvre de Henry Corbin n'étaient pas seulement motivées par un souci de rigueur philosophique, mais elles présentent couramment une saveur d'exaspération incontrôlée. Il est difficile de dire pourquoi certaines œuvres suscitent autant les passions, qu'elles soient irritées ou déférentes, mais force est de constater que cette attitude n'aide pas à franchir les niveaux du savoir et stigmatise, rigidifie et disjoint ce qui empêche de construire une interface pouvant jeter des ponts. L'adéquation de l'auteur avec son propos, comme pour les hommes d'État ou les chefs religieux, me pousse à penser qu'il s'agit peut-être de la raison pour laquelle son œuvre s'est attirée des critiques d'intellectuels clairement irrités par celle-ci. L'exemple le plus spectaculaire de cette situation apparaît dans le livre de Steven Wasserstrom *Religion after religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Quoique généralement bien renseigné, son hypothèse fondatrice pose inadéquatement le problème. Il écrit :

« I will assess their theories of religion, which each characterized both as a "phenomenology of religion" as well as a "History of Religions." Variously influenced by Jung's theory of "archetypes," these scholars isolated, described, and analyzed generic features of religion, with a focus on the centrality of mystical experience. In this theoretical revision, each scholar underplayed the importance of law, ritual, and social history. Instead, they primarily were concerned with myth and mysticism.[1] »

Deux choses ressortent comme essentielles à cette hypothèse, le rôle central de la théorie des archétypes de Jung, ainsi qu'une minimisation de l'importance de la loi, du rituel et de l'histoire sociale. L'hypothèse est

[1] Steven M. WASSERSTROM, *Religion after religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1999, p. 5.

inadéquatement posée, car montrer l'incomplétude de leurs œuvres en indiquant ce sur quoi elle ne portait pas, ne fait pas d'elles des œuvres partiales, mais bien partielles. Le regard posé par Corbin, Eliade ou Scholem sur la religion s'intéressait plus particulièrement à la conscience du croyant. Pour Corbin, il s'agissait de faire une phénoménologie de la conscience où « chacun de nous porte en lui-même l'Image de son propre monde, son *Imago mundi*, et la projette dans un univers plus ou moins cohérent, qui devient la scène où se joue son destin.[1] » Cela ne signifie pas que la loi est sans importance, et qu'il est mieux de se vautrer dans une sorte de pur mysticisme solipsiste, cela signifie qu'à tout exotérisme existe un ésotérisme et que si l'exotérisme ne reconnaît pas toujours l'ésotérisme, l'ésotérisme se doit de reconnaître l'exotérisme pour rendre possible l'acte d'interprétation, acte qui au final ne porte pas sur l'exotérisme, mais bien sûr ce monde intérieur que projette la conscience à partir du pôle exotérique. D'ailleurs dans l'exploration de la conscience croyante, le rôle du rituel est indéniable. Dire qu'il est négligé dans l'œuvre de Corbin, c'est nier au moins deux textes touchant directement cette question à savoir : « Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel » et « L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le verbe[2] ». Sans oublier le rôle central de la collectivité étudié à travers les spectres du temple et de la Jérusalem céleste[3]. Les textes de Corbin sur le temple montrent bien qu'il s'est intéressé aux configurations extérieures de ceux-ci, sans lesquelles il n'aurait pas pu en proposer une exégèse spirituelle et ésotérique.

---

1 CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 16.

2 Comme il le rappelle, le texte ismaélien au cœur de la conférence est intitulé « Le livre du sage et du disciple » (*Kitâb al-'âlim wa'l-gholâm*) et « il nous enseigne, dans un schéma idéal, quel sens il y a à devenir ismaélien et comment on le devient. » Henry CORBIN, « L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe », dans *L'homme et son ange, initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 89.

3 Henry CORBIN, *Temple et contemplation*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 231-325 et 327-477. Voir dans ce livre la reprise de deux conférences Eranos intitulées « La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle d'après l'œuvre de Qâzî Sa'îd Qommî (1103/1691) » et « L'*Imago Templi* face aux profanes ». Voir aussi Henry CORBIN, « Spiritualité du Temple et tradition abrahamique », dans *Sciences traditionnelles et sciences profanes*, sous la direction de Henry CORBIN et Robert DE CHÂTEAUBRIANT, Paris, Berg International, 1976, p. 13-43.

Si l'hypothèse générale du livre de Wasserstrom apparaît inadéquatement posée pour montrer pourquoi l'expérience spirituelle est centrale et comment celle-ci s'articule aux aspects plus exotériques de la religion, le véritable problème se trouve dans l'argumentaire, et ce, particulièrement par rapport à Corbin. En effet, les lignes contre Corbin et Eliade sont plus véhémentes que celles contre Scholem. Par rapport à ce dernier, on peut résumer en disant que Wasserstrom ne comprend pas qu'un Juif s'interroge sur sa religion en la traitant comme une histoire symbolique et narrative plutôt que comme de l'histoire historique. Et son argument tient au fait que « Those Jewish thinkers who experienced or adopted myth as master concept in the early Weimar years mostly abandoned it after the National Socialist appeal to myth was actualized and the Nazi myth became reality. […] They no longer championed myth, but warned instead, of the dangers of the dialectic of enlightenment and the looming myth of the state.[1] » La difficulté est bien évidemment l'association entre le mythe en général, le mythe politique et le mythe nazi. Comme si tous les mythes avaient le potentiel de mener à la Shoah. La pente est extrêmement glissante surtout lorsqu'il cherchera à appliquer ce type de réflexions analogiques à l'œuvre de Corbin.

La troisième partie de son livre, chapitre 8 et 9 (p. 127-156) est particulièrement riche en rapprochements vicieux. D'abord, Wasserstrom titre une sous-section « Corbin's aryanism and the rebirth of history » et cherche à rapprocher les comparaisons qu'il fait dans son œuvre entre les poètes et philosophes allemands et iraniens pour montrer que « he [Corbin] articulated a certain *spiritual nationalism*[2] ». Déjà, faut-il même avoir à le préciser, l'expression « spiritual nationalism » n'existe pas dans son œuvre et la reconstitution qu'il fait pour en démontrer l'existence est plus que bancale. En effet, le mot « aryen » dans l'œuvre de Corbin est très loin d'être fréquent, il n'apparaît que dans deux textes[3] et c'est bien évidemment

---

1 WASSERSTROM, *Religion after religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1999, p. 123.

2 *Ibid*., p. 133. Italiques de l'auteur.

3 Henry CORBIN, « L'Iran, patrie des philosophes et des poètes », dans *L'Âme de l'Iran*, Paris, Albin Michel, 2009 [1951], p. 29-42. Corbin utilise le terme en référence aux racines les plus anciennes de l'Iran. Le terme désigne une ethnie fondatrice, comme les Francs sont aux racines de France. Ensuite, dans *Corps spirituel et Terre céleste*, il écrit :

l'un de ceux-là qu'utilise Wasserstrom pour insinuer une sorte de liaison aryenne de l'Iran à l'Allemagne. Il écrit : « Here [dans un texte intitulé « L'Iran patrie des philosophes et poètes » daté de octobre 1946] he begins with "Zarathustra, the prophet of the Aryans," evokes "the last great sovereign of Iran, Reza Shah Pahlavi," speaks of a north-south axis on which the "great drama of the Aryan nation" operates, and closes with an invocation of Hegel, Schelling, Boehme, Wagner's Tristan, and the Nordic visionary Swedenborg.[1] » Ce que laisse à penser cet extrait est un travail de rapprochement entre Zoroastre, prophète des Aryens, et le régime impérial du Shah d'Iran tout en parlant du drame des Aryens, comme si Corbin faisait une référence cryptique à la chute du parti nazi. Mentionnons que les trois extraits mis côte à côte dans ce bout de texte laissent croire qu'ils proviendraient de passages rapprochés. Ce n'est pas le cas. Entre « Zarathustra, the prophet of the Aryans » et « the last great sovereign of Iran, Reza Shah Pahlavi », il y a quarante-neuf lignes et entre « the last great sovereign of Iran, Reza Shah Pahlavi » et « great drama of the Aryan nation », il y a soixante et une lignes. Il est quand même incroyable de laisser sous-entendre des choses aussi graves à l'aide d'un pur collage. De plus, dans le texte original, Wagner est absent. Un ajout dont il est facile de soupçonner la raison, lorsque l'on connaît la récupération nazie des œuvres de Wagner. Enfin, s'il n'y a pas de « nationalisme spirituel » dans l'œuvre de Corbin, cela ne veut pas non plus dire que les instigateurs de la révolution iranienne n'ont pas puisé dans les textes traditionnels ressuscités par Corbin. Une problématique qui pourrait être étudiée, mais qui n'engagerait absolument pas le directeur d'étude de la section des études religieuses de l'EPHE.

Après cette première section sur l'aryanisme de Corbin, Wasserstrom cherche à montrer l'influence de Heidegger, sur Scholem, Eliade et Corbin. Malgré le fait qu'il n'avance aucune preuve textuelle de l'influence

---

« C'est en Xvaniratha, au centre du keshvar central, que se trouve Airyanem Vaejah (pahlavi *Erân-Vêj*), le berceau ou germe des Aryens (= Iraniens). » Dans cette page Corbin explique la structure de la géographie visionnaire de Bîrunî. CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 44. Très loin d'une utilisation fasciste du terme.

[1] WASSERSTROM, *Religion after religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1999, p. 134.

heideggérienne sur l'œuvre de Corbin, il conclut « Scholem, of course, was never the fervent Heideggerian that Corbin and Eliade had been.[1] » Une conclusion qui arrive bien évidemment après avoir rappelé les liens de Heidegger au régime nazi à travers l'association de Nae Ionescu et Eliade, membres de la Garde de fer et fervents heideggériens. La difficulté ici n'est pas l'importance du propos voulant analyser l'assimilation possible entre la perspective fasciste et certaines conceptions de l'histoire des religions, perspective de travail proposé d'abord par Adriana Berger dans le monde anglo-saxon[2] et ensuite par Daniel Dubuisson[3] dans le monde francophone, le problème est que Wasserstrom entraîne Corbin au milieu de ce malstrom le rendant coupable par association. Un travail adéquat sur la pensée corbinienne permet par exemple de montrer qu'en 1933 Heidegger avait demandé à Corbin de traduire le discours du rectorat, ce qu'il a refusé de faire affirmant dans une lettre à Groethuysen que ce texte n'était pas de la philosophie. À la fin du chapitre neuf, l'associationnisme proposé entre Heidegger, la Garde de fer, Eliade et le traditionalisme, le pousse à conclure :

« My concern [c'est Wasserstrom qui parle à la première personne], to speak plainly, is that such hidden authority demanded by Corbin was in fact but another spiritualized version of an all too familiar assault on democracy and science. Corbin's program, that is, fits with his cohort of European religious intellectuals in the Generation of 1914: a radical traditionalism, a revolutionary conservatism, a reactionary aggression that was profoundly, instructively, equivocal about–when it was not identical with–fascism.[4] »

Est-ce vraiment une description que l'on peut associer à un homme pour qui la Jérusalem céleste apparaissait réellement ; ou encore à un homme ayant

---

1 *Ibid*., p. 139.

2 Adriana BERGER, « Fascism and religion in Romania », dans *Annals of Scholarship*, vol. 6, no. 4, 1989, p. 455-465. Encore faut-il faire très attention avec cette documentation. Voir par exemple la réponse de Rennie à l'article de Berger. Bryan RENNIE, « The diplomatic career of Mircea Eliade: A response to Adriana Berger », dans *Religion*, vol. 22, no. 4, oct. 1992, p. 375-392.

3 Voir par exemple Daniel DUBUISSON, *Mythologies du XXe siècle, Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, 2e éd. rev. et augm., Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008 [1993]. ; Daniel DUBUISSON, « L'ésotérisme fascisant de Mircea Eliade », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1995. ; Daniel DUBUISSON, *Impostures et pseudo-science : l'œuvre de Mircea Eliade*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2005.

4 WASSERSTROM, *Religion after religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1999, p. 155.

noué des amitiés avec Gershom Scholem, Daniel Halévy[1], Fritz Lieb[2] ou encore avec Gilbert Durand et Roland de Pury tous deux ayant reçu la médaille de « Juste des Nations », la plus haute distinction civile décernée par l'État hébreu, à des personnes non juives qui, au péril de leur vie, ont aidé des Juifs persécutés par l'occupant nazi ?

L'étude des archives Henry Corbin montre indubitablement que rapprocher sa personne ou sa pensée du national-socialiste est simplement une fausseté historique. Preuve à l'appui, la correspondance avec Hugo Friedrich[3] témoigne du fait que Corbin était révolté par le *Putsch* d'Hitler, mais plus encore, le 6 septembre 1933 Friedrich lui demande d'aider et d'accueillir à Paris son ami Richard Alewyn qui vient d'être « destitué sans délai » de ses fonctions de professeur de littérature à Heidelberg parce qu'il est « descendant d'une grand-mère non aryenne[4] ». Tout laisse à penser, lorsqu'on lit leur correspondance, que Corbin a aidé Richard Alewyn qui sera d'ailleurs dès 1933 professeur invité à la Sorbonne. Une idée corroborée par le fait qu'Hugo Friedrich lui enverra en juillet 1934[5] l'une de ses étudiantes voulant travailler à la Bibliothèque Nationale de France, ce qu'il n'aurait certainement pas fait s'il y avait eu un accrochage avec Richard Alewyn. De plus, Hugo Friedrich avait transféré une lettre de Richard Alewyn et demandé d'aider son ami dans des recherches d'archives afin de retrouver son ancêtre Henriette Lavater née le 15 septembre 1798[6]. La relation entretenue par Corbin avec la pensée philosophique et spirituelle allemande dans les années trente occulte complètement l'aspect politique et

---

1 Comme Sylvain Camilleri et moi-même l'avons montré, il semble que Corbin ait même aidé à la demande de Daniel Halévy.

2 Fritz LIEB, *Christ und Antichrist im dritten Reich : der Kampf der deutschen Bekenntniskirche*, Paris, du Carrefour, 1936, 277 p.

3 Seize lettres datées du 21 septembre 1932 au 2 octobre 1946 se trouvent dans les AHSC 272-18.

4 Lettre de Friedrich à Corbin datée 6 septembre 1933, AHSC 272-18.

5 Lettre de Friedrich à Corbin datée 8 juillet 1934, AHSC 272-18.

6 AHSC 272-18, lettre de Friedrich à Corbin datée du 6 septembre 1933. Voir AHSC 272-18 pour la lettre de Richard Alewyn du 5 août 1933 transférée à Corbin par Friedrich. Alewyn demande dans celle-ci : « Aber besser ist es wohl, ich schreibe an eine etwaige Adresse, die Sie mir geben könnten, selbst. Am geeignetsten wäre wohl ein Student oder junger Wissenschaftler, der ein wenig Spürsinn hat oder in archivalischen Dingen Bescheid weiß. Wenn ich so zu keinem Resultat komme, fahre ich vielleicht doch noch hinüber. »

tragique de ces années. En effet, dans toutes les lettres consultées, rarissimes sont les mentions des tensions politiques extrêmes de ces années. De plus, ses amis et ses actions montrent un homme qui peut difficilement être associé au projet du Führer de l'époque. Il écrit d'ailleurs le 29 septembre 1932 « ne parlons pas de l'Allemagne ; l'amour est trop clairvoyant pour apercevoir les défauts, et si j'en parle je me sais d'une faiblesse très partielle ![1] » Cet aveuglement « volontaire » des choses quotidiennes et de la vie publique semble pouvoir être généralisé à toute sa vie. *Afin d'être pleinement ouvert au monde de l'esprit, il s'est coupé du monde des hommes*. Alors, lorsque Corbin participe à des soirées mondaines en compagnie de Farah Diba[2], dernière épouse du Shah d'Iran ou encore lorsqu'il bénéficie de la fondation Bollingen de Paul et Mary Mellon[3], il ne faut surtout pas y voir des actes politiques, car ces présences ne sont jamais corroborées par des écrits ou des actions sociales ou politiques.

L'œuvre de Corbin est fondamentalement apolitique, aucune référence à des événements politiques n'a été repérée dans ses textes publiés. Tout comme les auteurs à la mode ou les philosophes en vogue n'ont qu'une présence rarissime. Deux allusions à la réalité politique du national-socialisme ont été trouvées. En 1933, dans *Note sur Existence et Foi*, il indique :

« Ici se trouve en jeu la vocation de l'homme évangélique. Les réformateurs l'ont sauvée au XVIe siècle des intolérables servitudes spirituelles développées par l'Église romaine ; c'est leur héritage spirituel que nous avons intégralement à recueillir. Ce n'est point en archéologues que nous avons à nous tourner vers eux ; nous n'avons pas à faire de "reconstructions historiques", à nous emprisonner dans les formes qui étaient celles de leur existence, mais nous n'avons pas non plus à atténuer la rigueur de l'exigence qui les déterminait, afin de conclure une paix plus ou moins honorable avec le monde moderne. N'y a-t-il pas de notre faute, à nous protestants, si des journalistes irresponsables ont osé, à

---

[1] Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg I, Nachlass Hugo Friedrich, C0135-019-Korrespondenz A-C (1931-1977), Lettre à Hugo Friedrich 29 septembre 1932, p. 4. À cette phrase de Corbin, on pourrait ajouter cette crainte émise par Friedrich, mais partagée par les deux deux hommes que : « Ce n'est pas Alewyn seulement qui est menacé, mais aussi cette Allemagne plus cachée et plus profonde que nous préférons ensemble à l'autre Allemagne. » AHSC 272.18 lettre de Hugo Friedrich à Corbin datée 6 septembre 1933.

[2] Des photos le montrent en compagnie de celle-ci. Voir la photothèque sur le site de l'AAHSC. https://www.amiscorbin.com/phototheque/iran/. Voir aussi la figure 1, *infra*, p. 60.

[3] Pour l'histoire complète de la fondation voir William MCGUIRE, *Bollingen, an adventure in collecting the past*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1982, 361 p.

propos des événements religieux actuels en Allemagne, parler d'une "nouvelle Réforme", et commettre de scandaleuses confusions ? N'avons-nous point acquiescé trop facilement à l'équation établie entre liberté chrétienne et liberté tout court, n'avons-nous point facilité toutes les confusions touchant l'"individualisme" ? Sans prétendre être des "philosophes de la culture", n'avons-nous point trop laissé dire, sans plus, que la Réforme avait permis l'éclosion du monde moderne, oubliant que leur première relation avait été la lutte de Luther et d'Érasme ? Incorporés à ce monde, comment trouverons-nous la force aujourd'hui de nous dresser au milieu de lui, sinon par l'unique esprit d'obéissance au Dieu souverainement libre, que nous n'avons pas à justifier devant les hommes, mais au nom de qui et par qui nous avons à parler s'il *le commande* et chaque fois qu'il le commande ? Et c'est tout autre chose que d'œuvrer d'harmonieuses synthèses avec le voisin.[1] »

La seconde allusion liée à l'actualité qui a été trouvée vient de la préface du numéro de la revue *Hermès*, daté d'octobre 1939, dont Corbin avait la charge. Le texte fait allusion aux tensions extrêmes déclenchées après l'envahissement de la Pologne le 1er septembre 1939. L'attitude fondamentale de Corbin face au monde qui l'entoure est déjà bien établie. Pour lui, ce n'est pas une question politique, mais bien une question spirituelle qu'il assume à la première personne comme un rempart aux ténèbres menaçantes.

« La composition de ce cahier a été projetée et réalisée dans un temps qui figurera sans doute comme ayant été le temps de la crainte, mais qui pour quelques-uns du moins aura été le temps du refus. Le refus de ténèbres, du glissement dans le gouffre, où devrait s'abîmer, comme un souci dérisoire au regard de l'universel Anéantir, le souci d'évoquer de pures formes spirituelles. Plus que jamais, nous sommes persuadés de l'éminente actualité de ce cahier si inactuel. […] Que l'on se rappelle les terribles invasions mongoles en Proche-Orient, à l'époque même où écrivaient et méditaient quelques-uns des personnages représentés ou évoqués ici. Dans la tempête qui secoue l'Europe, que cela nous conduise à assurer, comme eux-mêmes l'ont assuré jadis, la persistance des motifs spirituels par lesquels seul, à travers et contre toutes les crises, l'homme trouve son chemin vers la Lumière, vers l'Unique.[2] »

D'ailleurs cette attitude se poursuivra bien après la Seconde Guerre mondiale. En 1973, dans une lettre envoyée à Scholem le 2 novembre, suite à la guerre du Kippour, Corbin parle de « solidarité biblique[3] » et surtout il

---

1 Henry CORBIN, « Note sur Existence et Foi », dans *Hic et Nunc*, no. 6, juillet 1933, p. 55-56.

2 CORBIN, « Préface », dans *Hermès*, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1939, p. 4-5.

3 Paul FENTON, « Henry Corbin et la mystique juive », dans *Henry Corbin : philosophies et sagesses des religions du livre : actes du Colloque « Henry Corbin » qui s'est tenue en Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003, organisé par l'École pratique des hautes études et le Centre d'études des religions du livre*, sous la direction de Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Christian JAMBET et Pierre LORY, Turnhout, Brepols, 2005, p. 163. Lettre

écrit à la fin : « 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 monde.[1] »

Ces quelques remarques et exemples obligent à disqualifier l'ensemble de *Religion after religion*, car toutes les affirmations du livre devraient être revérifiées. L'esprit pamphlétaire de l'auteur fait déjà douter de la véracité de ses critiques et la recherche minutieuse montre de nombreuses lacunes dans l'appareil critique, des citations hors contextes et des conclusions fallacieuses parsèment le livre. S'il s'agissait d'un livre parmi d'autres, publié chez un petit éditeur indépendant et par un intellectuel à la réputation douteuse, cela serait, en un sens, moins grave. Mais il s'agit d'un des seuls livres écrits sur Eranos et l'un des rares livres ayant « Henry Corbin » dans son titre. Et parce qu'il aborde une réflexion extrêmement importante sur les manières de faire de l'histoire des religions, le livre a eu une réception très importante. Deux ans après sa sortie, un petit dossier de trois articles, accompagné de la réponse de l'auteur, a été publié dans le prestigieux *Journal of the American Academy of Religion*.

On se demande alors pourquoi, dans le débat s'étant poursuivi dans les pages du *Journal of the American Academy of Religion*, on ne fait que camper plus radicalement encore les positions entre une science des religions malade et contaminée et une autre qui serait en contraste saine et pure. Les trois critiques de Wasserstrom, Masuzawa, Urban et Benavides laissent l'impression qu'il faut encore plus d'historicisme pour comprendre la motivation intérieure des théosophes mythologues que sont Scholem, Eliade et Corbin. Sans nier aucunement que la factualité historique permet de retracer ce qui a été fait, celle-ci ne peut jamais expliquer la subjectivité qui l'a posée, car celle-ci est toujours « en avant », elle précède la factualité historique. Quelquefois les événements de la vie intérieure ont des assises dans l'histoire, mais ils ne sont pas réductibles à l'histoire factuelle et historique qui les a circonscrits, car l'événement se développe dans l'intériorité du sujet, dans la conscience du sujet. Tout le travail des penseurs du Cercle Eranos était de mettre en lumière cette vie intérieure de

---

reproduite dans l'article. Elle est conservée à la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Jérusalem, département des manuscrits, arc 40 1599 COR.

[1] *Ibid*., p. 164.

l'humanité. Il aurait été extrêmement intéressant de laisser la parole à des phénoménologues s'intéressant aux questions religieuses.

Dans le premier texte du dossier de l'AAR, celui de Masuzawa, elle indique, suivant l'esprit historiciste même de Wasserstrom – même s'il ne le rappelle pas lui-même dans son livre – qu'une série de professeurs et intellectuels antérieurs à Eliade, Corbin, Jung ou Scholem ont mis en place la fondation des sciences des religions, nommément Weber, Durkheim, Müller et Troeltsch. Dans son article, elle nomme bien évidemment d'autres fondateurs, mais il faut noter la forte présence de sociologues, philologues et historiens et l'absence des philosophes et théologiens originaux comme Schleiermacher, Dilthey ou Rudolf Otto. Après cette proposition, Masuzawa reprend quelques thèses du livre sans les discuter et y donne son accord. Elle termine son article avec quelques questions : « Why did they become so influential despite their eccentric orientation ? How did those in the scholarly and religious communities come to embrace those seemingly unorthodox, idiosyncratic representations of the tradition ?[1] » Il semble que l'auteure ne réalise absolument pas que comme dans tout procès la charge de la preuve repose sur les épaules du demandeur et que le défenseur est jugé non coupable jusqu'à preuve du contraire. Pourtant des expressions comme « en dépit de leur orientation excentrique » ou « ces représentations idiosyncrasiques et apparemment peu orthodoxes » semblent contenir la conclusion avant même d'avoir entrepris la recherche. Le plus singulier d'une approche comme celle de Masuzawa, c'est qu'elle présuppose qu'il y a une bonne et une mauvaise manière de faire de l'histoire des religions, un présupposé qui trouve alors sa réponse dans un classement et une organisation de la pensée, prédéterminés par ce présupposé : il y a une bonne et une mauvaise histoire des religions. Cette manière manichéenne de voir les choses et de se voir soi-même du côté des bons, bien souvent dénoncée lorsqu'elle sortait de la bouche de Georges W. Bush ou de son pendant canadien Stephen Harper, doit aussi être dénoncée chez les intellectuels pour faire place à une pluralité d'histoires des religions. Ainsi,

[1] Tomoko MASUZAWA, « Reflections on the Charmed Circle », dans *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 69, no. 2, June 1, 2001 2001, p. 436.

une raréfaction interne à ces postures pourra s'opérer sans que celle-ci soit imposée de l'extérieur réduisant la diversité à la bonne pensée acceptée[1].

L'article de Hugh B. Urban est bien balancé et pose les bonnes questions. Par exemple, si le rapport entre Eliade, Evola et fascisme peut être retracé, le rapport entre ésotérisme et fascisme ne peut être généralisé. Surtout en faisant des rapprochements douteux entre Heidegger et Corbin. Comme il le dit « At times, in other words, Wasserstrom seems to be stretching almost as far as Eliade to "see connections."[2] » Du reste, il est possible d'appliquer le reproche adressé à Scholem, Eliade et Corbin par Wasserstrom à lui-même, de retourner sur elle-même son analyse. Urban demande alors quelles sont ses propres motivations politiques et religieuses :

« Indeed, if Eliade has regularly been accused of being a kind of "cryptotheologian", who masks essentially normative and ontological claims within the guise of history, one might be tempted to accuse Wasserstrom of being a kind of "closet theologian", who has not yet entirely "come out" about his own ethical, theological, and political commitments.[3] »

Enfin Benvenides écrit paradoxalement son compte rendu sur un ton similaire à celui de Wasserstrom et insiste surtout sur le caractère « moraliste » de son discours et lui reproche de ne pas indiquer clairement à partir de quel point de vue il parle. Par rapport à Corbin, il montre bien que les allégations voulant que ses collègues à Istanbul étaient des partisans du nazisme sont complètement sans fondement[4]. Cette dernière critique, avant la réponse de Wasserstrom, montre bien que l'établissement d'une appartenance politique n'est pas suffisant à lui seul pour affirmer que celle-ci est présente dans l'histoire des religions écrites par Scholem, Eliade ou Corbin[5]. D'autant plus que pour Corbin, il n'est pas possible d'établir son appartenance politique.

---

1 Au passage, si l'astrophysique en était restée à la bonne pensée acceptée, l'univers serait encore considéré comme éternel et il serait impossible d'y intégrer les observations astronomiques de Hubble montrant que l'univers est en expansion.

2 Hugh B. URBAN, « Syndrome of the Secret: "Esocentrism" and the Work of Steven M. Wasserstrom », dans *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 69, no. 2, June 1, 2001 2001, p. 440.

3 *Ibid*., p. 445.

4 Gustavo BENAVIDES, « Afterreligion after Religion », dans *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 69, no. 2, June 1, 2001 2001, p. 450.

5 *Ibid*., p. 453.

Dans sa réponse, Wasserstrom se défend surtout en rappelant le *leitmotiv* qui court dans son texte à savoir que « the greatest scholars require the closest study[1] », une défense qui a pourtant deux sens, parce que l'étude « la plus proche » ne signifie pas seulement l'étude ayant la meilleure factualité, elle peut aussi signifier le plus proche dans un sens phénoménologique, c'est-à-dire l'étude de la conscience la plus intime. Plus généralement, il accepte les critiques que lui ont formulées Urban et Benavides, mais il les esquive en se rabattant sur l'argument que « my conclusions are conclusions from the classroom.[2] » Dans le sens où, par opposition à Eliade et Corbin, il ne se fait pas l'apôtre auto-désigné de sa prophétie[3]. Malgré ces excellentes critiques, auxquelles il faut ajouter celles de Bryan Rennie[4] et de Pierre Lory[5], le livre de Wasserstrom continue d'être abondamment cité comme celui d'une autorité sans faille[6]. D'ailleurs, lorsque ce livre est cité comme une référence complémentaire pour comprendre ces trois piliers du Cercle Eranos, il est quasiment certain que la personne n'a pas lu le livre.

Le débat en question est bien évidemment d'une importance extrême : comment prendre en compte l'expérience personnelle du croyant dans l'histoire des religions sans réduire celle-ci à une série de gestes, actions ou rituels ? L'approche choisie par Wasserstrom est celle de l'historiciste et non celle de l'historien qui, contrairement à l'historiciste, laisse encore un

---

1 WASSERSTROM, *Religion after religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1999, p. 3, 11, 215, 223, 238, 246.

2 Steven M. WASSERSTROM, « Response: Final Note to Significance Seekers », dans *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 69, no. 2, June 1, 2001 2001, p. 462.

3 « Corbin understood himself to be a prophet, in his special sense of that term. […] He was, in short, a self-designated prophet, one more explicitly so with every passing year. » WASSERSTROM, *Religion after religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1999, p. 154.

4 Bryan RENNIE, « Review essay - Religion after religion, history after history: postmodern historiography and the study of religions », dans *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 15, no. 1, mars 2003, p. 68-99.

5 Pierre LORY, « Note Sur L'ouvrage "Religion After Religion" — Gershom Scholem, Mircea Eliade And Henry Corbin At Eranos, Par Steven M. Wasserstrom », dans *Archæus*, vol. 9, no. 1-4, 2005, p. 107-113.

6 Noter qu'un lecteur avisé comme Hanegraaff ne se fait pas duper. Wouter J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the academy : rejected knowledge in western culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 301 n. 155.

peu de place à la notion d'interprétation. Il le dit lui-même : « I am a historian, a historicist (in my professional practice)[1] » et si Scholem se définissait probablement ainsi, ce n'est pas le cas de Corbin. En un sens, Scholem est un historien, Eliade un traditionaliste modéré et Corbin un philosophe. L'objet ainsi relevé et analysé selon leur position respective n'est pas le même. Corbin n'est ni orientaliste ni historien, c'est un philosophe-orientaliste. Une qualification extrêmement importante, car elle est la seule à pouvoir soutenir son approche « hérétique ». Précisons qu'il est un philosophe avec une formation d'orientaliste, mais, même lorsqu'il se qualifie lui-même de philosophe orientaliste, le mot « orientaliste » n'est pas un substantif, mais bien un adjectif qualifiant sa posture philosophique. Il est aussi important de rappeler que sa pensée est littéralement cofondée dans l'ensemble des manuscrits auxquels il a eu accès et qu'il a lus et édités. On dirait que Wasserstrom confond Corbin et Guénon, surtout lorsqu'il fait de Corbin un prophète autoproclamé qu'il faut « croire sur parole ». À ce sujet, les AHSC contiennent une lettre datée de 1976 dans laquelle Richard Prickrell, élève de Charles Adams à l'Université McGill, demande à Corbin si René Guénon a eu une influence quelconque sur sa pensée. Il répond à ce dernier que l'œuvre de Guénon « a rendu service en ouvrant une voie qui ne fût celle ni de l'historicisme ni du sociologisme », mais enchaîne immédiatement avec les critiques en affirmant :

> « Je ne suis certainement pas le premier par qui vous regretterez son "dogmatisme", son "intellectualisme" (bien que je n'aime pas ce mot). Il semble méconnaître systématiquement toutes les valeurs affectives. Ce qui me gêne surtout, c'est qu'il ne donne jamais une référence. Il faut le croire "sur parole". Je m'efforce au contraire d'indiquer toutes mes sources et les chemins de traverse, afin que d'autres puissent refaire le chemin après moi.[2] »

Cela revient à dire que Wasserstrom reprochait à Corbin ce qu'il reprochait lui-même à Guénon. Pour terminer sur cette idée que Corbin n'était pas un historien et qu'il composait comme bon lui semble une sorte de prophétie de sa propre intériorité, il faut rappeler ce passage du « prologue » de *En islam iranien* : « Il nous arrivera de prendre position contre l'historicisme, voire de suggérer une "anti-histoire". Que l'on ne nous impute aucun rejet des

---

[1] WASSERSTROM, « Response: Final Note to Significance Seekers », dans *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 69, no. 2, June 1, 2001 2001, p. 460.

[2] AHSC 1 Lettre de Henry Corbin à Richard Prickrell, datée du 28 septembre 1976.

études historiques. Loin de là ! Une humanité qui renoncerait aux études historiques serait une humanité frappée d'amnésie collective.[1] » Alors il faut rappeler que ce que recherche Corbin est une philosophie de l'histoire « impensable sans une Image du monde qui, dans sa totalité, précède et devance toutes les données empiriques ; [la philosophie de l'histoire n'est possible] que de la part d'un être qui soit non pas dans l'histoire, mais transhistorique.[2] » La philosophie de l'histoire de Corbin correspond à une *imago mundi* sans laquelle le sens des actes religieux pourrait se réduire à une causalité historique et que justement, pour reconstruire cette *imago mundi*, il faut faire des recherches historiques et philologiques. Cela revient à ce qui a été dit précédemment, c'est-à-dire que si l'ésotérique a besoin de l'exotérique pour structurer la conscience du croyant, l'exotérique n'a pas besoin de reconnaître l'existence de l'ésotérique pour fonder sa réalité. Mais lorsque l'ésotérique se coupe de l'exotérique, c'est là que peuvent advenir des prophètes autoproclamés et lorsque l'exotérique se coupe de l'ésotérique, la pensée a toutes les chances de se réduire à un vulgaire causalisme, chemin de prédilection du littéralisme légalitaire.

---

[1] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. XVI.

[2] *Ibid*., p. XVIII.

PORTRAIT DE HENRY CORBIN

Il n'existe aucun portrait complet et approfondi de Henry Corbin. Les pages qui suivent servent à établir des liens entre sa vie et son œuvre. On a présenté à quelques reprises des biographies sommaires, mais celles-ci n'étaient souvent que factuelles, un peu comme des chroniques rappelant les événements marquants de sa vie, mais elles ne nous aident pas vraiment à analyser la relation entre sa vie et son œuvre. Pourtant éclairer avec précision sa vie permet indubitablement de mieux comprendre son œuvre, car si la philosophie de Henry Corbin opère comme une réalisation spirituelle, notre hypothèse doit irrémédiablement se refléter dans les relations entre sa vie et son œuvre.

Certes le célèbre iranologue a laissé quelques textes à saveur biographique[1] ainsi qu'une biographie « spirituelle » intitulée *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*. Mais si ce texte écrit par l'auteur, quelques mois avant sa mort, contient des informations factuelles nécessaires pour comprendre le cheminement de sa quête philosophique, celles-ci sont imbriquées dans un récit à saveur hagiographique. Toutes les informations non factuelles du texte semblent voilées et ont clairement été sélectionnées avec précaution. Sous chaque nom, sous chaque fait, le lecteur est en droit de se demander ce qu'il veut réellement dire. Son testament spirituel reflète bien le sens de son œuvre, car tout y est symbole. Les noms de célèbres

[1] Outre les textes du cahier de l'Herne consacré à Corbin, les textes à saveur biographique sont : Henry CORBIN, « De la bibliothèque nationale à la bibliothèque iranienne », dans *Humanisme actif : mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, vol. 2, Paris, Hermann, 1968, p. 309-320. Henry CORBIN, « Problème[s] et méthode[s] d'histoire des religions », dans *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990 [1968], p. 97-123. Henry CORBIN, « Allocution d'ouverture », dans *Colloque Berdiaev*, Paris, Institut d'études slaves, 1978, p. 47-50.

professeurs reçoivent des épithètes, les lieux sont magnifiés et deviennent des symboles, alors que les événements qui les relient sont perçus spirituellement. Ainsi, Massignon a une « âme de feu », Marburg est une « colline inspirée », Otto est « une haute figure de l'Allemagne protestante libérale », Portmann « est le maître en sciences de la Nature selon l'esprit de Goethe » pour ne nommer que ces quelques exemples. La partie symbolisée de ce texte, ce que nous pouvons littéralement lire, est déjà très éclairante, mais ce qui nous intéresse particulièrement dans ce portrait ce n'est pas les symboles, mais bien celui qui les a symbolisés.

Le portrait proposé a été élaboré à partir d'une lecture exhaustive des textes de Henry Corbin et d'une utilisation des Archives Henry et Stella Corbin ce qui permet de proposer le premier portrait complet. Nous avons aussi exploité son extraordinaire « dossier administratif » conservé à la BnF, de même que plusieurs fonds d'archives contenant des lettres et des documents du célèbre iranologue, comme celui de Mircea Eliade, de Hugo Friedrich, de Gilbert Durand, de Marie-Madeleine Davy, de Martin Heidegger, de Denis de Rougemont ou de Carl Gustav Jung. Malgré cet effort considérable pour récupérer une documentation variée, les archives de plusieurs institutions comme Gallimard, l'EPHE ou celles des revues au sein desquelles il a collaboré ou encore les archives de nombreux savants avec qui il a correspondu restent à explorer. Alors, le portrait proposé n'est pas exhaustif, il s'agit plutôt d'un canevas facilitant la voie à ceux qui voudront écrire une véritable biographie de Henry Corbin.

Il a déjà été dit que son œuvre ne comportait pas vraiment de fracture majeure permettant de parler d'une partie de ses écrits comme de celles d'un « premier » Corbin, en opposition à un « second » Corbin. Il y a cependant des moments charnières desquels découle la périodicité que nous proposons, mais, nous le répétons, il n'y a pas de fracture, l'œuvre est une et il faut apprendre à lire au-delà des contradictions apparentes. Étant donné cette cohérence continue, ce portrait aidera à mettre en évidence l'origine de certaines structures de pensée et montrera l'importance de certains personnages méconnus ou ignorés.

Enfance

De son nom complet, Henry Eugène Corbin né le 14 avril 1903 à Paris au 47 avenue Bosquet est le fils d'Arthur Henri Corbin et d'Émilie Jeanne Eugénie Fournier[1]. Les événements entourant son arrivée en ce monde sont tragiques, car à peine dix jours après la naissance de son fils, la mère du petit Corbin décéda des suites de l'accouchement. À cette première tragédie s'en ajoute une seconde, car son père ne voyait plus en son fils que le responsable du deuil qu'il vivait. Une situation qui le rendit incapable de s'occuper de l'enfant. Ce début de vie très difficile se poursuivra jusqu'à l'âge de huit mois environ. En fait, jusqu'au jour où la sœur aînée d'Arthur, Amélie Petithenry, indignée par ce manque de soins et voyant son neveu devenu chétif décida de prendre Henry à sa charge et cela sans le consentement de son frère. Henry Corbin devint en quelque sorte le fils adoptif des Petithenry. La relation qu'il entretiendra avec sa tante est extrêmement significative, et ce, même s'il n'aura pas beaucoup de contact avec cette dernière. Une lettre de 1932 de Corbin à Hugo Friedrich témoigne bien de cette situation. Il lui écrit : « Sois rassuré : ma famille ne m'occupera pas, ou plutôt je n'ai qu'une seule famille : ce sont toi, et tous les êtres dans le cœur de qui Dieu me donne un abri ! Nous pourrons donc



[1] JAMBET, Christian, « Repères biographiques », dans *Henry Corbin*, « Cahier de l'Herne » no. 39, p. 15.

passer les fêtes de Noël ensemble et célébrer cela joyeusement, solidement, existentiellement.[1] » D'ailleurs ses premières publications, ses inscriptions universitaires, de même que son embauche à la BnF se font sous le nom « Henry Corbin Petithenry ». Il abandonnera cette pratique en 1933 pour signer simplement Henry Corbin. Ce changement fait suite à son mariage avec Stella Leenhardt, fille du célèbre ethnologue missionnaire, spécialiste des Kanaks de Nouvelle-Calédonie, Maurice Leenhardt, en juillet 1933.

Le mari de sa tante Amélie, Émile Petithenry, bénéficiait d'une confortable situation et était un « homme cultivé qui travaillait à la "Bonne Presse"[2] », une situation qui permettra d'offrir au jeune Corbin autant une éducation qu'une vie décente. Émile Petithenry qui souffrait des reins meurt vers 1912 ou 1913 ». Le jeune Henry n'a que neuf ou dix ans. La mort d'Émile Petithenry « plongea Amélie dans l'embarras malgré le soutien des relations de la Bonne Presse. Elle n'avait pu adopter Henry à cause de l'opposition du père qui maintenant se murait dans un silence hostile.[3] » C'est très probablement cette situation précaire, celle d'une veuve du début du siècle qui s'occupe de l'enfant de son frère sans n'avoir jamais réussi à l'adopter légalement qui amena Henry Corbin sur le chemin de la vie religieuse, car c'était là le seul moyen de lui donner une véritable éducation intellectuelle et d'assurer son avenir. Nous reviendrons brièvement sur ce passage lorsque nous aborderons sa formation académique.

Deux souvenirs de sa petite enfance, rapportés par Stella Corbin, sont particulièrement représentatifs de son destin spirituel. Même si ces souvenirs sont anecdotiques, ils n'en valent pas moins la peine qu'on les rapporte ici. Il y a d'abord le premier travail d'édition et de publication que Corbin fait grâce à sa « petite presse » lorsqu'il recopiait des passages

---

1 Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg I, Nachlass Hugo Friedrich, C0135-019-Korrespondenz A-C (1931-1977), lettre de Henry Corbin à Hugo Friedrich datée du 24 novembre 1932, p. 1.

2 L'expression la « Bonne Presse » fait référence au groupe Bayard, fondé en juillet 1873 par la congrégation religieuse catholique des Augustins de l'Assomption. La « Bonne Presse » était le nom initial du groupe Bayard. CORBIN, Stella, « Souvenirs d'enfance d'Henry Corbin », article tiré du site internet de l'*Association des Amis de Henry et Stella Corbin – AAHSC*. https://www.amiscorbin.com/biographie/souvenir-d-enfance-de-henry-corbin/

3 *Ibid*.

soigneusement sélectionnés du Larousse, mais c'est « la fabrication de ses premiers journaux, aux titres prémonitoires : "Lumière céleste", "Nord"[1]» qui annonce le mieux la vitalité spirituelle qui sera la sienne à l'âge adulte. En effet, la « lumière céleste » et le symbole du « Nord », c'est-à-dire la polarité de l'expérience spirituelle, seront des thèmes récurrents dans son œuvre[2].

Le second souvenir, plus contemplatif, est celui de la roseraie qui, de l'autre côté de la rue, faisait face à la chambre du petit Henry. Stella raconte : « en juin, lorsque le soleil déclinait juste au-delà de cette étendue fleurie, l'enfant contemplait ce paysage avec ravissement, avec l'impression d'atteindre au seuil de l'infini.[3] » C'était pour Corbin l'endroit où le ciel rencontre la terre, seuil d'une ouverture sur l'au-delà, véritable « roseraie du mystère » pour reprendre le titre d'un ouvrage de Mahmoud Shabestarī qu'il éditera en 1961[4]. Ces deux souvenirs d'enfance témoignent d'une certaine prédisposition du jeune Henry aux choses intellectuelles et spirituelles.

---

1 *Ibid*.

2 À propos de la lumière céleste voir particulièrement CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960]. Sur le symbole du « Nord » voir Henry CORBIN, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry, Présence, 1971.

3 CORBIN, Stella, « Souvenirs d'enfance d'Henry Corbin », article tiré du site internet de l'*Association des Amis de Henry et Stella Corbin – AAHSC*. https://www.amiscorbin.com/biographie/souvenir-d-enfance-de-henry-corbin/

4 CORBIN, SEJESTÂNÎ, 'ALÎ ET SHABESTARÎ, *Trilogie ismaélienne. 1. Abû Ya'qûb Sejestânî: Le livre des sources (4e/10es.) 2. Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî: Cosmogonie et eschatologie (7e/13es.) 3. Symboles choisis de la Roseraie du mystère, de Mahmûd Shabestarî (8e/14es)*, trad. de l'arabe et du persan avec des commentaires de Henry Corbin et une présentation de Christian Jambet, Lagrasse, Verdier, 1994, p. (1)-(197).

La formation académique

Plonger dans la formation académique de Corbin, c'est l'opportunité de sonder les racines les plus anciennes de sa pensée. Cela est d'autant plus important et intéressant que cela permet de mieux comprendre l'unité de l'œuvre de Corbin.

Les études du futur directeur d'études de l'EPHE ont commencées à l'école primaire La Rochefoucauld à Paris et se sont déroulées de 1908 à 1914. De ces années une seule histoire a traversé le siècle et c'est le fait que Henry était bon en calcul mental. Voici le contexte de cette information. Émile Petithenry, qui était à la « Bonne Presse », avait servi d'homme de paille durant le « procès des douze[1] » et les Assomptionnistes qui lui en étaient très redevables avaient suggéré à Amélie, après la mort de son mari, de se rendre en Angleterre pour travailler dans un couvent catholique, mais le projet échoua. De retour après un



Figure 2 : Henry Corbin vers 1918, prise au collège Saint-Maur.

[1] L'histoire des Augustins de l'Assomption est mouvementée. Au début du siècle le journal *La Croix* devient un succès d'édition et est tiré quotidiennement à environ 160 000 exemplaires avant la Première Guerre. En septembre 1899, le Pape Léon XIII convoque le Père Bailly et blâme les orientations du journal. L'influence politique du journal qui ne plaisait ni à Rome ni au gouvernement de Pierre Waldeck-Rousseau, pousse le gouvernement français à poursuivre en justice les Assomptionnistes accusés d'appartenir à une congrégation non autorisée et d'avoir encouragé l'agitation lors de l'affaire Dreyfus. « De janvier à mars 1900 se déroule le procès de douze assomptionnistes, surnommés les douze "moines ligueurs" : Le P. Picard, successeur du P. d'Alzon comme supérieur général, les P.P. Vincent-de-Paul Bailly et Saugrain, et neuf autres religieux comparaissent devant le tribunal de la Seine comme "moines ligueurs", dont les agissements mettent en danger l'ordre public et la République, cela surtout parce que le journal *La Croix* exerce une influence jugée séditieuse. Le tribunal prononce la dissolution de la Congrégation. Les assomptionnistes seront des proscrits. » Lucien GUISSARD, *Les assomptionnistes d'hier à aujourd'hui*, Paris, Bayard, 1999, p. 31. Cité dans Bertrand LEMURE, *Les Pèlerinages catholiques français en Terre Sainte au XIXe siècle. Du pèlerin romantique au retour des croisés.*, sous la direction de Claude PRUDHOMME, PhD, département d'histoire, Université Lumière Lyon 2, Lyon, 2006, p. 297-298. Sur l'histoire des Assomptionnistes voir aussi COLLECTIF, *Deux siècles d'Assomption, le regard des historiens*, Paris, Université Assomptionniste, 2003, 237 p.

court périple en Angleterre, Henry réintègre La Rochefoucauld, au plus grand plaisir de son professeur de calcul qui « récupéra son meilleur élève en calcul mental[1] ».

Le fait que Corbin poursuivra ses études au Collège abbatial Saint-Maur à Le Thoureil, près de Angers, de 1915 à 1920, n'est pas étranger aux relations familiales de sa tante avec les Assomptionnistes, car l'abbaye bénédictine de Saint-Maur venait tout juste d'être achetée en 1915. Durant ses années de lycée, il s'initiera à l'orgue et à l'harmonie. Une passion pour la musique qu'il cultivera toute sa vie, et ce, malgré sa surdité. L'importance de la musique dans la pensée de Corbin ne fait aucun doute et si nous amorçons une réflexion sur ce sujet *infra*[2], un chantier important sur ce thème devrait être ouvert. Il a joué de l'harmonium toute sa vie et a lu de nombreux livres sur l'histoire de la musique comme en témoigne sa bibliothèque de travail léguée en majorité[3] à l'EPHE[4]. Les raisons pour lesquelles son intérêt pour la musique n'est pas qu'une anecdote privée, c'est que ses livres sont parsemés de termes musicaux. Il y a donc une consonance entre l'expression de la musique et l'expression des expériences spirituelles qu'il rapporte dans son œuvre. Sa proximité avec Joseph Baruzi[5]

---

1 CORBIN, Stella, « Souvenirs d'enfance d'Henry Corbin », article tiré du site internet de *l'Association des Amis de Henry et Stella Corbin – AAHSC*. https://www.amiscorbin.com/biographie/souvenir-d-enfance-de-henry-corbin/

2 Voir la section « L'audition spirituelle », p. 417 ss.

3 Dans un échange avec Florent Sereni qui a organisé une petite exposition intitulée « Carl Gustav Jung et la France, lettres, dédicaces et livres rares » à la Société française de psychologie analytique de Paris, il a attiré mon attention sur le fait que plusieurs ouvrages liés à Jung et à la psychologie leur ont été légués. Lors de cette exposition, il était donc possible de voir quelques dédicaces de Jung à Corbin. Dans le Fonds Henry et Stella Corbin on trouve d'ailleurs la trace de cette donation à Société française de psychologie analytique, de même que la donation de livres à la Faculté de théologie protestante de Paris et à l'Institut Saint-Serge. http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20151029101043649660

4 En effet, dans le don de livre fait par Stella Corbin à l'EPHE on y retrouve quelques centaines de livres sur la musique et l'histoire de musique, malheureusement ces livres ne sont pas catalogués.

5 L'amitié de Corbin et Joseph Baruzi a commencé en 1926 selon la chronologie de Christian Jambet. Cela est possible surtout si l'on recoupe l'information avec le témoignage de Pierre Bordessoule qui indique qu'à cette époque, ils allaient souvent dîner « Chez Henriette » en compagnie notamment des frères Baruzi. Pierre

n'est pas non plus extérieure à tout cela. Sur cette période nous ne savons quasiment rien, une recherche d'archives sur les professeurs et pensionnaires de Saint-Maur pourrait mettre en lumière les toutes premières influences intellectuelles de Corbin. Précisons que l'absence de relation avec son père et le fait que sa tante est restée près de Paris font qu'il ne devait pas souvent quitter l'enceinte de l'abbaye, surtout que la route fait trois cents kilomètres et que la guerre 1914-1918 limite les déplacements. Cette réclusion forcée a certainement formé le jeune Corbin à une éthique de travail « spartiate ». Une lettre retrouvée dans un dossier disparate au AHSC nous apprend qu'en septembre 1919, Corbin avait l'intention de devenir moine bénédictin à Clervaux. Dans une lettre brouillon datée du 23 septembre 1919, écrite sur du papier à l'en-tête « Imprimerie E. Petithenry », il note ceci :

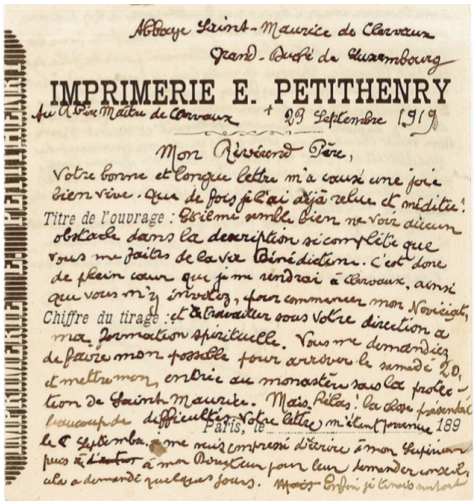

Abbaye Saint-Maurice de Clervaux
Grand-Duché de Luxembourg
IMPRIMERIE E. PETITHENRY
Mon Révérend Père,
Votre bonne et longue lettre m'a causé une joie bien vive. Que de fois je l'ai déjà relue et méditée!
Titre de l'ouvrage :
Chiffre du tirage :
Paris, le

Figure 3 : AHSC 293, lettre du 23 septembre 1919

« Mon cher révérend père,

Votre bonne et longue lettre m'a causé une joie bien vive[1], que de fois je l'ai déjà relue et méditée ! Et il me semble bien ne voir aucun obstacle dans la description si complète que vous me faites de la vie bénédictine. C'est donc de plein cœur que je me rendrai à Clervaux, ainsi que vous m'y invitiez, pour commencer mon noviciat et travailler sous votre direction à ma formation spirituelle.[2] »

Étrangement, Corbin ne se rendra jamais à Clervaux, malgré ce texte qui montre une acception claire et limpide. Précisons qu'après l'extrait que nous venons de citer, Corbin indique des problèmes logistiques et surtout le fait qu'il doit consulter sa famille. Est-ce que sa tante ou une autre personne de sa famille l'aurait empêché, cela n'est pas à exclure.

BORDESSOULE, « Évocation », dans *Henry Corbin*, sous la direction de Christian JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 293-294.

1 Lettre non identifiée.

2 AHSC 293, lettre datée du 23 septembre 1919 adressée à l'abbaye de Clervaux. http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20161027151036412 33

Une année plus tard, en 1920, il fait son entrée au Grand séminaire d'Issy-les-Moulineaux. Il y entre très précisément le 6 octobre 1920, mais en sortira l'année suivante. Les archives du Grand séminaire d'Issy n'ont malheureusement pas fourni de détails contextuels sur les raisons ayant motivé ce retrait hâtif, simplement indiqué par « sortie 1921 ». Comme nous l'avons déjà dit, sa situation familiale précaire explique probablement l'entrée, mais ne dit rien de sa sortie. Il faut cependant noter que Corbin atteint l'âge de la majorité l'année de son retrait du séminaire, est-ce là le signe de quelqu'un qui peut désormais faire ses propres choix ? Tenter une réponse à cette question serait une vaine spéculation, si intéressante soit-elle. Son désir de devenir moine bénédictin et son passage à d'Issy-les-Moulineaux montrent qu'il se destinait à une vocation spirituelle et surtout qu'il a reçu une éducation religieuse catholique.

Il passe alors son baccalauréat à Paris vers 1922 pour pouvoir poursuivre ses études de philosophie à la Sorbonne. Précisons que si la chronologie du cahier de l'Herne indique qu'il est licencié en philosophie scolastique à l'Institut catholique de Paris, aucune trace d'un passage à l'Institut n'a été trouvée pour le moment. Il commence ses études en philosophie à la Sorbonne lors de l'année académique 1922-1923. Cependant, malade en 1923, il doit passer l'année à Berck-Plage[1]. Les années académiques 1923-1924 et 1924-1925 lui permettent d'obtenir sa licence de philosophie. À l'automne 1925, avec sa licence de philosophie en poche, il entre à l'EPHE[2]. À ce moment, l'agrégation aurait été le chemin normal à suivre, mais le cours d'Étienne Gilson « Avicennisme latin au Moyen Âge », suivi en 1925, l'avait convaincu de tourner le dos à l'agrégation pour prendre le chemin de l'École des langues orientales à l'automne 1926. Un périple qui relève du parcours du combattant, car, parallèlement à son diplôme aux langues orientales, il poursuit ses études de « maîtrise » à l'EPHE, il est d'ailleurs diplômé de l'EPHE en 1928[3] avec un travail intitulé *Augustinisme et*

---

[1] Rappelons que sa famille paternelle est originaire de la Normandie et que ses grands-parents possédaient une maison familiale à Grécy.

[2] En annexe une reconstitution de la liste des cours suivis par Corbin à l'EPHE est présentée.

[3] Le rapport sur son mémoire de fin d'études conservé à l'EPHE est rédigé par Paul Alphandéry et co-signé par Albert Bayet est daté du 17 juin 1928. La transcription du rapport est en annexe.

stoïcisme dans la pensée de Luis de León[1]. L'année suivante, il obtient son diplôme en arabe, turc et persan de l'École des langues orientales. Cela veut dire que Henry Corbin n'était pas docteur *ès* lettres[2], quoiqu'un projet de doctorat ait été élaboré, nous y reviendrons *infra*[3].

Les informations sur sa situation familiale sont rarissimes, voilà pourquoi nous ne savons pas très précisément de quoi vivait Corbin pendant ses études en Sorbonne, à l'EPHE et à l'École des langues orientales, c'est-à-dire avant qu'il ne devienne officiellement bibliothécaire en octobre 1928. Par son dossier administratif et dans les formulaires remplis lors de son embauche, nous apprenons qu'il a été maître d'internat au Lycée Pasteur de Neuilly[4]. Dans la lettre-curriculum envoyée à l'Administrateur de la BnF on peut lire que de 1923 à 1927, il était à la Maison Laffitte, de 1927 à 1928 au Lycée Pasteur à Neuilly et l'été précepteur pour le fils du marquis du Château de Fraisse par Mézières-sur-Issoire[5]. Par ces trois emplois, on peut

---

1 Son mémoire est conservé aux AHSC 310. Il est d'ailleurs mentionné dans l'*Annuaire* de l'EPHE (1927, p. 18) sous la rubrique « Histoire de la Section ». Aucun travail d'analyse n'a encore été fait sur son mémoire. Il faut aussi savoir que Luis de Leòn est le second sujet choisi par Corbin. Au départ, il devrait travailler sur Gómez Pereira « mais l'obligation de travailler sur des documents se trouvant à la Bibliothèque Nationale et la difficulté des horaires contraignent Henry Corbin à choisir un autre thème, au grand regret d'E. Gilson et de Jean Baruzi. » JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, « Repères biographiques », p. 16. Dans le cadre de la préparation de son diplôme à l'EPHE, il va séjourner deux mois à l'Escurial en Espagne, d'ailleurs la date de 1929 dans la chronologie du Cahier de l'Herne semble peu probable, car en 1929, il travaille déjà à la Bibliothèque Nationale. En 1928, il passe l'été auprès du fils du marquis des Monstiers Mérinville ce qui rend peu plausible un séjour en Espagne. Par contre en 1927, la fermeture de l'institution libre dans laquelle il avait un professorat de 1ère à Maison-Lafitte et la poursuite de ses recherches pour le diplôme de l'EPHE rend son séjour tout à fait possible.

2 En 1958, l'Université de Téhéran lui décerne cependant un doctorat *honoris causa*, un titre qui concorde avec le début de son enseignement à Téhéran et qui laisse penser que le titre de docteur était nécessaire pour enseigner là-bas, contrairement à l'EPHE où ni l'agrégation ni le titre de docteur sont nécessaires, seulement les compétences. Voir le discours de réception de son doctorat *honoris causa* de l'Université de Téhéran, Annexe 7 – Discours prononcé lors de la réception de son doctorat *honoris causa*, p. 568 ss.

3 Voir notamment la reproduction d'un plan provisoire de son projet de thèse, Annexe 4 – Plan de la thèse de Henry Corbin, p. 558.

4 Document sans date, mais très ancien, du dossier administratif de Corbin à la Bibliothèque nationale de France avec l'en-tête « Ministre de l'instruction publique, et des beaux arts. »

5 Château du Fraisse, 87330 Nouic, France.

déduire que Corbin subvenait à ses propres besoins, mais nous n'en savons pas vraiment plus. Dans cette lettre-curriculum, il résume son propre parcours :

« Concurremment avec ma tâche d'étudiant, il me fallait pourvoir aux nécessités pratiques. J'ai aussi exercé pendant 4 ans d'abord un professorat de 2e puis de 1ère dans une petite Institution libre : Maison Laffitte, aujourd'hui disparue et son directeur malheureusement défunt. L'an dernier, j'étais maître d'internat au Lycée Pasteur à Neuilly, fonction restreinte à laquelle s'ajoutait un préceptorat auprès du fils du marquis des Monstiers Mérinville, chez qui je me trouve pendant ces vacances-ci.[1] »

Sur son temps à la Maison Laffitte, on peut se rapporter au témoignage de Pierre Bordessoule qui évoque ses souvenirs des cours de philosophie de Corbin où, dit-il, « avant de m'initier à Kierkegaard, Heidegger ou Barth, il me fit faire mes gammes avec Platon et surtout Kant[2] ».

Pour revenir à son parcours académique, c'est d'abord un attrait égal pour l'Inde et le Proche-Orient qui attire Corbin vers les « langues orientales ». À cette époque, Bréhier préparait son édition des *Ennéades* de Plotin et avait professé en Sorbonne un cours sur Plotin et les *Upanishads* qui a littéralement marqué une génération. Comme le rappelle lui-même Corbin : « comment un jeune philosophe avide d'aventure métaphysique, aurait-il résisté à cet appel : approfondir les influences ou les traces de la philosophie indienne sur l'œuvre du fondateur du néoplatonisme ? Seulement pour cela il fallait "faire" du sanskrit.[3] » Il écrit aussi dans son agenda en avril 1926 :

---

1 Lettre-curriculum de Henry Corbin à l'Administrateur, datée du 31 août 1928, conservée dans le dossier administratif de Corbin à la Bibliothèque nationale de France.

2 BORDESSOULE, « Évocation », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 293.

3 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 39.

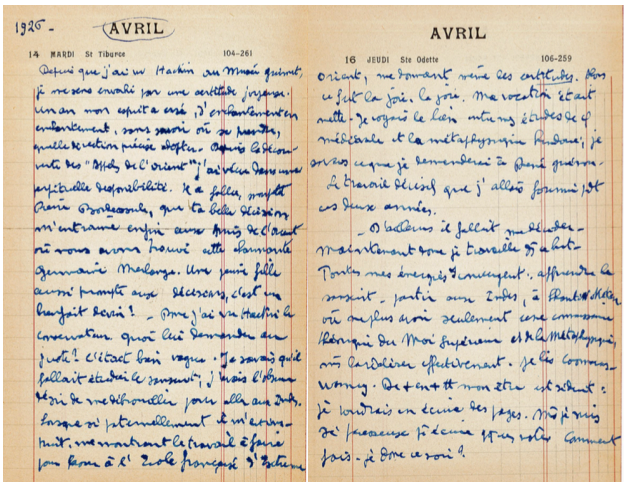


Figure 4 : Agenda de 1926, rencontre de Joseph Hackin

« Depuis que j'ai vu Hackin[1] au Musée Guimet, je me sens envahi par une certitude joyeuse. Un an mon esprit a erré, d'enchantement en enchantement, sans savoir où se rendre, quelle direction précise adopter. Depuis la découverte des "Appels de l'Orient", j'ai vécu dans une perpétuelle disponibilité. Il a fallu, [mon petit] René Bordessoule, que ta belle décision m'entraîne enfin au pari de l'Orient où nous avons [bravé] cette charmante Germaine Merlange[2]. Une jeune fille aussi prompte aux décisions, c'est un bienfait divin ! Donc, j'ai vu Hackin le conservateur. Quoi lui demander au juste ? C'était bien vague. Je savais qu'il fallait étudier le sanskrit ; j'avais l'obscur désir de me débrouiller pour aller aux

[1] Joseph Hackin (1896-1941), « entré au musée Guimet comme secrétaire d'Émile Guimet dès 1907, il est nommé conservateur adjoint en 1913. Il participe au plan de réaménagement du musée qui est élaboré dès les années 1920, et présente les pièces rapportées par Pelliot du Turkestan chinois. En 1923, il réalise le catalogue des collections bouddhiques, étant alors conservateur. Adjoint en 1929 à la mission scientifique chargée d'effectuer des fouilles en Afghanistan, il est accompagné, lors de ses expéditions par sa femme Marie-Alice (Ria), ainsi que par l'architecte Jean Carl, qui participe à ses recherches archéologiques (Bâmyân, Kakrak, Begram). Ralliés à la "France Libre", Joseph et Ria Hackin disparaissent en mer le 20 février 1941. » Tiré du glossaire du Musée Guimet, http://www.guimet.fr/fr/component/glossaire.

[2] Germaine Merlange (1897-1973), diplômée d'orientalisme vers 1922 et attaché au musée Guimet, elle s'intéresse à l'art chinois et plus spécifiquement à l'histoire de la route de la soie et des tissus. (Germaine MERLANGE, « Silk in the orient », dans *Journal of The Royal Central Asian Society*, vol. 26, no. 1, 1939, p. 65-76.) Elle travaillera pour le gouvernement à l'Ambassade française à Londres avec Paul Bret et René Maheu. À partir de 1940, elle joint le gouvernement de la France libre. Elle est décorée de la médaille de la résistance. Sous le gouvernement de Gaulle, elle est nommée secrétaire du comité interministériel de l'Indochine, elle est ensuite agente de première classe à la direction de l'Asie. De 1955 à 1959, elle est en poste à Trinidad et termine sa carrière de 1960 à 1963 au consulat de Berne. Voir la vente de ses archives, http://www.bibliorare.com/cat-vente_rennes3-12-20022.htm.

Indes. Lorsque si fraternellement il m'interrompit, me montrant le travail à faire pour passer à l'École Française d'Extrême Orient, me donnant même des certitudes. Alors ce fut la joie, la joie. Ma vocation était nette. Je voyais le lien entre mes études de philosophie médiévale et la métaphysique hindoue ; je savais ce que je demanderai à René Guénon[1]. Le travail décisif que j'allais fournir pour ces deux années.

D'ailleurs, il fallait se décider maintenant donc je travaille dans ce but. Toutes mes énergies convergent : apprendre le sanskrit, partir aux Indes, à [Lhanti ulletan] où ne plus avoir seulement une connaissance théorique du Moi supérieur et de la métaphysique, mais […] effectivement. Je lis Coomaraswamy. De plus en plus, mon être est séduit : je voudrais en écrire des pages. Mais je suis si paresseux pour écrire quelques notes. Comment fais-je donc ce soir ?[2] »

Cette double attirance fait qu'il commença en même temps l'arabe et le sanskrit et c'est aussi ce qui explique les nombreux cours suivis à l'EPHE touchant l'hindouisme et le bouddhisme. Pendant une « bonne année[3] », Corbin poursuivra la voie héroïque et cela en dépit de ce que tous les spécialistes lui suggéraient. Ce qui lui fait dire en 1978 : « ce fut une fameuse période d'ascétisme mental, je puis l'assurer. Elle ne put se prolonger au-delà de deux années.[4] » Cette attirance et même l'indécision entre le Proche et l'Extrême Orient apparaissent clairement dans le premier article de Corbin daté du 15 août 1927 et signé sous le pseudonyme Trong-Ni[5]. La lecture de l'article donne même l'impression que l'auteur deviendra

---

1 Rappelons que Guénon avait publié en 1925 un livre sur le *vêdânta* et c'est très probablement à ce livre qu'il fait allusion en mentionnant son nom. D'ailleurs, nous ne savons pas si Corbin a rencontré Guénon tel qu'il le laisse entendre dans l'extrait. René GUÉNON, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, éd. corrigée, Paris, éditions traditionnelles, 1982 [1925], 214 p.

2 AHSC agenda avril 1926. Nous avons tenu à citer l'extrait au complet, car dans le cahier de l'Herne sur Henry Corbin l'extrait est grandement charcuté. JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, « Repères biographiques », p. 16.

3 C'est l'expression utilisée le 31 août 1928 dans sa « lettre curriculum vitae » envoyée à l'Administrateur de la BnF, voir le dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives.

4 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 39-40.

5 Les seules références que nous avons trouvées pour expliquer ce pseudonyme c'est qu'il s'agit d'un des noms donnés à Confucius d'après un vieux dictionnaire des religions. François-Marie BERTRAND et Jacques-Paul MIGNE, *Dictionnaire universel historique et comparatif de toutes les religions du monde*, 4 vols, vol. 3, Paris, J.-P. Migne éditeur, 1850, art. « Ong-Khong », p. 968. Ce nom apparaît aussi dans une publication de l'École des langues orientales Wang PO-HEOU, Abel DES MICHELS, Wang JINSHENG et Vùòng Tâń THĂNG, *Tam Tu Kinh, ou Le Livre des phrases de trois caractères, texte,*

un spécialiste de l'Inde, plutôt qu'un spécialiste de l'Iran et de la philosophie islamique. *Regard vers l'Orient* énonce clairement son but : « nous ne voulons dans le présent article prendre position, indiquer le terrain sur lequel nous nous plaçons et la courbe que dessinera le développement de nos études.[1] » Ce texte est empreint d'une certaine révolte intellectuelle qui annonce l'expression de son protestantisme. L'un des événements les plus structurant de sa vie sera en effet sa conversion au protestantisme. Si la date et les raisons de cette conversion sont inconnues, il est possible à partir des morceaux d'un projet de roman que Corbin avait intitulé *La présence de Faust* de comprendre plus précisément la vie intérieure du jeune Corbin. D'ailleurs le motif du roman est clairement énoncé : « On assistera dans ce petit livre à la lutte que menèrent quelques jeunes hommes dans le silence de leur esprit[2]. » Les feuillets qui composent le roman sont hautement fragmentaires et il est difficile de reconstituer précisément l'histoire de celui-ci. Un travail approfondi sur ces feuillets devra être conduit ultérieurement. On trouve aussi le début d'une pièce de théâtre, un drame albigeois en 3 actes intitulé *Amori et sophiae sacrum* (L'amour et la sagesse sacrés), aussi daté de 1927[3]. Mais le passage qui suit permet d'indiquer que le roman se voulait philosophique. Corbin voulait écrire un roman à thèse. Il note :

> « Le roman lui-même devra se situer au point [illisible] : lorsque la vision spéculative implique une option pratique, tout en reconnaissant la relativité de celle-ci. Il semble que l'on puisse condenser la situation ici : nécessité de nier métaphysiquement l'objet, par suite de la nécessité de l'autonomie à conquérir. Par contre la vie pratique impliquant l'objet que deviendra celle-ci ?[4] »

Ce roman nous intéresse tout particulièrement, car comme chez beaucoup de jeunes romanciers, l'essence de ce qui est exprimé a des racines autobiographiques et nous soupçonnons que c'est le cas ici, car les

---

transcription annamite et chinoise, explication littérale et trad. complètes commentaire de Vurong Tâń Thăng, Paris, E. Leroux, 1882, p. 79.

1 TRONG-NI [HENRY CORBIN], « Regard vers l'Orient », dans *Tribune indochinoise*, 15 août 1927.

2 AHSC 282.

3 AHSC 282, 13 p. manuscrites, drame Albigeois en 3 actes, pièce de théâtre rédigé par Corbin, avec une feuille intitulée la sagesse du Brahmane, vers 1927. http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20161020910418312 8

4 AHSC 282, note rédigée au crayon à papier à Primart le 14 septembre 1927.

personnages ont l'âge de Corbin et l'histoire se passe dans le milieu universitaire. C'est donc en un certain sens l'essence de son univers que Corbin cherche à raconter. Par exemple dans une note intitulée « Dialogue entre Maxence et Lima », l'ambiance est clairement inspirée de sa propre vie universitaire.

« Maxence descendait de la bibliothèque, serrait quelques mains au passage dans l'escalier et pénétrait dans le grand hall d'où s'élevait le murmure connu des conversations multiples, au moment précis où les portes de l'amphi Descartes rejetait un flot humain avec une force en [illisible] proportionnelle de la compression. Devant les portes sortit le flot tendant [illisible] qu'il fallut traverser pratiquement au risque d'y rester prisonnier. C'est ce qui arriva. Une voix fraîche et rieuse immobilisa les derniers efforts de Maxence et la conversation s'engagea.[1] »

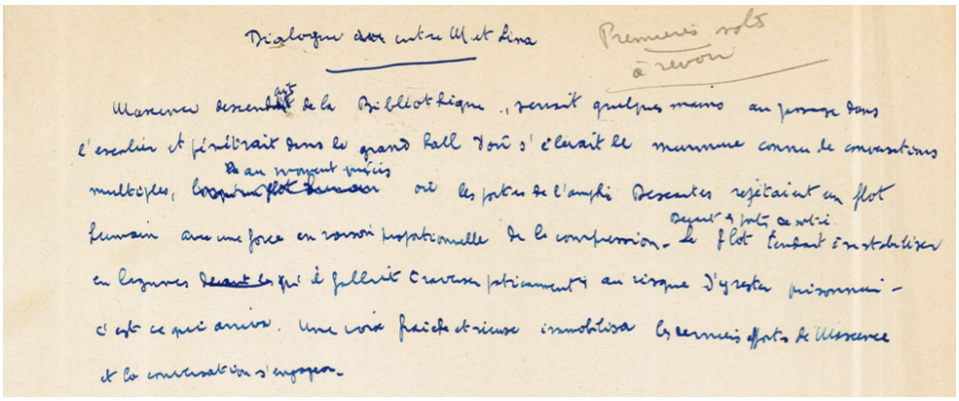


Figure 5 : AHSC 282, « Dialogue entre M. et Lima », vers 1927

Transparaît aussi dans l'orientation des différents personnages une structure dostoïevskienne. Un peu comme dans *Les frères Karamazov*, les trois personnages principaux ont une caractéristique fondamentale bien définie. Il écrit à ce titre : « Pour être affranchi du monde, il faut renoncer au monde. [illisible] Dervacq et Rhémy doivent reconnaître à un moment donné que leur vocation jaillit d'un fond [illisible], avec cette différence que l'un d'eux opte [illisible] pour l'objet [illisible], l'autre refuse.[2] » Et il résume dans le bas de la page :

« Nahis Alban : nécessité d'affirmer l'objet.

Gérard Dervacq : besoin d'affirmer l'objet.

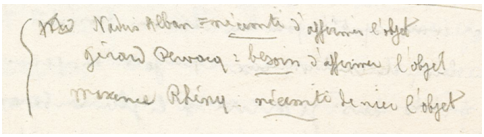


Figure 6 : AHSC 282, trois personnages

[1] AHSC 282, « Dialogue entre M. et Lima », vers 1927.
[2] AHSC 282.

Maxence Rhémy : nécessité de nier l'objet.[1] »

Le plus intéressant est qu'il est possible grâce cette liste de personnages de savoir que Maxence est bel et bien un personnage de son projet de roman *La présence de Faust*. Cela est important, car depuis le premier dépouillement des archives Henry et Stella Corbin par Maria Soster en 2004, un texte sans titre, dont l'acteur principal se nommait Maxence, était considéré comme le récit de conversion de Henry Corbin. Ce texte de deux pages est peut-être le plus achevé des notes fragmentaires de son roman. Le texte daté du 4 avril 1927 met en scène un dénommé « Maxence » et raconte comment au cours des deux dernières années sa foi catholique s'était effritée.

« durant une année entière il avait senti s'effriter lentement l'édifice de sa foi, se désagréger le système des notions et d'espoirs qui avaient alimenté sa petite enfance et sa première jeunesse. "Il était allé au vrai de toute son âme". Du jour où un enseignement merveilleux de largeur libérale avait agrandi ses horizons[2], lui permettant de communier avec la pensée de tous les sages, il ne s'était rien dissimulé. Aucune formule, aucun système dogmatique ne pouvaient plus contenir sa foi transformée. Il dut s'avouer qu'il n'était plus catholique : tout maintenant le poussait hors de cette doctrine, sa conception de l'homme et de Dieu, le divorce institué entre la nature et la notion hybride de "surnature", le joug étroit pesant sur l'adhésion des consciences, depuis des siècles, la conception enfantine de la personnalité s'accrochant désespérément à la permanence de l'individu, ce réseau l'étouffait… comme il vivait au contraire dans la liberté joyeuse de la Beauté et de l'Intelligence grecque.[3] »

Une désagrégation de sa foi jusqu'au jour où le prêtre « lui avait dit affectueusement, mais sans ménagement. "Vous n'avez plus la foi, vous ne pouvez plus participer à nos sacrements". Et dans son indignation, Maxence lui avait crié : "Mais de quelle foi parlez-vous donc ?"[4] » Maxence, explique alors au prêtre la foi qui l'habite et il dit « Toute ma vie est tendue dans l'effort pour la progression spirituelle. Mais je n'ai pas besoin de vous autres pour cela. Je crois en l'Unité de l'Être ; je sais que la Nature est Dieu, mais que Dieu n'est pas la Nature, car il est plus grand qu'elle. Dieu n'est pas un juge qui pèse nos actes dans une balance.[5] » Et après cette explication, Maxence demanda au prêtre :

« Cela ne suffit-il donc pas ?

---

1 AHSC 282.
2 Si le texte est autobiographique, il s'agit peut-être de l'enseignement de Gilson.
3 AHSC 282, chemise sans titre.
4 AHSC 282, chemise sans titre.
5 AHSC 282, chemise sans titre.

– Non, mon pauvre enfant, théologiquement non.

– Alors, répondez-moi encore loyalement. Tous mes sentiments et toutes mes convictions intellectuelles, vous les connaissez. Puis-je me confirmer et communier pour Pâques ?

– Le prêtre le regarda et lentement lui dit : “Non, non, vous ne le pouvez pas”.

– D’une voix sourde et les lèvres plissées par une ironie de dédain, Maxence laissa tomber ces mots : “Renan a écrit : Le catholicisme est une barre de fer, on ne discute pas avec une barre de fer…”.[1] »

Après avoir quitté le séminaire en 1921, l’année 1927 semble marquer sa désaffection du catholicisme. Mais même si le récit est probablement partiellement autobiographique, on ne peut le prendre au pied de la lettre. *Ce récit peut être regardé comme l’archétype de l’anti-institutionnalisme et de l’anti-dogmatisme caractéristique de toute sa pensée*, mais aussi de sa

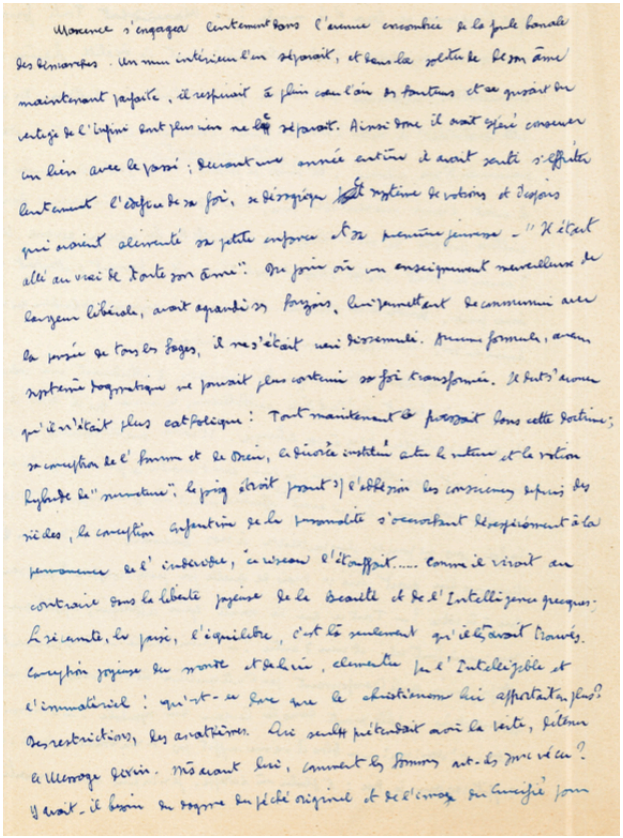


Figure 7 : AHSC 282, l’histoire de Maxence

[1] AHSC 282, chemise sans titre.

conversion au protestantisme.

Nous reviendrons attentivement sur son protestantisme en traitant de la revue *Hic et Nunc*, mais, dans une note isolée et sans date, mais que l'on peut situer entre 1925 et 1930, Corbin avait déjà choisi le protestantisme. La liberté de penser et de lire les philosophes semble au cœur de ses préoccupations. Et comme il le notera, le protestantisme n'est peut-être pas à même de contenir les vastes aspirations du philosophe-orientaliste. Comme il le note :

> « J'en ai absolument marre de passer ma vie à m'excuser où à me disculper d'être un intellectuel. Si j'étais revenu dans le catholicisme après l'avoir quitté, jamais je n'aurais connu une telle situation[1]. J'aurais rencontré tant d'oreilles prêtes à […], à discuter les mêmes problèmes, tant de cœurs qui m'auraient dénoncé – je ne suis pas venu au protestantisme pour étouffer.[2] »

C'est dans cette période de rupture et de déchirement existentiel que va paraître *Regard vers l'Orient*, un article qui énonce lucidement son opposition à l'*establishment* intellectuel, une attaque qui passe d'un régime privé où il rejette le catholicisme à une position philosophique publique, ce qui le pousse à se sentir proche du « groupe de l'Esprit[3] » une filiation tout à fait significative de sa nouvelle quête philosophique opposée à la vieille

---

1 Malheureusement nous ne savons pas de quelle situation parle Corbin.

2 AHSC 293, entre 1925 et 1930.

3 Le groupe à la source de la revue « l'Esprit » dirigé par Pierre Morhange (deux numéros, mai 1926 et janvier 1927), à ne pas confondre avec « Esprit » la revue fondée par E. Mounier, est en fait la poursuite d'une autre revue éphémère nommée « Philosophies » (1924-1925, 6 numéros d'un l'un était double). Dans ces deux revues éphémères, nous avons identifié quatre personnes connues par Henry Corbin : Émile Benvéniste, Henri Jourdan, Louis Massignon et Henri-Charles Puech. Il faut exclure cependant que Corbin ait connu dès 1927 Henri Jourdan puisqu'il écrit dans son *Post-scriptum biographique* qu'il a connu Jourdan « comme lecteur à l'Université de Bonn » (p. 43). En 1926, Georges Politzer traduit les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent* de Schelling et Henri Lefebvre en fait l'introduction. Deux des principaux protagonistes des revues *Philosophie* et *l'Esprit* et parce que Corbin avait suivi le cours de Koyré sur *Le mysticisme spéculatif dans l'idéalisme Allemand* en 1925-1926, il est très probable que cette publication ait attiré son attention. Notons aussi que dans *Regard vers l'Orient*, juste avant de citer un article de Henri Lefebvre *Misère de M. Maritain*, Corbin indique justement qu'il faut une compréhension de Schelling et Spinoza pour comprendre « L'Esprit ». Seuls ces nouveaux philosophes ouvrent « l'aube d'une philosophie véritablement universaliste. » TRONG-NI [HENRY CORBIN], « Regard vers l'Orient », dans *Tribune indochinoise*, 15 août 1927, p. 4.

garde des intellectuels de la Sorbonne : « dès maintenant, nous apercevons à un point opposé de l'horizon une équipe de "jeunes" avec lesquels nous nous sentons une certaine volonté commune, […] nous tenons à préciser dans quel sens nous parlons d'accord avec le groupe de "l'Esprit".[1] » Il est donc possible de dire que Corbin s'associait intellectuellement en 1927 à ceux qui cherchaient une voie d'accès entre Brunschvicg et Bergson, une voie qui permettrait de comprendre le quotidien et de penser la déchirure profonde laissée par la Première Guerre mondiale[2]. *Sein und Zeit* qui propose dès les premières pages une *Destruktion* (§6) cadre très bien dans cette recherche d'une nouvelle voie de la philosophie. Mais contrairement à beaucoup d'intellectuels qui quitteront définitivement le catholicisme sans le remplacer par une autre religion ou encore en l'interchangeant avec une idéologie politique, pour Corbin *l'aspect religieux et spirituel reste essentiel à sa pensée*, ce qu'il affirme en disant :

> « que l'on ne vienne pas nous présenter la vie spirituelle comme tendant à l'ordre d'un système de notions ou d'actes rituels parfaitement et définitivement organisé. Nous la concevons comme un effort continu, jamais achevé, ne trouvant jamais et ne devant jamais trouver "l'acte" dans les conditions présentes. […] Nous voulons être capables d'incorporer successivement tous les points de vue humains, entre lesquels nous refusons d'établir des contradictions définitives.[3] »

On sent que les jeunes dont il parle sont ceux que l'on appellera après Jean-Louis Loubet des Bayle *Les non-conformistes des années 30*[4] ». C'est alors en luttant contre l'« intransigeance dogmatique », pense-t-il, qu'il sera possible de « faire tomber quelques-unes des barrières morales qui séparent Orient et Occident.[5] » Une réorientation, une rébellion contre le dogmatisme traverse l'ensemble de *Regard vers l'Orient*. Cet article est le « premier pilier » de sa quête philosophique. Une quête philosophique qui vise l'Orient par un renouveau philosophique qui, lui seul, permettrait de

---

1 *Ibid*.

2 Sur Henri Lefebvre on peut consulter Rémi HESS, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris, A.-M. Métailié, 1988, 359 p.

3 TRONG-NI [HENRY CORBIN], « Regard vers l'Orient », dans *Tribune indochinoise*, 15 août 1927, p. 4.

4 Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30 : une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, éd. rév. et actualisée, Paris, du Seuil, 2001 [1969], 562 p.

5 TRONG-NI [HENRY CORBIN], « Regard vers l'Orient », dans *Tribune indochinoise*, 15 août 1927, p. 4.

revitaliser la spiritualité abrahamique. Certes en 1927, l'idée d'une *harmonia abrahamica* n'est pas encore présente, c'est le christianisme que veut spirituellement revitaliser le jeune Corbin par sa quête de l'Orient.

En novembre 1928, il obtient un poste de bibliothécaire à la BnF. Corbin entre donc à la BnF environ six mois avant d'avoir obtenu son diplôme des langues orientales. Malgré ce travail, il continue à suivre assidûment des cours à l'EPHE et au Collège de France, et ce, jusqu'en 1933[1]. La trace laissée par son passage dans les collections de la BnF se résume à deux catalogues[2] qui démontrent la confiance que lui accordait Julien Cain, administrateur général de la BnF de 1930 à 1940 et de 1945 à 1964, car il s'agissait de participer aux célèbres expositions mises en place par ce dernier pour valoriser la diversité des collections de la BnF. Si cette trace est mince, les opportunités de rencontre et l'expérience de bibliothécaire acquise à cette époque au Département des imprimés se montreront extrêmement utiles lors de la fondation de l'Institut franco-iranien de Téhéran et de la Bibliothèque iranienne. Comme il le dit lui-même dans un mélange offert à Julien Cain : « il fallait peut-être l'expérience acquise par un conservateur à la "Bibliothèque Nationale" pour que prenne corps le projet d'une collection telle que la "Bibliothèque iranienne".[3] » On n'en prend généralement pas assez conscience, mais Corbin est bibliothécaire, attaché ou détaché par la BnF pendant un peu plus de 25 ans, en fait jusqu'à ce qu'il succède à Massignon en 1954.

---

1 En 1939, il assistera cependant, comme en témoignent ses cahiers d'exercices conservés aux AHSC, au cours de M. A. Dupont-Sommer sur la grammaire syriaque et araméenne. Les manuscrits syriaques du catalogue de l'exposition *Les arts de l'Iran* ont peut-être été une motivation.

2 Charles DU BUS et Henry CORBIN, *Firdousi manuscrits à miniatures, autographes, estampes, imprimés, cartes, monnaies concernant l'histoire des relations franco-persanes et des études iraniennes en France exposition organisée à l'occasion du millénaire de Firdousi*, Paris, Bibliothèques nationales de France, 1934, 19 p. Et, Henry CORBIN, Rémy COTTEVIEILLE-GIRAUDET, Jean DAVID-WEILL, Georges SALLES, Paul PELLIOT, Julien CAIN et Eustache de LOREY, *Les arts de l'Iran, l'ancienne Perse et Bagdad*, Paris, Bibliothèque nationale, 1938, VII + 18 pl. + 216 p.

3 CORBIN, « De la bibliothèque nationale à la bibliothèque iranienne », dans *Humanisme actif : mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, vol. 2, Paris, Hermann, 1968, p. 309-310.

L'année 1930 marque le début des voyages du jeune Corbin. Encore célibataire, il a toute la liberté de ses mouvements. On découvre aussi dans ses lettres à Hugo Friedrich un jeune homme qui n'a pas encore rencontré sa « Femme » et qui désespère des Françaises. En juillet 1930, lors de son premier voyage en Allemagne, c'est à Marburg que Corbin décida de se rendre et sa première visite fut pour Rudolf Otto, la « haute figure de l'Allemagne protestante libérale.[1] » Ce premier voyage intellectuel laisse une marque indélébile dans sa pensée. D'ailleurs la manière dont il raconte dans sa biographie spirituelle ce passage montre bien qu'il s'agit d'un moment pivot. Il raconte en ce sens deux événements qui permettent de faire le lien symbolique de Marburg à Eranos. Le premier événement symbolique est que c'est Otto lui-même qui avait trouvé le nom du futur Cercle Eranos[2] lorsqu'Olga Fröbe-Kapteyn lui rendit visite durant le même été 1930 pour lui présenter son projet. À quelques jours près, Corbin rencontrait celui qui donna sa caution intellectuelle et une forme d'impulsion au projet d'Olga Fröbe-Kapteyn[3]. Les deux protagonistes se sont d'ailleurs rappelés de l'émotion qu'ils ont eue en appuyant sur la sonnette du vénérable maître. C'est aussi Marburg qui lie Corbin à Ernst Benz le théologien et éminent spécialiste des courants spirituels de l'Allemagne. Un intellectuel avec qui il nouera une amitié particulière. Benz et Corbin se rencontreront pendant vingt-cinq ans au Cercle Eranos. Une amitié intellectuelle qui fit même inviter Benz à l'Université saint Jean de Jérusalem fondée par Corbin. Les différentes conférences prononcées par Benz au Cercle Eranos à propos de Böhme, Joachin de Flore, des églises orthodoxes orientales et des mysticismes occidentaux ne sont pas étrangères au fait que tous ces

---

1 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 42.

2 Eranos (ἔρανος) signifie « repas où chacun apporte sa part » Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 796. Un parallèle intéressant pourrait être fait entre le terme « eranos » et ce que désigne le langage populaire comme un « potluck ». Terme qui réfère à une pratique culturelle répandue en Amérique du Nord où chacun apporte sa part pour un repas. Le mot potluck est aussi très probablement influencé par le mot d'origine chinook « potlatch » qui signifie « donner » et qui réfère à une cérémonie où des dons sont échangés.

3 Pour le détail de cette rencontre, voir HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 49-53.

théosophes se retrouvent aussi dans son œuvre. Marburg, à cette époque, est aussi l'université de Heidegger, Löwith et Heiler, il est alors significatif de noter le choix de Rudolf Otto et Ernst Benz pour le lier symboliquement à Marburg.

Ce premier voyage est extrêmement important dans la courbe de la vie de Corbin. Il découvre à ce moment en Allemagne une pensée spirituelle œcuménique fortement ancrée dans la philosophie. Un amalgame qui, au début du siècle, avait quasiment disparu des universités de Paris. Marburg est aussi lié à la découverte de Swedenborg, un penseur qui l'accompagnera toute sa vie. On a l'impression que le mois passé à Marburg transforma complètement le jeune Corbin qui devint avide de pensée allemande. La rencontre d'Otto, d'Heiler, de Löwith, de Krüger, de Siegfried et de bien d'autres, lui fera dire : « j'eus l'impression que toute mon éducation philosophique était à reprendre. C'était à la fois enthousiasmant et écrasant.[1] »

L'année 1932 est charnière, car c'est véritablement à partir de cette année-là que sa carrière académique prend son envol. Cet été-là, Corbin passa six semaines à Paris en compagnie de Hugo Friedrich. Quelques semaines après son départ, il lui écrit pour parler de son second voyage vers l'Allemagne : « Je prenais plaisir à revivre les six belles semaines que nous avons vécues ensemble à Paris. Ce fut si soudain et si vrai ; ta présence me fut si naturelle, d'un tel réconfort en les heures de détresse que tu sais, qu'il me semble que notre amitié date de toujours. Je lui fais confiance pour l'avenir, sachant toute la vérité de notre communauté spirituelle.[2] » Ce second déplacement commence d'abord par quatre jours en Suisse en compagnie de Denis de Rougemont et Roland de Pury, ensuite c'est l'Allemagne, il traverse ainsi Berne vers Fribourg, Karlsruhe, Heidelberg et enfin c'est Hambourg. De là, il prend la direction du nord, pour aller se reposer en Dalécarlie, en Suède. Il en profite évidemment pour revoir l'orientaliste suédois H. S. Nyberg, mais

---

[1] CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 43.

[2] Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg I, Nachlass Hugo Friedrich, C0135-019-Korrespondenz A-C (1931-1977), lettre de Henry Corbin à Hugo Friedrich datée du 23 août 1932, p. 3.

aussi Georges Dumézil, lecteur français à l'Université d'Uppsala à l'époque. D'après son journal, il arrive à Stockholm le samedi 20 août 1932 à 8 h et prendra le train pour Leksand à 10 h. Il note : « Soleil, lac, forêts, […] – Très beau, beaucoup de […]. C'était bien mon rêve. Même maintenant in[…], impuissance, je ne souffre même plus. Je suis en dehors – Les êtres viennent sur moi, mais je ne suis plus […]. Mon Dieu ! – Le soir [8 mots illisibles].[1] » Nous ne savons pas exactement de quelle détresse parle Corbin dans sa lettre à Hugo Friedrich. Quoi qu'il en soit, ce voyage de 1932 au Nord résonne profondément en lui. Cette résonance de son âme, il l'a traduite dans un petit texte intitulé *Théologie au bord du lac*[2]. Profondément apophatique, le texte est écrit au crépuscule lorsque la Terre chante et que Corbin écoute dans une attente immense, car il sent qu'il pourrait entendre l'Appel.

Ce texte marque un moment d'individuation et de progression de la conscience, moment difficile à accepter, car il faut que la volonté s'abandonne à l'humilité réelle et profonde de l'Esprit. Il y déclare : « ce qui fut n'est pas, tu voulus sans renoncer, renonce sans vouloir.[3] » Et ce n'est qu'au prix de ce renoncement qu'il pourra voir et entendre que « la révélation vient de l'Esprit, et il n'y a point de connaissance de l'Esprit.[4] » Et cela pour réaliser existentiellement que « Tout n'est que révélation ; il ne peut y avoir que ré-vélation.[5] » Ce qu'il décrira plus tard comme la « condition seigneuriale » entre l'homme et son Dieu, niveau « où fait éclosion la pluralité des Seigneurs divins (*Arbâb*), […] le pluralisme métaphysique […][6] ». En 1932, il affirme quelque chose de tout à fait similaire en disant : « tu es l'homme ; et lui est Dieu, et tu ne peux connaître Dieu, ni l'Ange, ni la Terre, ni la Femme.[7] » Alors ce qu'il y a connaître,

---

1 AHSC agenda 20 août 1932.

2 Nous soupçonnons que le titre n'est pas celui de Corbin, mais de l'éditeur. CORBIN, « Théologie au bord du lac », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981 [1932], p. 62-63.

3 *Ibid*., p. 63.

4 *Ibid*., p. 62.

5 *Ibid*.

6 Henry CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 2003 [1981], p. 29.

7 CORBIN, « Théologie au bord du lac », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981 [1932], p. 63.

c'est l'Ange, la Terre, la Femme qui se présente à toi et qui est comme un « tout », une présence qui précède la volonté, car « dès que tu as lu et que tu as reçu, dès que tu regardes, que tu veux comprendre, que tu veux posséder, donner un nom et retenir, expliquer et retrouver, ah ! il n'y a plus qu'un chiffre et ton jugement est prononcé.[1] » Plus important encore, pour accéder à la ré-vélation perpétuelle, il faut y mourir à chaque instant pour en saisir que « Terre, Ange, Femme, tout cela en une seule chose, que j'adore et qui est dans cette forêt.[2] »

Cette expérience spirituelle est extrêmement importante, car elle représente, dans la vie de Corbin, le moment où il a touché au mystère divin. Du moins, c'est la seule trace d'une telle expérience retrouvée dans son œuvre. Cette expérience qu'il décrit à l'aide du mot « chiffre » reflète son travail sur Luther et Hamann. Il reviendra régulièrement sur cette notion de *Chiffreschrift* qui devait d'ailleurs conclure le plan de la thèse qu'il n'a jamais complétée[3]. Thèse dont la réflexion commençait à peine à ce moment. Cette expérience spirituelle, il l'a décrite en ces mots à Hugo Friedrich :

> « Alors le travail immédiat se colore du reflet des forêts sans limites et de lacs sans nombre, près desquels il y a des maisons toutes basses, toutes en bois, et où l'homme a une *relation avec la terre*. J'ai senti beaucoup de choses là-bas dans le Nord, justement cette révélation du "Toi" à travers la géographie. J'ai essayé de le noter ; c'était très difficile à exprimer, mais tellement nouveau et tellement vital, tellement impérieux ; la lecture momentanée du "*Chiffreschrift*"![4] »

Pour Corbin, cette lecture momentanée du *Chiffreschrift*, c'est le début de sa vie académique, une vie adonnée à une quête philosophique qui vise à décrire et explorer ce qu'il a entrevu. D'ailleurs la conférence Eranos qui compose la première partie de *Corps spirituel et Terre céleste* (1953) est dans la droite ligne de cette *geographia imaginalis* vécue par Corbin au lac Leksand. Dans ce texte, il rappelle un extrait dans lequel G.-T. Fechner (1801-1887), le fondateur de la psychophysique, raconte comment, au cours

---

1 *Ibid*.

2 *Ibid*., p. 62.

3 Voir la reproduction du plan en annexe.

4 Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg I, Nachlass Hugo Friedrich, C0135-019-Korrespondenz A-C (1931-1977), Lettre à Hugo Friedrich 29 septembre 1932, p. 3.

d'une matinée, il fut saisi par une lumière transfiguratrice qui nimbait la face de la Terre. À ce moment, il eut « la vision et l'évidence concrète que "la Terre est un Ange, et un Ange si somptueusement réel, si semblable à une fleur !"[1] » Si la lecture de ce texte ne précède pas le texte rédigé par Corbin au lac Leksand, la synchronie est grandiose, mais cela montre aussi que de 1932 à 1953 la congruence de la vision du monde de Corbin n'a que très peu varié. Pour lui, le monde est une *geographia imaginalis* qui n'a rien à voir avec la géologie ou la géographie[2]. Une conception de l'âme comme monde qui le rapproche d'un panthéisme. Mais le fait que Corbin retrouve dans la littérature une expérience très similaire à la sienne, ici que « la Terre est un Ange », plutôt que de parler à la première personne de sa propre vision du monde apparaît comme une constante voilée et très difficile à repérer, car seuls quelques rares textes rapportent directement ses expériences personnelles. Voilà aussi qu'il critique Fechner en disant qu'il associe directement l'Ange à la lumière de gloire de la Terre et ajoute que c'est probablement à cause de la dégradation de la faculté à percevoir ce « climat » qui fait confondre l'irréel et l'imaginaire que Corbin se permet de dire « cette manière de percevoir et de méditer la Terre est liée à une structure psycho-spirituelle qu'il nous faut redécouvrir, en vue de valoriser

---

[1] CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 31. La première apparition de Fechner dans l'œuvre de Corbin que nous avons repéré provient du texte de la conférence *Iranologie et philosophie* datée 1951. Il cite d'ailleurs comme source à ce moment William JAMES, *A pluralistic universe; Hibbert Lectures to Manchester College on the present situation in philosophy*, New York, Longmans, Green, and Co., 1909, p. 164-165. Plus tard dans *Corps spirituel et Terre céleste* il citera directement Gustav Theodor FECHNER, *Über die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*, Leipzig, Amelang, 1861.

[2] À ce sujet, il faut noter qu'Éric Dardel est le beau-frère de Henry Corbin. Cela a son importance, car Dardel est un géographe qui en 1952 publie Eric DARDEL, *L'homme et la terre : nature de la réalité géographique*, Paris, P.U.F., 1952, 133 p. Un livre dans lequel il développer la relation existentielle de l'humain à la géographie, c'est-à-dire la « géographicité ». À propos de ce livre, voir Jean-Marc BESSE, « Lire Dardel aujourd'hui », dans *Espace géographique*, 1988, p. 43-46. J.-M. Besse rapporte d'ailleurs que dans son essai de 1946, Dardel dit « expressément avoir contracté une dette » auprès de Henry Corbin. *Ibid.*, p. 46. *Cf.* Éric DARDEL, *L'histoire, science du concret*, Paris, P.U.F., 1946, 139 p.

les moyens de connaissance dont elle dispose.[1] » Notons que Corbin se place ici dans la position de celui qui « voit », de celui qui dispose d'une pleine conscience de la structure psycho-spirituelle nécessaire pour percevoir la *geographia imaginalis*. Un mélange d'association et de distanciation très caractéristique. Partant d'une position personnelle qui retrouve dans la littérature une expérience en consonance avec la sienne, s'en distancie et explique ensuite comme il vaudrait mieux la percevoir. Dans ce cas-ci, Fechner devient un levier pour parler de sa propre vision du monde. Il retrouve spécifiquement *ce qu'il voit*, sans trop se soucier ni du contexte historique ni du contexte d'origine. Un autre exemple éloquent de cette manière de faire est lorsqu'il cite un précepte mormon dans *Le paradoxe du monothéisme*.

[1] CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 32.

D'Ursula à Stella

Avant de poursuivre sur les chemins de la connaissance empruntés par Corbin en traversant les cours auxquels il a assisté, une petit parenthèse sur sa vie amoureuse et la personne qui partagea sa vie jusqu'à sa mort. Même si les informations autour de cette question sont minces, ils mettent en évidence le caractère passionnément amoureux du jeune Corbin. Ses textes reflètent une vie intérieure et amoureuse très forte, on a même l'impression lorsqu'il écrit sur les Fidèles d'amour et sur Rūzbehān Baqlī de Shīrāzī que c'est en fait en pensant à la compagne de sa vie qu'il le fait. L'œuvre de Corbin est en fait bicéphale, sans Stella celle-ci n'aurait pas été possible. C'est tellement vrai que l'*opus magnum* de Corbin lui est dédié : *Stellae consorti dicatum*[1]. Une dédicace d'autant plus significative que c'est la seule de toute son œuvre.

C'est en août 1931 lors du Congrès de la Fédération française des Associations chrétiennes d'étudiants à Caub[2] en Allemagne qu'il rencontre Stella. D'après ce qu'a rapporté Daniel Gastambide, Corbin cherchait à cette époque à se rapprocher de la communauté protestante et c'est dans ce cadre qu'il aurait rencontré Stella Leenhardt, une des filles de Maurice Leenhardt, pasteur, missionnaire et ethnologue français, spécialiste du peuple kanak de Nouvelle-Calédonie. Stella n'est donc pas une fille typique de Paris, puisqu'elle a grandi à la station missionnaire de Nouméa en Nouvelle-Calédonie. Ville qui abrite d'ailleurs la rue du Pasteur Leenhardt. Cet exotisme de Stella n'est certainement pas passé inaperçu de celui qui avait tourné son regard vers l'Orient. L'histoire de Daniel Gastambide semble d'ailleurs confirmée par une note du 2 août 1931 qui indique : « Puisque nous sommes ici [Congrès de Caub] au nom de la France protestante, en avant… » Il répète d'ailleurs la formule le 4 août 1931 : « Ah il faut parler. C'est chose d'émotion. Et pourtant en avant[3], de tout mon cœur. » Corbin se trouve bien à Caub pour représenter les protestants de France et d'après des histoires de famille, il aurait même joué du coude pour écarter les autres

---

1 Dédicace de *En islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971.

2 Henry CORBIN, « La fédération allemande à Caub – 40e congrès général de la Christliche Studenten Vereinigung », dans *Le Semeur*, novembre 1931, p. 38-42.

3 Il semble faire référence à sa rupture d'avec Ursula.

prétendants, car le visage diaphane de Stella n'avait pas seulement attiré le regard du jeune orientaliste.

Juste avant de rencontrer Stella, le nom d'une autre femme apparaît régulièrement de janvier à juillet 1931 dans son agenda. Cette énigmatique Ursula (اورسولا[1]), probablement rencontrée à l'Union intellectuelle, a certainement été courtisée par Corbin qui note durant cette période de nombreuses phrases exclamatives dans son agenda. Le 19 janvier : « de la joie, de la joie sans mesure », 21 janvier : « Joie, souffrance, joie, doute, espoir, néant. Elle, elle, elle mon Dieu ! », 27 janvier : « elle était là », 9 février : « écrit à "elle" », 12 février : « union intellectuelle chez Fontaine, elle y était…ah ! J'ai mal ! J'ai mal ! Mon cœur. », 3 mars : « Je l'aime ; je l'aime ! Et ce sera sans doute impossible ». Le 7 mars[2] : « Thé chez Gastambide[3] – je devais la prendre, elle. Elle est malade. Je suis triste, triste ! Je l'aime fou, fou : pourquoi », et ce, jusqu'à cette énigmatique et dernière entrée où son nom apparaît. Le 28 juillet, c'est-à-dire à peine quelques jours avant son départ pour Caub, il écrit : « Ce soir dîner avec Ursula. Ce qu'elle a fait, je ne veux rien lui dire : je l'ai trop aimée. Je lui pardonne. Que Dieu me soit en aide. » L'utilisation du participe passé et la nuit blanche qui en découle montrent que quelque chose est terminé, surtout que son nom ne reviendra plus dans l'agenda, c'est plutôt celui de Stella (شيلا[4] Sheila) qui apparaît. Nous ne savons pas pourquoi Corbin a arabisé les noms de ses compagnes et nous n'avons pas la certitude complète que Sheila est bien Stella, mais tout porte à le croire. De la mi-août au début septembre 1931 va s'établir une relation qui perdurera jusqu'à la mort de Henry le 7 octobre 1978. Le 16 août, il indique : « J'ai angoissé et puis dans le crépuscule, le vivre m'a réjoui !! شيلا ! شيلا » Les 19, 20 et 21 août promenade en ville avec شيلا. En fait, il semble qu'il passa ses vacances de

---

1 Son nom est souvent noté en lettres arabes.

2 Des mentions d'Ursula apparaissent aussi les 9, 16, 23, 26, 27 mars, 2 avril et 3 juillet 1931.

3 Jean Gastambide, père de Daniel Gastambide, épousera d'ailleurs Francine Leenhardt l'une des sœurs de Stella. À noter aussi que Jean Gastambide a aussi fait sa première année de théologie à Paris en même temps que Roland de Pury. Voir la lettre du 3 août 1933. PURY, *Lettres d'Europe un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres, 1931-1934*, Genève/Paris, Labor et fides/du Cerf, 2010, p. 271.

4 Son nom est aussi souvent noté en lettres arabes.



Figure 8 : Agenda 1932, dessin

l'été 1931 avec Sheila. Du 29 août au 1er septembre, ils se rendent même à Copenhague.

Après le 2 septembre 1931, il faut attendre environ six mois pour que le nom Sheila réapparaisse dans l'agenda de Corbin. En effet, du 3 au 15 avril 1932, une série de dessin apparaît et illustre ce qui semble un moment « magique ». Le 3 avril on peut voir le dessin de ce qui ressemble à quatre arbres avec quatre personnages « allumettes » qui enserrent les arbres, dont un est féminin. Sous le dessin, il y a l'inscription « Bois de Boulogne ». Le 8 avril on voit deux personnages qui se tiennent les mains dans une gare au-dessus d'une valise, comme s'ils allaient s'embrasser. Le 9 avril on voit deux personnes qui se baignent dont l'un a un large sourire. Le 10 avril on voit clairement un homme et une femme qui se tiennent la main dans un décor de bord de mer. Le 11, 12 la seule mention شيلا et enfin le 15 avril un énigmatique « Prost 29 je te désire » accompagné d'une immense onomatopée exclamative. Il a été impossible de trouver à qui ou à quoi réfère ce « *Prost* 29 » (vive le 29) puisqu'aucun événement n'est mentionné le 29 avril 1932 ou même les 29 des autres mois.



Figure 9 : Agenda 1932, « prost 29 je te désire »

Comme nous le disons, il est difficile de savoir ce qui s'est réellement passé entre Ursula et Henry et comment s'est opéré si rapidement le passage d'Ursula à Stella. Une des lettres à Hugo Friedrich met en lumière quelques éléments, mais nous ne savons pas exactement à quoi ou à qui réfèrent ces pensées :

« Quelques heures à Hamburg ont suffi à bouleverser un équilibre… héroïque. Pourquoi en parler ? Ce fut très simple, très camarade, mais justement d'un égoïsme si inconscient, d'une dureté si innocente, qu'en me rappelant ce qu'avait vu l'année dernière en ces mêmes lieux, je fus pris moins de pitié pour moi-même que de dégoût pour celle que j'avais placée si haut. Mais c'est ce dégoût qui étouffe justement ; il n'y a rien à "lui" reprocher : c'est excessivement simple et banal, un choix des sens, mais justement cette banalité dans un être qui apparaît comme une petite gosse, alors qu'on avait cru à la Femme, celle dont on reçoit l'existence, après lui avoir abandonné la sienne, toute, toute. N'est-ce donc qu'un leurre ! Si

nous ne recevons l'être qu'en devenant saisi par le "Toi", n'y a-t-il donc aucun "Tu" réel, *hier und jetzt*, pour chaque Moi ? N'y a-t-il donc, au-delà de tous les possibles, que la mort comme abolition absolue ? Mais là-dessus, mon cher vieux, nous avons tant pensé et espéré en commun, qu'il n'y a plus rien à écrire, non rien qu'à nous serrer la main en regardant l'avenir.[1] »

Si la vie sentimentale et intérieure de Corbin semble si fragile à cette époque, elle n'est pourtant qu'à moins d'une année de son mariage avec Stella qui aura lieu le 31 juillet 1933. Une union de laquelle naîtra l'œuvre de Henry et Stella Corbin, car si Henry était le rédacteur et le penseur, Stella s'occupait de la correspondance, de la transcription, de la mise au propre des brouillons et des contrats avec les éditeurs. On trouve aussi aux AHSC plusieurs dizaines de pages transcrites par Stella à la demande de Henry. L'adage qui dit que « derrière chaque grand homme se cache une grande femme » est particulièrement approprié ici. Stella n'était pas une simple secrétaire se contentant de reproduire servilement des brouillons, l'analyse des tapuscrits montre qu'elle complétait et corrigeait les manuscrits. De plus, elle l'accompagnait dans tous les congrès, colloques et conférences, de même que dans ses missions à l'étranger (Berlin, Istanbul ou Téhéran). Stella avait donc une connaissance tout intérieure et immédiate de l'œuvre de son mari. Après sa mort, elle a d'ailleurs assuré la publication et la révision de plusieurs livres posthumes. Le schéma s'est répété à plusieurs reprises. Elle remettait un tapuscrit, qu'elle éditait à partir du brouillon et demandait à un collègue de son mari d'en assurer l'édition finale. Ainsi ont parus *Hamann philosophe du luthérianisme*, *Le livre de la sagesse orientale*, *Jung et le bouddhisme*[2], le recueil *L'Iran et la philosophie*.

Henry aimait profondément Stella, elle était réellement l'amour de sa vie, cela est tellement vrai qu'il faudrait même analyser les réflexions de Corbin

---

[1] Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg I, Nachlass Hugo Friedrich, C0135-019-Korrespondenz A-C (1931-1977), Lettre à Hugo Friedrich 23 août 1932, p. 3-4.

[2] La mise en forme des tapuscrits est importante, car les brouillons sont extrêmement difficiles à lire. Voir en annexe la première page du brouillon de *Jung et le bouddhisme* publié en 2015. Henry CORBIN, *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*, édition établie par Michel Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, Entrelacs, 2014, 189 p.

sur l'amour et la *sophia* à l'instar de l'amour qu'il portait à son « étoile »[1]. La seule trace matérielle de cet amour est une petite note de Stella Corbin laissée à Henry et retrouvée à la fin d'un dossier de travail. Elle lui écrit : « Doux trésor, je suis au marché. Essaie de dormir encore. Tu es si grand, mon Être, à qui je voudrais épargner tous ces coups si mesquins et vils. À toi, Ton Étoile qui semble te protéger bien mal. Stella.[2] » On sent bien la compassion et l'amour dans ce petit mot. Il serait d'ailleurs très intéressant de relever plus explicitement l'apport de Stella Corbin dans l'œuvre de son mari et pour faire cela il faudrait commencer par relever ses deux traductions. D'abord celle du roman de Halide Edip Adıvar *The Clown and his daughter*[3] traduit par Stella en 1944 à Istanbul sous le titre *Rue de l'épicerie aux mouches*[4]. En 1959 à la demande Henri Massé elle traduit du persan quelques nouvelles de Gamālzādeh qui seront publiées sous le titre Djamalzadeh[5].

---

1 Nous avons d'ailleurs entendu de la part de quelqu'un qui l'a connu directement qu'il existerait des lettres de Henry à Stella et que celles-ci rivaliseraient avec les plus grandes épopées mystiques d'amour.

2 AHSC 183, notes manuscrites de Stella qui se trouvait à la fin d'un dossier, vers 1968.

3 Halide Edip ADIVAR, *The Clown and his Daughter*, London, G. Allen & Unwin, 1935, 377 p.

4 Halide Edip ADIVAR, *Rue de l'épicerie aux mouches*, trad. par Stella CORBIN, Istanbul, éd. Pierre Moriceau, 1944, 372 p.

5 Moḥammad ʿAlī GAMĀLZĀDEH, *Djamalzadeh. Choix de nouvelles*, trad. par Stella CORBIN et Hassan LOFTI, introduction par Henri Massé, Paris, Les Belles lettres, Chartres impr. Durand, 1959, 153 p.

Les cours suivis à l'EPHE et au Collège de France

Si les annuaires de l'EPHE et du Collège de France sont des sources fiables pour identifier les cours auxquels il a assisté, il est malheureusement impossible d'avoir la liste des activités qu'il a suivies à l'INALCO, les archives consultées révèlent les notes de ses examens oraux et son inscription générale, mais cela sans donner le détail des cours ou du cursus qu'il poursuivit. Nous avons dû également extrapoler la présence à certains cours, car dans les *Annuaires de l'EPHE, section sciences religieuses*, lorsqu'un directeur d'études donne deux conférences, la liste des auditeurs s'applique pour les deux cours. Il est ainsi impossible de déterminer s'il a assisté à l'une des conférences ou aux deux. Dans certains cas, il est facile d'identifier à travers ses écrits quelles conférences ont certainement capté son attention. Mais pour éviter d'en oublier, nous nommons toujours les deux conférences prononcées. Nous sommes donc partis de l'hypothèse qu'il assistait systématiquement aux deux conférences. En annexe se trouve une liste synoptique des cours pour faciliter la lecture de cette section. Aux AHSC on trouve les notes de plusieurs cours en Sorbonne, notamment un cours de philosophie des sciences d'André Lalande[1], un cours de Émile Bréhier d'histoire de la philosophie[2] et un autre sur Berkeley[3], un cours de Henri Focillon sur la peinture italienne à la fin du Moyen Âge[4]. Souvent les notes de cours sont assez brèves et il manque régulièrement les notes de certaines séances ce qui tend à montrer qu'il n'était pas très assidu, sauf dans certains cas où les notes ont été recopiées avec soins comme pour certains cours de Gilson et de Bréhier. Au Collège de France on trouve les notes de cours des Archives montrent qu'il a surtout assisté aux cours de Jean Baruzi et Louis Massignon[5].

La première trace que nous avons retrouvée dans les annuaires de l'EPHE, section sciences religieuses, date de 1924. Son nom apparaît comme auditeur régulier aux cours de Gilson *Recherches sur les origines de la réforme thomiste* et *Commentaire littéral de l'Itinerarium mentis in Deum*.

---

1 Voir AHSC 228.3, http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20169301595714041.
2 Voir AHSC 228.2, http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20169301595714045.
3 Voir AHSC 228.3, http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20169301595714042.
4 Voir AHSC 311, http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-201611812111045914.
5 Voir http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-2015102918102319814.

Dans le cours sur les origines de la réforme thomiste, commencé en 1922-1923 et qui avait déjà « montré que l'on ne peut tirer des textes de saint Thomas qui concernent saint Augustin la raison de son hostilité contre la philosophie augustinienne[1] », alors que celui de 1923-1924 avait constaté que « l'abandon de l'augustinisme ne pouvait avoir été le fait du maître de saint Thomas, Albert le Grand.[2] ». L'année 1924-1925 cherchait alors à retrouver dans les textes de saint Thomas et « dans leur milieu historique les objections qu'il dirige contre saint Augustin[3] ». Une méthode fructueuse qui permit de montrer que :

> « Saint Thomas s'est donc trouvé en présence d'un dilemme : ou bien conserver saint Augustin, et alors supporter Avicenne, au moins dans ce que leurs deux doctrines avaient de commun ; ou bien éliminer radicalement Avicenne, et avec lui saint Augustin, ce qu'il a fait.[4] »

Ce choix fait par saint Thomas, que retrouve Gilson dans ses textes, le pousse « à expulser le platonisme de toutes les positions où l'autorité de saint Augustin l'avait jusqu'alors maintenu.[5] » Cette proposition qui fait de saint Thomas le grand épurateur du platonisme dans la pensée occidentale n'est pas sans conséquence dans la structure de la pensée de Corbin. En effet, pour lui aussi, saint Thomas est le grand coupable de cette réorganisation. À la différence de Gilson[6], Corbin ne faisant pas de la philosophie médiévale occidentale, il ne va pas dans les détails de l'analyse lorsqu'il accuse saint Thomas, laissant l'impression que le *Doctor angelicus* est dans la position de celui qui aurait commis une sorte de second péché originel. Quant au second cours prononcé par Gilson cette année-là sur l'*Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, outre le fait que nous connaissons l'influence et l'importance de Bonaventure sur la diffusion de doctrines platonisantes, ainsi que sa proposition d'*unio mystica* dans l'*Itinerarium mentis in Deum*, l'impact de ce cours sur son œuvre n'est pas évident à

---

1 Étienne GILSON, « Recherches sur les origines de la réforme thomiste », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1924, p. 52.

2 *Ibid*.

3 *Ibid*.

4 *Ibid*., p. 53.

5 *Ibid*.

6 Les résultats de ces cours ont été publiés par Gilson sous la forme d'un immense article. Étienne GILSON, « Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 1, 1926, p. 5-127.

déceler d'un point de vue intellectuel, mais celui-ci a bénéficié d'une mise au propre partiel qui montre l'intérêt que Corbin y portait[1]. Mentionnons aussi que P. Alphandéry proposait à ses auditeurs des *Recherches sur l'origine de l'idée de Croisade* en 1924. Cela est significatif, car les croisades ont été considérées du point de vue du pèlerinage, à savoir comme quelque chose que l'on entreprend sans esprit de retour et dans une perspective eschatologique où le « pèlerin-croisé » accède à une communauté d'élus qui posséderont la Terre promise. Les thèmes de la chevalerie spirituelle, de l'eschatologie et de la Jérusalem céleste sont suffisamment présents dans son œuvre qu'il devient significatif de rappeler que Paul Alphandéry donnait cours sur ces thèmes dès 1924. La présence de ce cours dans son environnement immédiat et celui qu'il suivra en 1926 poursuivant la même enquête, renforce aussi le propos rapporté par Robert de Châteaubriant à propos de la chevalerie.

En 1925 Corbin suit les cours de A. Moret, consacrés à l'examen des textes religieux inscrits sur les sarcophages du Moyen Empire égyptien ainsi qu'au culte funéraire, les cours de Gilson sur *L'Avicenne latin du Moyen Âge* et sur *La philosophie de Duns Scot* et aussi le cours d'Alexandre Koyré sur *Le mysticisme spéculatif en Allemagne.* Les cours de Gilson sont encore une fois déterminants sur le parcours de Corbin. Il dira même que c'est ce cours sur Avicenne qui le motiva à s'inscrire à l'École de langues orientales. Si certains manuscrits de la BnF ont été étudiés, c'est dans la philosophie arabe que ce cours avait dû plonger pour éclaircir la théorie des divers intellects d'Avicenne. Ce cours s'était donc intéressé à Alexandre d'Aphrodise, à Al-Kindi et à Al-Fārābī pour le comprendre. La réponse différée de Corbin à ce cours de Gilson est son livre *Avicenne et le récit visionnaire*[2] qui, justement, dans sa première partie explicative et introductive, s'intéresse particulièrement à la théorie des intellects. L'étude de Duns Scot, même si elle n'a pas l'impact du cours sur Avicenne, a certainement été utile dans ses rapports à Heidegger, puisque la thèse d'état de ce dernier portait justement sur le *Doctor subtilis*, sinon il s'agissait certainement d'une

[1] Les notes retranscrites se trouvent dans un cahier. AHSC 228-5.

[2] CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, chap. II, p. 63-156.

expérience utile à son futur travail sur Mollā Ṣadrā[1]. D'ailleurs, dans le second cours de Gilson sur Duns Scot auquel il assistera en 1931, Heidegger est mentionné dans le résumé. Notons aussi parmi les auditeurs du cours Marie-Madeleine Davy qui suivra les conférences de 1925, 1926, 1928 et 1931. Cela à son importance, car si Davy retrouve Corbin à Eranos et à l'USJJ, même si elle n'y donnera jamais de conférence et le cite assez régulièrement, leur proximité à travers les enseignements de Gilson n'est pas à exclure pour expliquer leur influence et collaboration réciproques. Son intérêt pour Berdiaev qu'elle rencontre et auprès de qui elle s'exclame, « près de lui, je respirais[2] » n'est pas non plus à exclure dans le rapport entretenu par Corbin à la pensée religieuse russe. En fait, lorsqu'on lit son autobiographie *Traversée en solitaire*, il est surprenant de la retrouver dans plusieurs des cercles où gravitait Corbin.

Parallèlement à ces cours de Gilson sur la philosophie médiévale, la conférence de Koyré sur le mysticisme spéculatif orientera l'angle d'approche avec lequel Corbin s'introduira à la philosophie allemande. Les initiateurs de Corbin à la philosophie allemande sont Koyré et Baruzi. Nous reviendrons sur ce dernier *infra*. Alexandre Koyré commença à donner des cours à l'EPHE dans le second trimestre de 1922[3]. Immédiatement après avoir terminé sa thèse *Sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*[4], il donne cours sur *Le mysticisme spéculatif en Allemagne*. Dans cette première conférence temporaire à l'EPHE, il traite plus spécifiquement de l'influence de Böhme et Baader. En 1923, il poursuit dans la même direction ses recherches en prodiguant un cours sur *Les doctrines religieuses de Schleiermacher, de Schelling et de quelques-uns de leurs contemporains*. En 1924, il cherche à démontrer l'influence du mysticisme médiéval et de la Renaissance sur les doctrines de l'idéalisme

---

1 Voir MOLLĀ ṢADRĀ SHĪRĀZĪ, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-mashāʿir)*, trad. du persan, intro. et notes de Henry Corbin, Lagrasse, Verdier, 1988, p. 182 n. 13 et p. 195 n. 45. *Cf.* CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 342.

2 Marie-Madeleine DAVY, *Traversée en solitaire*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 146.

3 Pour une présentation du parcours complet de Koyré à travers les annuaires de l'EPHE, voir Paul VIGNAUX, « Alexandre Koyré (1892-1964) », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1963, p. 43-49.

4 Alexandre KOYRÉ, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, E. Leroux, 1922, 222 p.

allemand. On est au cœur de l'hypothèse originale de Koyré et centre de gravité de toute sa pensée, à savoir que

« les différentes positions philosophiques des systèmes postkantiens sont déterminées avant tout par des positions religieuses […] leurs thèses philosophiques traduisent des positions et des inspirations théologiques, et c'est pourquoi ils sont tous dans une opposition irréductible au Kantisme, et tous animés du désir de reconquérir pour l'homme cette place centrale dans l'univers que lui assigne la théologie mystique.[1] »

Le cours que suivra Corbin en 1925 se veut l'application directe de l'hypothèse de 1924 en faisant la recherche des influences théologiques et mystiques subies par Fichte et relevées en creux par la polémique avec Schelling qui a lui-même subi l'influence d'Oetinger. Alors en passant par Böhme, Paracelse et Sebastian Frank, le cours écouté par Corbin s'est particulièrement intéressé, dans une perspective de théologie négative, à *l'idée du corps et de l'imagination.* Koyré continue dans son résumé en affirmant :

« nous avons pu établir chez Fichte la persistance de la croyance au "corps subtil", "corps éthérique" ou "spirituel" […]. L'idée de l'imagination (*productive Einbildungskraft*) a donné lieu à un contre-sens historique très curieux […] Or, nous avons pu établir qu'il [Novalis] avait identifié la conception de Fichte avec celle de Paracelse, et avait cru retrouver chez Fichte la doctrine du rôle créateur et magique de l'imagination-force plastique.[2] »

On comprend immédiatement à la lecture de ce résumé 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. Cela indique aussi que *sa source première pour la compréhension des mystiques allemands qu'il aime citer en contre-point est Koyré*. Baruzi sera aussi très important dans ce domaine, mais son influence se fait plutôt sentir sur sa réception du protestantisme. L'idée de corps spirituel, d'imagination et de théologie négative que l'on retrouve dans le résumé de ce cours suivi par Corbin montre l'empreinte indélébile que laissa Koyré. Le guide de Corbin dans la philosophie allemande est incontestablement Koyré. Son association avec

---

[1] Alexandre KOYRÉ, « Le mysticisme spéculatif en Allemagne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses*, 1924, p. 64.

[2] Alexandre KOYRÉ, « Le mysticisme spéculatif en Allemagne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses*, 1925, p. 63-64.

lui pour la publication du premier essai de traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique* de Heidegger[1], ainsi que sa participation dans les *Recherches philosophiques* ne laisse aucun doute sur la proximité des deux hommes. De plus, Corbin cite le plus souvent, dans son œuvre de maturité, les mystiques allemands à travers Koyré et la double étude de Berdiaev qui sert d'introduction à la traduction française du *Mysterium Magnum*. Étrangement, il semble que Corbin n'ait jamais vraiment pris le temps de creuser les œuvres des quelques mystiques allemands avec lesquels il fait constamment des rapprochements. Il semble se baser presque exclusivement sur les cours de Koyré et Baruzi. Sa connaissance somme toute superficielle de ces penseurs contraste cependant avec celle de Swedenborg qu'il connaît très bien puisqu'il l'a beaucoup lu et « fréquenté ». Il possédait d'ailleurs ses œuvres complètes.

En 1926, il suit un premier cours lié à l'Extrême-Orient, celui d'Alfred Foucher. Le cours du mardi proposait une « explication de textes sanskrits à l'usage des commençants[2] » et celui du mercredi présentait la légende bouddhique et plus particulièrement de « la biographie du Bouddha Càkya-muni d'après les textes indiens.[3] » Cette première incursion orientale concorde avec son inscription à l'École des langues orientales et rappelle son attrait pour l'Inde et la Chine. Il semble même que si la langue arabe l'intéresse, c'est avant tout dans le but de creuser la philosophie arabe occidentale, moins les questions de civilisations, de religion et d'histoire, tandis que son attrait pour l'Inde et la Chine touche directement le bouddhisme et les questions de civilisation et d'histoire. En d'autres mots, *Corbin n'apprenait pas l'arabe pour lire le Coran et comprendre l'islam, mais bien pour lire et comprendre les philosophes arabes occidentalisés par les traductions latines de l'École de Tolède*. D'ailleurs, ce premier cours sur

---

1 C'est lui qui introduit la première traduction, plus tard rejetée, faite par Corbin d'un texte de Heidegger. Alexandre KOYRÉ, « Introduction – Qu'est-ce que la métaphysique ? », dans *Bifur*, vol. 8, 1931, p. 5-8. Martin HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique ? Leçon inaugurale donnée à l'Université de Fribourg-en-Brisgau le 24 juillet 1929 », trad. par Henry CORBIN, dans *Bifur*, vol. 8, 1931, p. 9-27.

2 Alfred FOUCHER, « Conférence du mardi : explications de textes sanskrits, conférence du mercredi : la légende bouddhique », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1926, p. 36.

3 *Ibid*.

le bouddhisme et plus particulièrement sur la légende bouddhique lui servira de base dans ses rencontres au Cercle Eranos avec C.G. Jung et D.T. Suzuki, auteur des célèbres *Essais sur le bouddhisme zen*. Dans son essai sur *Jung et le bouddhisme* et plus particulièrement dans la section sur le culte de la « Terre Pure », il apparaît évident qu'outre ses références à C.G. Jung et à D.T. Suzuki l'ensemble du contexte historique qui lui permet de bien comprendre la perspective du bouddhisme mahayana lui provient de ses études à l'EPHE. Un spécialiste du bouddhisme et des spécificités de l'enseignement de l'EPHE en ce domaine pourrait mieux évaluer l'apport de Foucher[1], Lévy et Masson-Oursel. Nous n'avons repéré qu'un seul témoignage relatif aux cours de Foucher dans l'œuvre de Corbin et il est d'autant plus significatif qu'il y parle à la première personne :

> « Je fis alors du sanskrit pendant deux ans. Sous la direction de l'éminent maître Alfred Foucher, nous expliquions à l'époque les *çlokas* du manuel de Bergaigne. Je me rappelle encore l'un d'eux, car je ne l'oublierai de ma vie. *Tena adhîtam, çrutam tena, tena sarvam anusthitam*… (je cite et transcris de mémoire de plus de quarante ans après). "Il a tout appris, il a tout entendu, il a tout expérimenté, celui qui, tournant le dos à l'espérance, a trouvé le repos dans l'abandon de tout espoir." Je me rappelle quelle protestation il y avait au cœur du jeune philosophe que j'étais : *Non possum, non possus*. Je ne peux pas accepter cela.[2] »

Le dernier commentaire nous révèle un axiome fondamental dans de la pensée de Corbin et comme celui-ci est prononcé à la première personne, il est d'autant plus important de le relever. Dans l'ensemble de la polémique autour de l'ouvrage de Jung *Réponse à Job*, Corbin s'oppose en fait à une théologie de la résignation de l'abdication, du « je ne peux pas, je ne peux pas ». Pour lui les aspects chevaleresques et héroïques sont centraux, il ne faut pas fuir devant le monde et les épreuves envoyées par Dieu, il faut « sortir de ce monde, pour se retourner et combattre.[3] »

Toujours en 1926, il continue d'assister aux cours de Gilson et Alphandéry qui sont respectivement consacrés cette année-là au *Platonisme du XIIe*

---

1 Mentionnons au passage qu'il cite à notre connaissance qu'une seule fois un livre d'Alfred Foucher. CORBIN, « Iranologie et philosophie », dans *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990 [1951], p. 43 n. 4.

2 Henry CORBIN, « Juvénilité et chevalerie spirituelle en Islam iranien », dans *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 244.

3 *Ibid*., p. 245.

siècle[1] et au *De anima* d'Albert le Grand[2] ainsi qu'au *Pèlerin et le pèlerinage*[3] et à l'étude du gnosticisme dans les sectes du Moyen Âge latin et plus précisément de la secte du Libre-Esprit[4]. Sans entrer dans le détail, on pourrait voir le travail que fait Corbin sur les platoniciens de Perse dans le deuxième volume de *En islam iranien* comme la poursuite des recherches de Gilson. L'esprit de la recherche est très similaire. L'étude du *De anima* et plus particulièrement de la notion d'intellect possible et comment celle-ci a été inspirée par ses prédécesseurs comme Théophraste, Thémistius, Avicenne et Averroès est capital pour l'œuvre de Corbin et la perspective qu'il développera par rapport à ce qui détermine, selon lui, la séparation de l'Orient et de l'Occident. Un peu comme les propositions gnostiques que traque Alphandéry dans les sectes du Moyen Âge, Corbin traquera lui-même les thèses gnostiques dans l'islam shīʿite et dans l'ismaélisme. Comme il le dit d'emblée dans sa conférence de 1956 à l'Accademia Nazionale Dei Lincei lors du colloque sur le thème *Oriente et Occidente nel Medievo* :

> « Les données de fait ne nous permettent pas d'instituer une comparaison entre ce qu'auraient pu être, au Moyen Âge, les rapports en gnostiques d'Occident et gnostiques ismaéliens. […] On imagine pourtant que dans les nombreux petits cercles gnostiques de l'Occident latin, jadis particulièrement étudiés par P. Alphandéry, et plus ou moins apparentés aux cathares, certaines conditions se trouvaient réalisées qui eussent pu permettre le dialogue.[5] »

Voilà qui dévoile comment il intègre les cours d'Alphandéry et s'est inspiré de sa méthode. Mais il ne faudra certainement pas oublier les cours de Henri-Charles Puech sur des questions toutes similaires. En 1926, il commence un nouveau diplôme à l'École des langues orientales en arabe, turc et persan. Les fiches d'inscriptions et procès-verbaux des examens oraux conservés aux Archives Nationales[6] nous donnent peu d'informations,

---

1 Étienne GILSON, « Le Platonisme du XIIe siècle », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1926, p. 50-51.

2 Étienne GILSON, « *De anima* d'Albert le Grand », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1926, p. 51.

3 Paul ALPHANDÉRY, « Le pèlerin et le pèlerinage – doctrines et faits – dans l'Occident latin, du VIIIe au XVe siècle », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1926, p. 48-49.

4 Paul ALPHANDÉRY, « Études sur le gnosticisme dans les sectes du moyen âge latin (suite). Le Libre-Esprit. », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1926, p. 49-50.

5 Henry CORBIN, « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982 [1956], p. 167.

6 Pierrefitte-sur-Seine, 62AJ/26.

mais nous apprenons tout de même que Massignon et Gaudefroy-Demombynes sont dans le jury d'évaluation et que Corbin obtient pour cette première année d'arabe littéral la mention passable[1] ce qui est pas mal si l'on considère qu'il suit parallèlement à ces études les cours de Gilson, Alphandéry et Foucher.

L'année 1927 est très active. Après avoir reçu son diplôme de l'EPHE pour son travail intitulé *Augustinisme et stoïcisme dans la pensée de Luis de Léon*, travail pour lequel il recevra un prix de l'académie de Salamanque[2], il poursuit ses études et assiste aux cours d'Étienne Gilson[3], d'Alfred Foucher[4], de Paul Masson-Oursel[5] et de Louis Finot[6]. Une accumulation hétéroclite de philosophie médiévale, de grammaire sanskrite, de philosophie comparée indo-iranienne et d'histoire de la légende bouddhique. N'oublions pas qu'en parallèle à ces cours à l'EPHE Corbin poursuit son diplôme en arabe, truc et persan à l'École des langues orientales. Cette année-là d'ailleurs, il obtient en arabe littéral et en persan la mention « assez

---

1 Sur les onze élèves qui passeront l'examen de première année, huit auront la mention passable.

2 Nous savons peu de chose sur ce prix et surtout par quels chemins de traverse il l'a obtenu. D'ailleurs, aucune étude sur le mémoire de diplôme de l'EPHE n'a été entreprise, ce qui aiderait probablement à éclairer beaucoup de choses sur l'émergence de sa pensée. Le rapport de son mémoire rédigé par Paul Alphandéry et co-signé par Albert Bayet a été accepté lors de la séance du conseil du 17 juin 1928 (no. 2319), malheureusement celui-ci ne nous apprend pas grand-chose sur le travail de M. Corbin Petithenry. Il est aussi étrange de voir un prix attribué à Corbin pour son mémoire, car la seule copie du mémoire qui existe est celle qui se trouve dans ses ASHC 310 et celle-ci n'est pas une version complètement finalisée. Nous ne savons pas si c'est cette version qui a été soumise à l'évaluation.

3 Étienne GILSON, « Le système de Jean Scot Érigène », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1927, p. 44-45. Étienne GILSON, « La doctrine de saint Anselme », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1927, p. 45-46.

4 Alfred FOUCHER, « La légende bouddhique d'après les textes indiens », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1927, p. 25. Alfred FOUCHER, « Commentaires sur le *Dhammapada* pâli comparé avec les versions sanskrites », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1927, p. 26.

5 Paul MASSON-OURSEL, « Les conceptions indiennes du rêve », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1927, p. 27. Paul MASSON-OURSEL, « La communauté indo-iranienne », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1927, p. 27-28.

6 Louis FINOT, « Éléments de la grammaire sanskrite, suivi de l'explication d'un texte facile extrait du Mahābhārata », dans *EPHE, Section des sciences historiques et philologiques*, 1927, p. 67-68.

bien »[1], ce qui démontre son incroyable capacité d'absorption lorsque l'on considère tout ce qu'il a fait. C'est cette période qui lui fait alors dire, lorsqu'il fit le bilan de sa vie : « ce fut une fameuse période d'ascétisme mental, je puis l'assurer.[2] »

Si aucune mention de Louis Finot n'a été repérée dans son œuvre, Corbin fait un retour très critique à Masson-Oursel lors d'une conférence prononcée à Téhéran en 1974 et portant sur la manière de concevoir la philosophie comparée.

« Pour autant que je sache, le concept de philosophie comparée a été explicité pour la première fois, au début des années vingt de notre siècle, dans une thèse de doctorat présentée sous ce titre à la Sorbonne par Paul Masson-Oursel, qui fut ensuite titulaire de la chaire de religion indienne, à la Section des Sciences religieuses de notre École des Hautes-Études. Masson-Oursel s'attachait à définir aussi strictement que possible l'objet d'une philosophie comparée. Il le voyait comme consistant essentiellement à dégager non pas des similitudes de termes plus ou moins trompeuses, mais des analogies de rapport (de type « *a* sur *b* » = « *c* sur *d* »). Mais son analyse restait peut-être encore trop tributaire de la seule perspective de l'histoire de la philosophie en tant qu'histoire, soumise à la succession chronologique et aux lois hypothétiques de la causalité historique. Certes, il ne faut pas exclure ce genre de recherche ; il doit venir à son heure. Mais il n'est pas en premier lieu et par essence l'objet d'une philosophie comparée, dont l'une des premières enquêtes sera de rechercher précisément ce qu'il en est, ici et là, de la forme du temps vécu, et partant, de l'éclosion du concept de quelque chose comme une histoire, et une histoire de la philosophie.[3] »

La distance que prend Corbin de son vieux maître est évidente. On sent aussi qu'il veut distancier Eranos de celui qui y a pourtant participé en 1936 et 1937. Il semble même à la lecture de cet extrait que l'esprit d'Eranos serait l'exemple même d'une philosophie comparée donnant naissance à une histoire de la philosophie. Mais encore plus que l'esprit d'Eranos, l'année 1974 est marquée par la fondation de l'Université saint Jean de Jérusalem qui se voulait être un centre d'études spirituelles comparées. En effet, en 1951, il rappelle que « P. Masson-Oursel illustre le programme esquissé antérieurement dans sa *Philosophie comparée* (1923), programme si dense de promesse qu'il encouragea plus d'un jeune philosophe à

---

1 Archives Nationales, Pierrefitte-sur-Seine, 62AJ/26.

2 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 39-40.

3 Henry CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 21-22.

l'époque à tenter l'aventure de l'orientalisme.[1] » Voilà donc Henry Corbin qui s'était lancé vers l'Orient à partir du programme de Masson-Oursel, mais qui, au seuil de l'USJJ, rejette son approche et propose la sienne. Ajoutons que de cette dense année académique, le cours de Gilson sur Jean Scot Érigène laisse des traces dans l'œuvre de maturité, puisqu'il apparaît assez évident, en regardant les sources de Corbin, qu'il n'a pas une connaissance directe de l'auteur. Il cite l'article de Gilson sur *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*[2] auquel il se réfère dans *Avicenne et le récit visionnaire*[3], tandis que lorsqu'il propose une comparaison entre le système de théophanie de Jean Scot Érigène et celui d'Ibn al-ʿArabī dans le *Paradoxe du monothéisme*, il ne donne plus de source, mais il est facile de soupçonner qu'une bonne partie de sa réflexion sur les rapports entre Dieu et la créature provient de cet enseignement.

En 1928 ses études de l'Extrême-Orient se poursuivent avec un commentaire de la *Châ*ndogya-Upanishad*[4] et une explication du texte prâkrit du *Mahâvastu*[5] par Alfred Foucher. Il reçoit aussi les enseignements de Paul Masson-Oursel portant sur une *Explication des Yogo-Sûtras*[6] et les *doctrines politiques de l'Inde*[7]. Encore une fois, ce sont les cours de Gilson qui retiennent notre attention relativement à son œuvre de maturité, car il assiste à un cours sur *La mystique spéculative de saint Bernard à Dante*[8] et à un autre sur *Les doctrines de l'intellect au XIIe siècle*[9]. La présence de

---

1 CORBIN, « Iranologie et philosophie », dans *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990 [1951], p. 74.

2 Étienne GILSON, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 4, 1929, p. 5-149.

3 CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 145.

4 Alfred FOUCHER, « Commentaire de la *Châ*ndogya-Upanishad », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1928, p. 34.

5 Alfred FOUCHER, « Explication du texte prâkrit du *Mahâvastu* », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1928, p. 34.

6 Paul MASSON-OURSEL, « Explication des *Yogo-Sûtras* », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1928, p. 34-35.

7 Paul MASSON-OURSEL, « Doctrines politiques de l'Inde », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1928, p. 35.

8 Étienne GILSON, « La mystique spéculative de saint Bernard à Dante », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1928, p. 53-55.

9 Étienne GILSON, « Les doctrines de l'intellect au XIIe siècle », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1928, p. 55-57.

Dante dans l'œuvre de Corbin n'est peut-être pas totalement imputable à ce cours, mais cela lui a certainement fourni les outils nécessaires à son interprétation des Fidèle d'amours et plus particulièrement de son association entre la *Sophia æterna* et la figure de Béatrice. Dans *Avicenne et le récit visionnaire*, Corbin défend l'idée d'Asín Palacios à savoir qu'il existe une influence des représentations eschatologiques de l'islam sur les écrits de Dante, cela montre qu'il s'est particulièrement intéressé à compléter la chaîne de transmission de l'influence de l'eschatologie islamique en Occident et pourtant les conclusions de Gilson dans son cours sont très nuancées :

« Dante, à son tour, bien qu'il introduise saint Bernard comme guide vers l'extase, ne s'inspire pas principalement de la mystique cistercienne ; la conclusion de la *Divine Comédie* suit, dans ses grandes lignes, mais de manière non méconnaissable, la méthode de contemplation mystique préconisée par Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure[1] ».

Le travail de Corbin se fait une fois de plus le pendant des recherches de Gilson, mais il est possible de noter une certaine distance entre leurs interprétations, car Corbin favorise explicitement les interprétations symbolistes de Dante. Peut-être même critique-t-il l'approche trop historique et textuelle de Gilson sans entrer directement dans une polémique avec son vieux maître. Son interprétation symbolique s'ancre dans un rapport de correspondance entre le théophanisme de Dante et celui de la mystique islamique et plus particulièrement de celle d'Ibn al-ʿArabī. Il cite et appuie la thèse symboliste développée par Luigi Valli dans son ouvrage de 1928, *Il linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'Amore"*. Pour l'iranologue, cela se traduit dans le fait que Béatrice est un symbole de la *Sophia aeterna*[2]. À plusieurs reprises, il établit dans son œuvre la correspondance entre Lumière de Gloire, généralement entendue à travers la *xvarnah* mazdéenne, la *Sophia aeterna* et la Béatrice de Dante interprétée par « les compagnons de Dante […] comme la *Madonna Intelligenza*[3] » et enfin Fatima. L'idée même que Gilson puisse accepter cette interprétation et ce rapport de correspondance semble improbable, puisque d'après

---

1 *Ibid*., p. 55.

2 CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 120

3 *Ibid*.

l'argumentaire qu'il propose, si Béatrice est Lumière de Gloire[1], elle n'est donc pas « *entre* le Vrai et l'intellect, mais *dans l'intellect*[2] » et à ce titre « ce n'est aucune Béatrice, c'est Dieu même qui la [Lumière de Gloire] verse.[3] » Cette thèse de Gilson sur Béatrice défendue dans *Dante et la philosophie* est légèrement tempérée dans les « Éclaircissements » qu'il propose à la fin de son livre. Rappelons que toute la première section du livre est en réalité une attaque directe et systématique des interprétations de Pierre Mandonnet dans son *Dante le théologien*[4]. Alors, lorsqu'il n'est plus occupé à déconstruire le livre de Mandonnet, une certaine ouverture à l'aspect symbolique de Béatrice apparaît dans le deuxième éclaircissement « sur deux familles de symboles dantesques[5] ». Il affirme, en privilégiant toujours une lecture plus littérale que symbolique, qu'il n'est pas possible de présenter Béatrice sans évoquer les notions de béatitude céleste, de contemplation ou de vertu théologale, ce qui le pousse à dire qu'« on a donc raison de les noter et de les associer à la personne de Béatrice, mais on ne peut, sans arbitraire, conclure de là qu'elle *est*, soit la Lumière de Gloire, soit la Théologie, soit la Vie Contemplative ni généralement parlant, aucune de ces notions.[6] » Corbin se protège aussi de son interprétation symbolique en insistant sur le fait que voir en Béatrice un symbole théophanique, cela ne fait pas d'elle une pâle allégorie. Il faut, bien évidemment, se rapporter aux développements proposés sur la notion pour bien saisir la différence entre l'allégorie et le symbole[7], mais par rapport à Béatrice, alors même qu'il travaillait sur sa conférence Eranos *L'imagination créatrice et la prière créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, conférence qui formera la première partie de son livre *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, il compose une petite conférence intitulée *Soufisme et sophiologie* pour un numéro de *La table ronde* sur l'amour courtois et les

---

1 Sur cette notion voir Étienne GILSON, *Dante et la philosophie*, 2e éd., Paris, Vrin, 1953 [1939], chap. I, section VIII « Béatrice métamorphosée en Lumière de Gloire », p. 46-51.

2 *Ibid*., p. 47.

3 *Ibid*.

4 Pierre MANDONNET, *Dante le théologien, introduction à l'intelligence de la vie des œuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935, 331 p.

5 GILSON, *Dante et la philosophie*, 2e éd., Paris, Vrin, 1953 [1939], p. 289-297.

6 *Ibid*., p. 297.

7 CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 41-50.

hérésies de la passion qui a d'ailleurs été suivi par une table ronde qui a été enregistrée et où interviennent Robert Amadou, Denis de Rougemont et Henry Corbin[1]. Dans ce texte, il écrit :

« Dans quel dilemme s'est-on dès lors enfermé, en se posant la question de savoir si les *Dames* des *Fedeli d'amore*, Béatrice et ses sœurs, étaient chacune une figure de femme réelle, ou bien une allégorie (celle de l'Intelligence-Sagesse). Ni l'une ni l'autre, et en même temps l'une et l'autre, à condition de substituer au mot d'*allégorie* celui de *symbole*, et de ne pas confondre ce que connote chacun des deux termes. Ce qui était visible pour chacun des *Fedeli d'amore*, ce n'était pas la figure sensible, indifféremment et identiquement perceptible pour n'importe quel organe visuel, mais une Figure dont la beauté précisément ne se rendait visible que dans cette figure, et uniquement aussi pour le mode de perception propre à un Fidèle d'amour, c'est-à-dire à une âme que transmue une telle épiphanie et qui simultanément la rend possible parce qu'elle est prête à accueillir sa propre métamorphose. Alors contexte historique et raison allégorisante sont d'une prétention dérisoire devant la toute-puissance *imaginatrice*.[2] »

Évidemment une analyse plus approfondie sur la lecture de Dante faite par Gilson, en montrant comment Corbin s'en rapproche ou s'en éloigne, serait un apport considérable à la pensée corbinienne. Une lecture qui devrait par le fait même prendre en compte les célèbres travaux d'Asín Palacios sur Ibn al-ʿArabī et Dante[3], surtout que cet ouvrage de Palacios précède à peine d'une année le cours de Gilson et que nous sommes certains que Corbin connaît Palacios, au moins à partir de 1934, car il a fait un compte rendu d'un de ses ouvrages dans la *Revue Critique*[4].

L'année 1929 marque l'abandon de l'Extrême-Orient pour mieux se consacrer au Proche-Orient, à la philosophie arabe et à l'étude de l'islam. Notons cependant une inscription à l'École des langues orientale en hindoustani et arabe littéral qui a été annulée, elle avait été signée le 9 décembre 1929[5]. Dans son autobiographie, il indique « il fallait choisir l'un ou l'autre, c'est ce que conseillait impérativement chaque philologue ou

---

1 Voir l'extrait de 1956 dans la médiathèque sur le site de l'Association des Amis de Henry et Stella Corbin, https://www.amiscorbin.com/ressources-documentaires/mediatheque/

2 CORBIN, « Soufisme et sophiologie », dans *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990 [1956], p. 238.

3 Miguel ASÍN PALACIOS, *Dante y el Islam*, Madrid, Editorial Volvntad, 1927, 327 p.

4 Henry CORBIN, « Compte-rendu – M. Asín Palacios, *Vidas de Santones andaluces. La « Epistola de la Santidad » de Ibn 'Arabî de Murcia (Risâlat al-Quds)* », dans *Revue critique d'histoire et de littérature*, vol. 67, 1934, p. 217-219.

5 Archives Nationales, Pierrefitte-sur-Seine, 62AJ/26.

linguiste consulté[1] ». Un peu plus loin dans ce texte, il parle de Louis Massignon qui fut un « refuge » de la plus haute spiritualité islamique. On peut alors penser que l'acte de transmission symbolique de l'œuvre principale de Sohravardî, *Hikmat al-Ishrâq* est pour quelque chose dans cette désinscription et dans le recentrement de ses études sur le monde islamique. Y a-t-il une autre motivation derrière cette désinscription, peut-être, mais c'est la dernière trace de son intérêt extrême-oriental. Comme nous venons de le rappeler, Corbin ne s'intéressait pas encore à la philosophie arabe ou à l'islam en tant que tels, il s'intéressait à travers Gilson aux sources arabes de la philosophie médiévale de l'Occident. Un facteur plus pragmatique est aussi à considérer et c'est son embauche à la BnF en octobre 1928 à titre de remplacement où sa connaissance de l'arabe est primairement sollicitée par sa fonction. La bibliothèque avait embauché un arabisant, nous soupçonnons que celui-ci devait peut-être se sentir un peu imposteur. Il assiste alors au cours de Maurice Gaudefroy-Demombynes sur la sourate V et une partie de la sourate VI[2], de même qu'à une étude du Çahih d'Al Bokhâri[3]. Notons dans la liste des élèves Henri Laoust et Georges Vajda. Ce dernier deviendra un proche de Henry Corbin et ils partageront ensemble une certaine vision de l'islam qui n'a pas toujours fait l'unanimité. Il faut ajouter qu'ils ont étudié ensemble à l'École des langues orientales et que dans la liste des étudiants de la même époque se trouve un autre orientaliste, Shlomo Pinès, cité et défendu par Corbin, particulièrement pour son article sur la philosophie orientale[4].

---

1 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 39.

2 Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, « Sourate V et une partie de la sourate VI, expliquées avec les commentaires de Tabari, Baïdawi, Razi et Abdou », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1929, p. 52.

3 Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, « Questions diverses relatives aux *Çahih* d'Al Bokhâri, avec les commentaires de Qastallâni et d'Al Aïni », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1929, p. 52.

4 Shlomo PINÈS, « La philosophie orientale d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1952, p. 5-37.

Toujours en 1929, les cours de Gilson sont toujours à l'honneur et cette année-là ils portaient sur Robert Grosseteste et Roger Bacon[1] et les exégètes de saint Augustin au 13e siècle et sa pensée authentique[2]. Il assiste aussi au cours du très jeune et nouveau directeur d'études Henri-Charles Puech, nommé à 27 ans à la suite de la mort subite d'Eugène de Faye[3]. Ses premiers cours sont consacrés aux convergences et divergences du christianisme et du néoplatonisme, particulièrement à travers la théologie mystique de Pseudo-Denys[4]. Encore une fois, la perspective platonicienne et néoplatonicienne est à l'honneur, mais dans la période qui précède le Moyen Âge. Les écrits gnostiques et plus particulièrement manichéens occuperont une bonne partie de la carrière de Puech, ce qui le rapproche des recherches que conduira Corbin en Iran. Les deux hommes se côtoieront autant avant son départ pour l'Orient en 1939, puisque Puech, avec Koyré et Spaier, sera l'un des directeurs des *Recherches philosophiques* et un orateur au Cercle Eranos en 1936 et en 1951. Le retour de Puech au Cercle Eranos en 1951 n'est probablement pas étranger au fait que Corbin y participe depuis 1949, mais il est facile de remarquer que suivant la conférence de 1951, il collabora avec Gilles Quispel à l'étude du Codex Jung[5], mais aussi à

---

1 Étienne GILSON, « Robert Grosseteste et Roger Bacon », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1929, p. 69-70.

2 Étienne GILSON, « Les exégètes de saint Augustin au 13e siècle et sa pensée authentique », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1929, p. 70.

3 Pour un portrait vivant et le parcours d'enseignement de H.-C. Puech, voir Michel TARDIEU, « Henri-Charles Puech (1902-1986) », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1985, p. 31-38.

4 Henri-Charles PUECH, « Pseudo-Denys et les points de convergence du christianisme et du néoplatonisme », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1929, p. 59-62. ; Henri-Charles PUECH, « Ce qui divise irréductiblement christianisme et néoplatonisme », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1929, p. 62-64.

5 Henri-Charles PUECH et Gilles QUISPEL, « Les écrits gnostiques du Codex Jung », dans *Vigiliae Christianae*, vol. 8, no. 1-2, 1954, p. 1-51. Henri-Charles PUECH et Gilles QUISPEL, « Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung », dans *Vigiliae Christianae*, vol. 9, no. 2, 1955. Ces deux textes seront traduits en anglais et publiés avec une troisième étude de W. C. van Unnik. Henri-Charles PUECH, Gilles QUISPEL et Willem Cornelis van UNNIK, *The Jung codex, a newly recovered Gnostic papyrus, three studies*, trad. par F. L. CROSS, London/New York, Mowbray/Morehouse-Gorham Co., 1955, 136 p.

l'édition et à la traduction de l'Évangile de Thomas[1]. Par rapport à l'œuvre de Corbin, en regardant les notes de bas de page, on comprend rapidement que Puech est la source principale de Corbin concernant le gnosticisme, mais c'est la plus ancienne citation de Puech que nous avons retrouvée et qui est peut-être la plus importante, car s'il cite régulièrement son travail sur le manichéisme, l'évangile de Thomas ou sur le gnosticisme, en 1945 dans son introduction aux *Opera metaphysica et mystica* de Sohravardî, dans une longue note de bas de page où il discute de l'intégration du mythe dans la philosophie et de la manière dont on doit approcher l'objet religieux sans le transformer en quelque chose qu'il n'est pas, il se dit « être en parfait accord avec les excellents principes généraux qu'énonçait H. C. Puech[2] » dans un article sur Novalis.

On peut ainsi affirmer que Corbin n'est pas seulement en accord intellectuellement avec les recherches de Puech, il en approuve aussi l'esprit qu'il fait sien. Une approbation très rare dans son œuvre et donc extrêmement significative. Il faut alors se dire que ces principes généraux sont à la base de l'ensemble de son œuvre de maturité, car l'affirmation précède de 10 ans son premier grand ouvrage *Avicenne et le récit visionnaire*. En 1930, il est encore mentionné comme élève diplômé au cours de Puech. Cette année-là, le cours porte sur la ténèbre mystique et sur le *Discours Vrai* de Celse. Dans cette conférence sur la nuit de l'âme, « deux leçons préliminaires ont été consacrées à proposer et exposer une méthode plus rigoureuse que celle qu'ont jusqu'ici employée les critiques pour déterminer, d'une part, le champ d'études offert par le problème de la formation de la mystique chrétienne jusqu'au VIe siècle, pour rechercher et comparer, d'autre part, les sources chrétiennes, néoplatoniciennes et autres des textes examinés.[3] » Est-ce à dire que la prémisse de la méthode qu'expose Puech dans son article de 1941 aurait pour point d'origine ces deux leçons ? Seule une étude des notes de cours ou des archives Puech

---

[1] ANONYME, *L'Évangile selon Thomas*, texte copte établi et traduit par A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et Yassah 'Abd al Masih, Paris, P.U.F., 1959, 62 p.

[2] Shihâb al-Dîn Yaḥyà al- SUHRAWARDĪ, *Opera metaphysica et mystica*, edidit et prolegomenis instruxit Henricus Corbin, vol. 1, Istanbul, Maarif Matbaasi, 1945, p. XLVI.

[3] Henri-Charles PUECH, « La ténèbre mystique », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1930, p. 69.

pourrait nous le dire. Toujours en 1930, il assiste comme l'année précédente aux conférences de Gaudefroy-Demombynes consacrées à l'étude des textes coraniques concernant les *jinns* et Satan, ainsi qu'à l'étude des sourates 17, 18 et 19 expliquées avec les commentaires de Tabari, Baidhawi et Râzi[1]. Toujours dans la section qui devient la sienne vingt-cinq ans plus tard, en 1932 et 1933, il suit les cours de Massignon sur l'armistice de Siffîn[2], à propos des premières luttes religieuses de l'islam[3] et une explication de la sourate XXXIV[4].

L'année 1931 est très intéressante puisqu'elle marque un retour de Corbin aux cours de Koyré qui portent cette année-là sur les « Rapports entre la science et la religion au XVIe siècle »[5] et l'impact du *De revolutionibus* de Copernic tandis que la seconde conférence portait sur Nicolas de Cues et plus particulièrement la docte ignorance et la coïncidence des contradictoires relativement aux notions de limite et d'approximation[6]. On peut noter dans l'auditoire Alexandre Kojevnikoff, mieux connu sous le nom d'Alexandre Kojève et Georges Bataille. Encore une fois, on retrouve Corbin aux cours de Gilson. La particularité est que les thèmes choisis pour les cours de 1931-1932 concordent parfaitement avec les intérêts théologique et philosophique du jeune Corbin, car deux des penseurs qu'il vient de découvrir lors de son premier voyage en Allemagne sont présents dans les comptes rendus. Dans son cours intitulé « Études sur Luther »[7],

---

1 Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, « Études des textes coraniques concernant les *jinns* et Satan », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1930, p. 62. Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, « Études des sourates 17, 18 et 19 expliquées avec les commentaires de Tabari, Baidhawi et Râzi », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1930, p. 62.

2 Louis MASSIGNON, « Sur l'armistice de Siffîn », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1932, p. 36-37.

3 Louis MASSIGNON, « Les premières luttes religieuses de l'islam », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1933, p. 38.

4 Louis MASSIGNON, « Explications de la sourate XXXIV », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1933, p. 38-39.

5 Alexandre KOYRÉ, « Rapports entre la science et la religion au XVIe siècle », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1931, p. 65-66.

6 Alexandre KOYRÉ, « La docte ignorance et la coïncidence des contradictoires de Nicolas de Cues », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1931, p. 66.

7 Étienne GILSON, « Études sur Luther », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1931, p. 64.

Gilson mentionne Karl Barth dans le résumé du cours en lien avec son interprétation de la grâce. Au même moment, Corbin prépare avec Denis de Rougemont, Roland de Pury[1], Albert-Marie Schmidt et Roger Jézéquel le premier numéro de l'éphémère *Hic et Nunc*, une revue d'allégeance « barthienne ». Gilson vient peut-être de lire l'ouvrage de Barth sur Anselme[2]. Roland de Pury relate ce moment de la découverte de Barth par Gilson dans une lettre du 28 février 1932. Il écrit à son beau-frère :

« Il nous a parlé de Barth mardi passé qu'il venait de découvrir. Il a dit que c'était le plus grand théologien protestant actuel et un des plus grands de tous les temps, que les protestants accusaient de catholicisme, alors qu'il était le seul homme aujourd'hui à être véritablement au cœur du protestantisme, faisant face au néoprotestantisme ainsi qu'au catholicisme, qui tous deux sont de l'augustinisme. (C'est jubilant d'entendre de la bouche d'un catholique l'aveu que nous proclamons depuis si longtemps que le libéralisme est une attitude spirituelle identique au catholicisme.)[3] »

D'ailleurs, il semble que Gilson était l'un des seuls professeurs à l'époque qui avait lu et réfléchi sérieusement l'œuvre de Barth. Une méditation qui mène à une petite étude qui découle en fait de son cours du mercredi au Collège de France en 1934[4] et dans laquelle il cherche à catégoriser Anselme. Est-il philosophe, théologien ou mystique ? Rejetant ces trois catégorisations, il en développe une quatrième et propose d'en faire un « gnostique chrétien » dans la lignée de Clément d'Alexandrie. L'approche théologique qu'il explore et rejette dans son cours et dans l'article qui en découlera est celle de Karl Barth[5] et comme le dit Bernard Reymond, lors de la visite de Barth à Paris en avril 1934 « Congar et Gilson étaient particulièrement préparés par leurs propres travaux à engager avec lui une

---

1 Roland de Pury est un pasteur protestant suisse, disciple de Karl Barth à Bonn en 1932 et « Juste parmi les nations ». http://www.ajpn.org/juste-Roland-de-Pury-809.html

2 Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, Kaiser, 1931, 199 p. En fait, nous ne savons quel ouvrage Gilson a lu en premier, mais tout porte à croire qu'il s'agit de son ouvrage sur Anselme.

3 PURY, *Lettres d'Europe un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres, 1931-1934*, Genève/Paris, Labor et fides/du Cerf, 2010, p. 155-156.

4 Étienne GILSON, « Histoire de la philosophie au Moyen âge », dans *Annuaire du Collège de France*, vol. 34, 1934, p. 100-101.

5 Comme l'indique Bernard Reymond, ce sont les quatre dernières leçons de son cours au Collège de France qui composent cet article. Étienne GILSON, « Sens et nature de l'argument de saint Anselme », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 9, 1934, p. 5-51.

discussion serrée sur sa pensée, ce qui n'était pas autant le cas parmi les professeurs à la Faculté protestante.[1] » Nous ne savons pas si Gilson a fait coordonner ses leçons sur Barth avec la visite de ce dernier, mais cela a certainement participé au débat. Corbin assiste-t-il à la conférence de Gilson, rencontre-t-il Barth, nous ne le savons pas, mais puisqu'il a terminé sa grosse étude sur *La théologie dialectique et l'histoire* (décembre 1933), il serait surprenant que Corbin n'ait pas assisté à l'une ou l'autre des présentations de Barth, surtout que l'une de présentation se fait dans les locaux du la Fédération française des associations chrétiennes d'étudiants[2]. Enfin, dans la seconde conférence de Gilson à l'EPHE en 1931 sur « La théologie naturelle de Duns Scot », la notion d'être doit être la position à partir de laquelle la théologie naturelle peut étudier Dieu. Il rappelle au passage que « Duns Scot a donc construit une métaphysique des essences (*naturae communes*) dont la phénoménologie de Heidegger croit encore pouvoir s'inspirer.[3] » À quoi doit-on attribuer la présence de Barth et Heidegger dans les cours de Gilson ? Est-ce le jeu du hasard ou une influence des cercles de pensée de Corbin sur Gilson ?

En 1932 les conférences de Koyré sont encore à l'honneur. Il poursuit d'une part l'étude des textes de Nicolas de Cues autour de la question de la puissance (*posse ipsum*) qui « se posant, pose en même temps autre chose qu'elle[4] ». La seconde conférence de cette année-là est sur « La philosophie religieuse de Hegel[5] ». Elle va initier un cycle de conférences sur Hegel qui marquera l'histoire des idées et de la réception de Hegel en France. Si Koyré initie ce cycle sur la philosophie religieuse de Hegel, celui-ci sera repris l'année suivante par Kojève qui conçoit la conférence « comme un prolongement du cours de M. Koyré sur la philosophie religieuse de Hegel,

---

1 Bernard REYMOND, *Théologien ou prophète ? : les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1985, p. 144.

2 Les questions posées par les étudiants et les réponses de Barth ont d'ailleurs été publiées. Karl BARTH, « Réponse à quelques questions », dans *Le Semeur*, vol. 37, no. 1, 1934, p. 1-10.

3 Étienne GILSON, « La théologie naturelle de Duns Scot », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1931, p. 65.

4 Alexandre KOYRÉ, « Étude des textes de Nicolas de Cues », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1932, p. 57.

5 Alexandre KOYRÉ, « La philosophie religieuse de Hegel », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1932, p. 58.

fait l'année précédente.[1] » Une conférence sur la philosophie religieuse de Hegel, d'après la *Phénoménologie de l'Esprit* qui se poursuivra de 1933 à 1939. Les auditeurs ne sont pas très nombreux, mais plutôt fidèles. On y retrouve entre autres : Raymond Queneau, Jacques Lacan, Henry Corbin, Georges Bataille et Gaston Fessard. Ce cours est extrêmement célèbre, car la publication en 1947 par Queneau de ses notes de cours sous la forme de livre[2] sera essentielle à la postérité philosophique, notamment à Sartre et à Merleau-Ponty. En 1937 et 1938, pendant que Corbin donne cours sur Hamann et Luther, Kojève poursuit son explication de la *Phénoménologie de l'Esprit*. D'ailleurs, la conférence de 1938 est libre, il n'y a donc pas de compte rendu dans l'annuaire. En ce qui concerne Corbin, il sera dans la liste des auditeurs ayant pris une part active aux explications dans le cours de Koyré en 1932, ainsi que dans le premier cours de Kojève en 1933. Après, il n'apparaît qu'à titre d'auditeur régulier en 1934 et 1937. Donc, en 1935, il n'est pas officiellement inscrit, ce que s'explique par le fait qu'il est détaché par la BnF auprès du Ministre des Affaires étrangères pour un séjour à l'Institut français de Berlin du 1er octobre 1935 au 30 juin 1936, alors qu'en 1936, l'annuaire normal de l'EPHE est remplacé par un numéro spécial pour le cinquantième anniversaire de la section ce qui ne nous permet pas de savoir s'il était présent à la conférence Kojève. C'est la même difficulté en 1938, car la conférence est libre et ne contient pas la liste des auditeurs. Koyré, Kojève et Corbin seront très proches de 1930 à 1939 et surtout de très fidèles collaborateurs aux *Recherches philosophiques*. Corbin va même aider Kojève à traduire le livre d'Henri de Man *L'Idée socialiste*[3]. Dans leurs conversations, on peut même assez facilement se les imaginer en train de discuter de Soloviev, Berdiaev et Boulgakov, car après tout la dissertation de philosophie de Kojève conservée à Heidelberg portait sur la

---

[1] Alexandre KOJEVNIKOFF, « La philosophie religieuse de Hegel, d'après la *Phénoménologie de l'esprit* », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1933, p. 54.

[2] Alexandre KOJÈVE et Raymond QUENEAU, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la "Phénoménologie de l'esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris, Gallimard, 1979 [1947], 597 p.

[3] Henri DE MAN, *L'Idée socialiste, suivi du "Plan de travail"*, trad. par Henry CORBIN et Alexandre KOJEVNIKOV, Paris, Bernard Grasset, 1935, 593 p.

philosophie religieuse de Soloviev[1]. Lorsqu'on lit autour de la figure de Kojève, le même constat apparaît, cet homme était prodigieusement intelligent, peut-être même le plus intelligent de sa génération. Le même constat avait aussi porté sur Corbin par Roland de Pury et Paul Evdokimov et c'est très probablement cet amour du savoir qui explique la relation qu'ils ont entretenue dans les années trente. Dans ces années, Kojève lui demande même d'intervenir pour lui à la BnF auprès de Julien Cain l'administrateur[2]. Il va sans dire cependant que leurs projets intellectuels divergeaient considérablement l'un de l'autre et c'est peut-être pour cela qu'on ne trouve qu'un seul livre de Henry Corbin dans la bibliothèque personnelle de Kojève[3]. Pour le dire autrement, la rationalité sceptique de Kojève ne pouvait que difficilement se concilier avec la foi eschatologique de Corbin. Étrangement l'un et l'autre sont restés des penseurs dans l'ombre de leur siècle.

L'apport des cours de Kojève à l'œuvre de Corbin n'est pas facile à déterminer. D'abord, il ne le cite dans aucun de ses textes, mais Hegel est un point de comparaison qui revient assez souvent. Dans *Hamann philosophe du luthéranisme*, écrit en 1935, Hegel est l'un des philosophes qui revient le plus souvent, mais jamais pour le traiter en tant que tel, mais bien parce qu'il a porté quelques jugements sur Hamann. Sans pouvoir ajouter quelque chose à l'excellente étude de Jean-Louis Vieillard-Baron sur *Hegel dans l'itinéraire de Henry Corbin*, nous la résumerons en disant que si Corbin eût souhaité pouvoir lire Hegel comme un hégélien de droite, c'est-à-dire comme quelqu'un « qui lisait Hegel de la même manière qu'il lisait Maître Eckhart[4] », il s'est heurté à la vision de Kojève qui voyait dans « la

---

1 Alexandre KOJÈVE, *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjew's*, dissertation de philosophie, Ruprecht-Karls Universität Heidelberg, cote W 3651, Heidelberg, 1926, s. p.

2 JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, p. 329, lettre d'Alexandre Kojève à Henry Corbin datée du 2 mai 1937.

3 Florence LUSSY (éd.), *Hommage à Alexandre Kojève: Actes de la « Journée Kojève » du 28 janvier 2003*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2007, p. 124.

4 Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « Hegel dans l'itinéraire spirituel de Henry Corbin », dans *Henry Corbin : philosophies et sagesses des religions du livre : actes du Colloque « Henry Corbin » qui s'est tenue en Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003, organisé par l'École pratique des hautes études et le Centre d'études des religions du livre*, sous la direction de Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Christian JAMBET et Pierre LORY, Turnhout,

philosophie "dialectique" ou anthropologique de Hegel […] une *philosophie de la mort* (ou ce qui est la même chose : de l'athéisme)[1] ». Aussitôt qu'en 1951, dans une conférence intitulée *Iranologie et philosophie*, il traite de l'Iran dans la philosophie occidentale. À cette occasion, il parle de Hegel dans le but de proposer une « phénoménologie de l'essence lumineuse[2] » et il ajoute un peu plus loin : « Tous les termes dont se sert Hegel – lumière d'orient, lumière naissante, substance de l'aurore – tous semblent précisément faits pour traduire littéralement le vocabulaire de la philosophie *ishrâqî*.[3] » Cela explique pourquoi l'article que Jean-Louis Vieillard-Baron avait envoyé à Corbin en 1972 avait attiré son attention[4] et amené les deux hommes à devenir de proches collaborateurs, car voilà un jeune chercheur qui explique que « Hegel emprunte à Jacob Böhme le fameux *Lichtwesen*[5] », ce qu'il avait lui-même médité dans son article de 1951. Il retrouvait sous la plume d'un autre, ce qu'il aurait lui-même voulu écrire. Corbin voulait lire Hegel comme on lit un mystique, mais la lecture de Kojève avait tout embrouillé. Enfin, en 1933 et 1934, il assiste au cours de Koyré qui fait un premier bilan de ses études sur Galilée[6] tout en proposant

---

Brepols, 2005, p. 51. Corbin indique lui-même cette catégorisation dans deux textes. CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 25. CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 45.

1 KOJÈVE ET QUENEAU, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la "Phénoménologie de l'esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris, Gallimard, 1979 [1947], p. 537.

2 CORBIN, « Iranologie et philosophie », dans *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990 [1951], p. 61.

3 *Ibid*., p. 70.

4 Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « La "religion de la nature". Étude de quelques pages de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 76, no. 3, 1971, p. 323-343.

5 VIEILLARD-BARON, « Hegel dans l'itinéraire spirituel de Henry Corbin », dans *Henry Corbin : philosophies et sagesses des religions du livre : actes du Colloque « Henry Corbin » qui s'est tenue en Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003, organisé par l'École pratique des hautes études et le Centre d'études des religions du livre*, sous la direction de AMIR-MOEZZI, JAMBET ET LORY, Turnhout, Brepols, 2005, p. 52.

6 Alexandre KOYRÉ, « Galilée et la formation de la science moderne », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1934, p. 64-66.

une conférence sur Calvin[1] consacrée à l'étude des notions de justice et de justification et de leurs liens avec la liberté. Sur cette notion, il est bien possible qu'elle ait inspiré Henry Corbin qui utilise régulièrement la notion de *significatio passiva* comme ce qui fait s'accomplir par la foi dans l'être du croyant l'événement de la justification[2].

Au terme de cette présentation des cours suivis par Corbin, plusieurs constats doivent être tirés. Il est d'abord indéniable que la structure et compréhension philosophique de l'Occident médiéval de Corbin est fortement tributaire de la lecture gilsonienne de la philosophie médiévale. Se pose ainsi tout le problème de son positionnement par rapport à la « philosophie chrétienne ». Disons seulement ceci, le parallélisme entre la « philosophie chrétienne » et la « philosophie islamique » est trop évident pour ne pas affirmer que, dans une certaine mesure, Corbin opère un travail similaire à celui de Gilson, mais pour la philosophie développée dans des contrées où l'islam est majoritaire. Le rapport à Koyré malheureusement peu remarqué par les commentateurs est aussi essentiel, l'auteur de l'ouvrage *Du monde clos à l'univers infini* apparaît comme son guide et son initiateur en philosophie allemande et plus particulièrement dans le monde des mystiques et de ce que l'on nomme aujourd'hui la mystique rhénane. Son opposition – ou plutôt sa perspective diamétralement opposée à la lecture que Kojève fait de Hegel – ressort explicitement de son œuvre. Le fait qu'il donne cours sur Hamann et Luther et qu'il écrit un *Témoignage à Kierkegaard*[3] en même temps que Kojève poursuivait son interprétation n'est pas non plus à négliger pour comprendre leur positionnement respectif. La relation Puech-Corbin ne doit en aucun cas être sous-estimée, car elle influence certainement sa vision du néoplatonisme. Enfin, Massignon est certainement incontournable dans le destin philosophique de Corbin, mais ce sont moins ses cours que sa personnalité et la lithographie d'*Hikmat al-Ishrâq* qu'il lui a donnée qui marquent son destin. Cet ensemble hétéroclite de cours permet de dire que Corbin est un produit intellectuel de l'EPHE.

---

1 Alexandre KOYRÉ, « Études sur Calvin », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1934, p. 66-70.

2 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 160.

3 Henry CORBIN, « Témoignage à Kierkegaard », dans *Le Semeur*, 1er décembre 1932, p. 77-81.

D'ailleurs, une étude sur l'influence de l'EPHE dans l'histoire des idées et de la philosophie serait intéressante surtout en travaillant sur l'imbrication et les rapports d'influence entre professeurs et étudiants.

Les écrits théologiques et le protestantisme

Suivant la première rébellion intellectuelle exprimée dans *Regard vers l'Orient*, Corbin va joindre deux initiatives, celle lancée par Denis de Rougemont avec la revue *Hic et Nunc* et celle d'Alexandre Koyré avec les *Recherches philosophiques*. Ces deux revues représentent parfaitement la dualité de la philosophie et de la théologie exprimée dans toute son œuvre, à savoir que toute recherche spirituelle sans une solide formation philosophique a toutes les chances de s'égarer et que toute philosophie sans une recherche théologique est une vaine perte de temps. *Hic et Nunc* représenta la recherche théologique et les *Recherches philosophiques* comme son nom l'indique est bien le versant philosophique nécessaire de l'initiative de Denis de Rougemont. Par ces deux revues, Corbin est catapulté au cœur des recherches théologiques et philosophiques les plus actuelles de son temps. Si les annales de la philosophie ne font pas vraiment états de *Hic et Nunc*, les *Recherches philosophiques* dirigées par Koyré, Puech et Spaier ont marqué toute une génération de philosophes. Les noms les plus prestigieux de la philosophie du 20e siècle s'y retrouvent, on pense entre autres à Aron, Bachelard, Baruzi, Klossowski, Levinas, Löwith, Marcel, Sartre, Wahl et cela sans oublier les noms des philosophes discutés : Heidegger, Jaspers, Kierkegaard, Husserl, Scheler, nous revenons en détail sur cette histoire *infra*[1]. Dans un parfait contrepoint, la revue *Hic et Nunc* représente l'esprit de révolte qui habitait ceux qu'on appellera les « jeunes non conformistes »[2] et qui se donne comme ascendance spirituelle Barth, Calvin, Dostoïevski, Kierkegaard et Luther[3]. Calvin n'est peut-être pas la personne dans cette liste que nous associerions immédiatement à Corbin, mais deux des cosignataires sont spécifiquement théologiens, et l'un est calviniste. Le pied de nez à la théologie catholique est tout de même sans

---

1 *Infra* « Les *Recherches philosophiques* », p. 206 ss.

2 Sur cette période voir le mémoire de D.E.A. de SOSTER, Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années Trente, sous la direction de BRAGUE, D.E.A., Histoire de la philosophie, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, 2002, 106 p. Quoique bref, le mémoire est bien renseigné historiquement, mais aborde moins l'influence de cette période dans son œuvre. C'est d'ailleurs Maria Soster qui a fait l'index complet des milliers de documents des AHSC, un travail sans lequel les recherches en archives seraient extrêmement ardues.

3 Voir le schéma de cette filiation que l'on retrouve dans le 1er numéro de la revue. *Infra*, « Annexe 6 – *Hic et Nunc*, À qui remontons-nous ? », p. 567.

appel, ce qui positionne le jeune Corbin comme un protestant, même un protestant radical.

Une année avant le lancement du premier *Hic et Nunc* en novembre 1932, il est à la tête de la Fédération française des associations chrétiennes d'étudiants. D'après la chronologie de Christian Jambet, il en serait le président de 1930 à 1933. Étrangement, dans son *Post-scriptum biographique*, il ne mentionne jamais cette position et les traces laissées par ce passage sont difficiles à trouver. Une chose est certaine, il participe au moins à un Congrès de la « Fédé » en août 1931 et aussi à l'organe de diffusion de la « Fédé » qui est la revue *Le semeur* dans laquelle il publie six textes, parmi lesquels trois articles[1] qui méritent une certaine attention. À la même époque, il se rapproche aussi des éditions *Je sers* qui sont dans le même réseau d'influence et qui sont dirigées par Denis de Rougemont. *Je sers* publient alors Barth, Kierkegaard, Berdiaev, Ortega y Gasset et bien d'autres. Lié à sa présidence de la « Fédé » il n'y a qu'un seul texte. Dans les réflexions disparates de *La fédération allemande à Caub*, retenons que le thème général du congrès était « de réfléchir sur ce terme même de "chrétien" : que signifie-t-il aujourd'hui ? Si nous nous en réclamons, si nous en évoquons le contenu pour nous, *hic et nunc*, que s'y trouve-t-il impliqué ?[2] » Corbin était donc déjà empreint d'existentialisme puisqu'il rappelle qu'à ce titre il s'agit d'un : « Appel au renouvellement courageux, à l'effort toujours plus exigeant envers soi-même vers l'exemple des grands Réformateurs.[3] » Cela donne une idée de ce qui le pousse à s'intéresser à Luther. Les cours de Baruzi sur Luther y sont aussi pour quelque chose,

---

[1] CORBIN, « La fédération allemande à Caub – 40e congrès général de la Christliche Studenten Vereinigung », dans *Le Semeur*, novembre 1931, p. 38-42. CORBIN, « Témoignage à Kierkegaard », dans *Le Semeur*, 1er décembre 1932, p. 77-81. Henry CORBIN, « À propos de Luther », dans *Le Semeur*, 1er mars 1932, p. 286-292. Henry CORBIN, « Compte-rendu - A. M. Schmidt, *Saint Evremond ou l'humanisme impur* », dans *Le Semeur*, vol. 35, no. 5, 1er mars 1933, p. 306-308. Henry CORBIN, « Compte-rendu - D. De Rougemont, *Le paysan du Dunube* », dans *Le Semeur*, 1er mars 1933, p. 308-313. Henry CORBIN, « Compte-rendu - K. Barth, *Révélation, Église, Théologie* », dans *Le Semeur*, no. 37, 1935, p. 568-569.

[2] CORBIN, « La fédération allemande à Caub – 40e congrès général de la Christliche Studenten Vereinigung », dans *Le Semeur*, novembre 1931, p. 38.

[3] *Ibid*., p. 40.

c'est d'ailleurs de cet enseignement qu'il témoigne dans *À propos de Luther* puisqu'il traite de la dernière publication de Baruzi, *Commentaire de Luther à l'Épître aux Hébreux* qui reprend essentiellement son enseignement au Collège de France. On sent par l'accumulation des éloges que Corbin a été touché personnellement autant par son enseignement que par ses écrits. Il dit même dans son *Post-scriptum biographique* que c'est lui qui l'a mis sur le chemin de l'Allemagne à la découverte de l'herméneutique et des spirituels protestants. Dans son texte de 1932, son témoignage à Baruzi est encore plus explicite, il écrit : « une étude aussi ample apporte tout autre chose que l'évidence intellectuelle, impersonnelle, à laquelle tendrait à nous accoutumer "l'histoire des idées" ? mais que, par elle, à travers elle, nous ayons accès au cœur même mis à nu, là où jaillit le feu qui transfigure.[1] » Cette petite critique de l'histoire des idées au passage montre que pour lui l'histoire n'est pas qu'une accumulation d'érudition, mais ce qui permet de transformer l'être tout entier de celui qui en prend pleine conscience, car « à tout cela se rattachent des problèmes où intervient notre existence spirituelle *hic et nunc* devant et dans le monde.[2] » L'utilisation de l'expression *hic et nunc* dans deux textes qui précèdent la sortie du premier numéro de la revue du même nom laisse une question ouverte. Corbin a-t-il inspiré le nom de la revue ou s'inspire-t-il d'elle une année avant son lancement ? D'autant plus que Roland de Pury relate les tergiversations autour du titre et indique que Denis de Rougemont voulait la nommer « Tragiques ».

« Sur quoi, Topin[3] fonde un organe protestant et m'invite à faire partie des 5 membres fondateurs avec Schmidt, Jézéquel, un jeune pasteur en charge de paroisse au Midi, et Corbin, un autre type effroyablement calé qui est à la Bibliothèque Nationale. Cette revue ou ce journal doit envisager tous les problèmes au point de vue dialectique. Nous serons tout à fait libres et ferons de la bonne polémique personnelle, car il y a de quoi dénoncer dans le protestantisme français.

Son titre nous donne bien du tourment. Il faudrait *Hic et Nunc,* mais c'est du latin. Topin proposait *Tragiques*. Mais il y a là un élément trop humain. Les gens penseraient à Barrès[4]

---

1 CORBIN, « À propos de Luther », dans *Le Semeur*, 1er mars 1932, p. 291.

2 *Ibid*.

3 Top, le Top, Topin ou Topinet sont les surnoms donnés à Denis de Rougemont lorsqu'il était collégien. Voir PURY, *Lettres d'Europe un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres, 1931-1934*, Genève/Paris, Labor et fides/du Cerf, 2010, p. 25, n. 8.

4 Maurice Barrès est né le 19 août 1862 à Charmes (Vosges) et mort le 4 décembre 1923 à Neuilly-sur-Seine, il était un écrivain et homme politique français, figure de proue du nationalisme français.

et non à saint Augustin. Et Barth n'aime pas ce mot, car une tragédie finit mal. Il n'y a de tragédie que païenne. *Aujourd'hui* est pris ! *L'Heure* ou *L'Instant* sont fades. *De deux choses l'une* (*entweder oder*) est trop long. Peut-être garderons-nous *Hic et Nunc*. Car le sens est parfait. C'est tout à fait secret. Cela paraîtra quand nous aurons quelque chose à dire.[1] »

Durant cette période très protestante, il faut noter l'omniprésence de Kierkegaard dans les citations et références de Corbin, ce qui le distancie encore plus d'Hegel et donne encore d'autres indications sur le rapport qu'entretient Corbin à la philosophie de son temps. De l'angoisse de Kierkegaard à celle de Heidegger, il n'y a qu'un pas, mais la réponse donnée par ce dernier à travers « l'existence pour la mort[2] » ne supporte pas le paradoxe de la foi d'où ses mentions insistantes à Kierkegaard. Il écrit par exemple :

« sa volonté de maintenir le paradoxe chrétien contre tout compromis, toute médiation, tout optimisme, font vraiment de lui l'être grand d'une grandeur mythique, démesurée ; dont la vocation ne sera point d'édifier un système de l'Être, résultat d'un savoir, mais une expérience, expérience douloureuse où l'âme sort de soi et consent à se perdre.[3] »

Pour Corbin, il semble que Kierkegaard dépasse Heidegger. Il reprend d'ailleurs avec une certaine ferveur l'argumentaire du *Traité du désespoir* et n'apporte aucune critique dans son *Témoignage à Kierkegaard*. Il insiste surtout sur la signification de la mort et rappelle, citant Kierkegaard, que : « mourir veut dire que tout est fini, mais mourir la mort signifie vivre sa mort, et la vivre un seul instant, c'est la vivre éternellement[4] », car « croire c'est être[5] ». L'opposition au *cogito ergo sum* de Descartes est évidente et radicale, mais Kierkegaard n'est pas le seul à avoir proposé une formule concurrente, Baader avait formulé le *cogitor (a Deo) ergo sum*, « je suis,

---

1 Lettre du 10-12 avril 1932, PURY, *Lettres d'Europe un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres, 1931-1934*, Genève/Paris, Labor et fides/du Cerf, 2010, p. 168.

2 CORBIN, « À propos de Luther », dans *Le Semeur*, 1er mars 1932, p. 289.

3 *Ibid*., p. 292.

4 Søren KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*, trad. par Knud FERLOV et Jean-Jacques GATEAU, Paris, Gallimard, 1949, p. 70. Cité par CORBIN, « Témoignage à Kierkegaard », dans *Le Semeur*, 1er décembre 1932, p. 78.

5 KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*, trad. par FERLOV ET GATEAU, Paris, Gallimard, 1949, p. 187. Cité par CORBIN, « Témoignage à Kierkegaard », dans *Le Semeur*, 1er décembre 1932, p. 79.

parce que je suis pensé par Dieu » que cite bien souvent Corbin[1]. Il cherche ce que signifie être chrétien *hic et nunc*, car il constate que « l'on n'a jamais pu concevoir la grandeur chrétienne autrement que selon la mesure commune de l'existence historique[2] », ce qui est un paradoxe, car l'histoire historique de l'Église n'est pas l'histoire de la foi et encore moins la foi comme histoire.

Ces textes publiés dans *Le semeur* nous mènent aux textes parus dans *Hic et Nunc*, ils sont la poursuite de l'affirmation de la foi protestante de Corbin. Le tout commence avec un *Manifeste* dont le ton impitoyable annonce bien celui de la revue et confirme pourquoi Roland de Pury disait à son beau-frère Éric Montmollin « [nous] ferons de la bonne polémique personnelle ».

« Il existe – *hic et nunc* – un certain nombre de choses à dire, un certain ordre de vérités qu'il n'est plus possible de taire. Mais c'est en vain que nous cherchons autour de nous leur lien actuel et leur lieu spirituel. Pareille constatation ne peut nous signifier rien d'autre qu'une invitation pressante à créer ce lien et ce lieu : ce lieu de témoignage où puissent être dites avec tout le sérieux, toute l'ironie, toute la décence, toute la violence qu'elles imposent, des vérités actuelles, personnelles, dangereuses. Dites à nous-mêmes, d'abord ; à tous ceux qui voudront les entendre ; à ceux auxquels, peut-être mieux qu'à nous, il sera donné de les comprendre en vérité, c'est-à-dire de les réaliser en obéissance.[3] »

Le but de la revue est alors de proposer une vision radicale de la foi comme mode d'existence. On disqualifie les tentatives de conciliation entre la révélation et la psychologie, on refuse de réduire le divin au surhumain, le transcendant au temporel, on répudie la morale de classe, de race et le nihilisme moral au profit du « salut par la foi », on écarte les philosophies de Descartes à Kant et de Hegel à Marx qui pensaient pouvoir sauver l'homme de l'angoisse « en fondant l'être humain sur soi-même[4] », d'où la nécessité de revenir au *cogitor ergo sum*, on réaffirme qu'heureux sont les pauvres *en esprit*, car ainsi ils n'alimentent pas les oppositions stériles et peuvent « *témoigner*, aussi fortement que possible, d'une vérité dont nous ne

---

1 Il est aussi possible de se rapporter au texte de Roger Jézéquel sur le *Traité du désespoir* de Kierkegaard dans *Hic et Nunc*, no. 2, p. 66-71. Dans ce texte où il présente la vision d'un des maîtres à penser de la revue, il affirme clairement l'opposition du *cogito* au *cogitor*.

2 CORBIN, « Témoignage à Kierkegaard », dans *Le Semeur*, 1er décembre 1932, p. 80.

3 CORBIN, JÉZÉQUEL, DE PURY, ROUGEMONT ET SCHMIDT, « Manifeste », dans *Hic et Nunc*, no. 1, novembre 1932, p. 1.

4 *Ibid*., p. 2.

sommes pas les auteurs, mais dont l'essence même implique notre effort pour la réaliser.[1] » Une réalisation spirituelle personnelle qui témoigne de la « vérité *actuelle* aux deux sens de ce mot, qui sont acte et présence.[2] » Si déjà le manifeste annonce bien le ton polémique de la revue, à cela il faut ajouter l'ironie, le sarcasme et les jeux d'esprit qui sont omniprésents dans les premiers numéros. Voici une perle d'ironie. Elle est tirée de la section vocabulaire de la revue dans laquelle on présente des mots avec des définitions qui n'ont rien à voir avec celles d'un dictionnaire.

« **Comprendre**. – "Ce que vous écrivez dans *Hic et Nunc* est incompréhensible !"

Plût au Ciel que vous ne compreniez vraiment rien ! C'est parce que vous avez compris quelque chose, précisément, que vous vous refusez, et que cette parole sort de votre bouche et vous trahit. Ce que vous dites avoir compris, ce n'était pas ce qu'il y avait à comprendre. Mais ce que vous n'avez pas voulu comprendre, c'est cela qui vous posait une question.[3] »

De cette attitude Corbin dira d'elle : « nous y allions avec cette brutalité juvénile qui consterne les aînés non moins que les jeunes, lorsqu'à leur tour ces derniers sont devenus les aînés à qui la vie a appris un certain nombre de choses.[4] » Même s'il tempère sa « brutalité juvénile », il n'en répudie pas le contenu, d'ailleurs cela aurait été difficile, car du seul « Manifeste », deux *leitmotivs* peuvent être mis en exergues, l'idée d'une réalisation spirituelle

---

1 *Ibid*.

2 *Ibid*.

3 Tiré de la section « Vocabulaire », dans *Hic et Nunc*, no. 2, mars 1933, p. 63. Cette section n'est pas signée, il faut alors présumer qu'elle a été écrite par Denis de Rougemont ce que semblent confirmer les lettres de Roland de Pury. PURY, *Lettres d'Europe un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres, 1931-1934*, Genève/Paris, Labor et fides/du Cerf, 2010, p. 219. À noter aussi la « Petite annexe au vocabulaire (avec la collaboration bénévole de M. Élie Gounelle, directeur du *Christianisme Social*) » dans le numéro double de 1933 qui consiste essentiellement à la reprise d'extraits désobligeants ou critiques envers *Hic et Nunc* tirés de la revue *Christianisme Social* avec l'ajout d'un terme ironique comme définition.
« Élucubrations. — "Un article de forte pensée philosophique de M. H. Corbin (suit le résumé de l'article paru dans notre numéro 1). …Combien nous préférons à ces élucubrations la simple parole du Christ à l'homme : Suis-moi." (*Christianisme social*, février 1933).
Christianisme social. — (Revue mensuelle, directeur : Élie Gounelle). Combien nous préférons à ces élucubrations la simple parole du Christ à l'homme : Suis-moi. » *Hic et Nunc*, no. 3-4, 1933, p. 135.

4 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 44-45.

comme sens profond de l'actualité et l'idée du *cogitor*. Le « Manifeste » de *Hic et Nunc* doit d'ailleurs être mis en parallèle avec un autre « texte manifeste » intitulé *Le temps d'Eranos*. En fait, il faut voir que les textes revendicatifs de l'œuvre de Corbin ne sont pas très nombreux, souvent ses revendications passent inaperçues, car elles sont noyées dans le texte et sans développement, mais le philosophe revendiquant une pensée spirituelle personnelle ne pouvait s'empêcher d'écrire quelques textes plus polémiques et affirmatifs. Dans l'ordre, nous pensons que le « Manifeste » de *Hic et Nunc*, *Le temps d'Eranos*, le « prologue » d'*En islam iranien*, le texte d'ouverture de l'USSJ « Centre international de recherche spirituelle comparée » et « Pour une charte de l'Imaginal » sont des textes manifestes. Dans *Le temps d'Eranos*, qui est l'un des plus beaux textes de Henry Corbin, il parle du regard que porteront les historiens des générations futurs sur Eranos, il dit : « Peut-être pensera-t-il [l'historien] l'avoir "expliqué" par une dialectique des causes, ingénieuse et profonde. En revanche, il n'aura pas pressenti que le vrai problème eût été de découvrir non pas *ce qui* explique *Eranos*, mais *ce que* Eranos *explique* en vertu de ce qu'il *implique*[1] ». Attitude très similaire à ce que signifie la notion de « témoignage » pour ces jeunes protestants de *Hic et Nunc*. La seule chose qui a de l'importance est ce dont témoignent leurs présences effectives *hic et nunc*, ce qui transparaît par-delà leurs existences.

Dans son premier article de quatre parus dans *Hic et Nunc*, il propose, à partir d'un positionnement protestant, de questionner la nature de la philosophie : « "Que signifie pour nous philosopher ?" sans se heurter au vieux problème, nous dirions plutôt au faux problème, du rapport des termes antinomiques philosophie-théologie, science-révélation, foi-raison ?[2] » Le « nous » de la question réfère explicitement aux protestants, Corbin assurant pleinement cette identité religieuse à cette époque. C'est d'ailleurs la seule identité proprement religieuse qu'il utilisera et assumera dans toute son œuvre et, s'il ne l'utilise plus jamais à la première personne après *Hic et Nunc*, il n'en reste pas moins profondément protestant en esprit. D'ailleurs lorsqu'il utilise comme point d'appui comparatif les mystiques allemands

---

[1] CORBIN, « Le temps d'Eranos », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 256.

[2] CORBIN, « Philosophes », dans *Hic et Nunc*, no. 1, novembre 1932, p. 19.

Böhme, Weigel, Schwenckfeld ou Oetinger, il précise toujours qu'il s'agit de « mystiques protestants ». Certes, il écrira « nous ésotéristes » et « nous shīʿites », mais plusieurs indices laissent croire que le « nous » réfère à la position méthodologique qu'il adopte et que le « nom adjoint » à cette position sert à montrer d'où il parle. Nous reviendrons sur le positionnement méthodologique de Corbin ainsi que sur son aspect personnaliste[1].

« Que signifie pour nous philosopher ? » amène une réflexion sur la dualité de la philosophie et la théologie. Une dualité réellement fondatrice et organisatrice de sa pensée, une des racines les plus anciennes et les plus marquées de sa pensée, une attitude qui structure fortement sa conception de l'histoire et qui semble la question à laquelle tente de répondre toute son œuvre. Dans ce texte, sa révolte se tourne vers le réalisme ontologique adopté par le catholicisme, car celui-ci aurait structuré la vie spirituelle par « la transposition de l'événement fondamental de l'existence chrétienne en concepts et en idées[2] ». Au contraire, le philosophe doit fonder son existence par une *décision concrète* qui « vérifie pour nous sa réalité et sa réalisation […] elle a lieu chaque fois dans l'instant, *hic et nunc*.[3] » « Pour que son existence, en se refusant à la fois au Jour et à la Nuit[4], ne s'évanouisse pas dans le vide du pur possible, de la pure hypothèse, il doit chaque fois risquer sa décision[5] ». La dualité de la philosophie et la théologie n'est alors possible que dans la foi la plus complète, une foi qui résiste à la solitude et aux assauts de la colère divine. Job semble dès 1932 la figure de la foi la plus complète, celle qui ébranle Dieu dans sa nature propre. Préfiguration de l'article qu'il écrira *À propos de la "Réponse à Job"* de C.G. Jung. Sans nommer explicitement *Hic et Nunc*, il parle dans cet article « d'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

---

1 *Infra*, « L'épisode personnaliste », p. 197.

2 CORBIN, « Philosophes », dans *Hic et Nunc*, no. 1, novembre 1932, p. 19.

3 *Ibid*., p. 21.

4 Ici Corbin fait une référence tacite à Jaspers, un auteur qu'il vient de découvrir et qu'il cherche déjà à traduire.

5 CORBIN, « Philosophes », dans *Hic et Nunc*, no. 1, novembre 1932, p. 22.

leur.[1] » On voit bien qu'au début des années cinquante, il ne se distancie pas des textes publiés dans *Hic et Nunc*, il en poursuit même la réflexion. La critique du rationalisme et d'une certaine philosophie de l'histoire ayant tendance à déterminer par « la *ratio recta* » une dialectique des causes historiques, cela fait perdre de vue la capacité « d'écouter *chaque fois* les exigences d'une présence[2] ».

Le second texte proposé dans *Hic et Nunc* s'intéresse à un autre aspect qui deviendra essentiel dans sa pensée à savoir toute la question de l'eschatologie et de la vie après la mort. Revenant d'abord sur ce qu'il avait présenté dans *Philosophes*, il réaffirme avec vigueur que l'actualité philosophique ne consiste pas à faire de la pensée un objet de pensée que l'on pourrait présenter au musée, mais bien à toujours mettre en péril l'existence de la pensée en disant « non »[3]. « Philosopher, dit Corbin, est alors un événement de l'existence, qui en fin de compte doit conduire celle-ci à la limite où la relation entre les deux mondes devient transparente.[4] » Espace de transparence qui n'est pas sans rappeler la conception proposée par Corbin du *mundus imaginalis*. Il reprend donc la déclaration de principe de *Philosophes*, mais la complète à l'aide de la dynamique-dialectique proposée par Jaspers de la *Norme du jour et la passion de la nuit*[5] dans le troisième volume de *Philosophie*. Ce gros volume de Jaspers, nous ne savons pas si c'est Corbin qui l'a exploité en premier ou si c'est Denis de Rougemont qui a attiré son attention sur le sujet, car pour témoigner de cette dynamique de la norme du Jour et de la passion de la Nuit, il parle de la mort de Tristan et Yseult et dit : « que la véritable passion est une similitude vécue de la mort[6] ». On connaît le célèbre ouvrage de Denis de Rougemont

---

1 Henry CORBIN, « La sophia éternelle. À propos de la "Réponse à Job" », dans *Carl Gustav Jung*, sous la direction de Michel CAZENAVE, Paris, L'Herne, 1984 [1953], p. 268.

2 CORBIN, « Philosophes », dans *Hic et Nunc*, no. 1, novembre 1932, p. 20.

3 Voir *supra* p. 74, n. 4.

4 Henry CORBIN, « Quand nous nous réveillerons d'entre les morts », dans *Hic et Nunc*, no. 2, mars 1933, p. 45.

5 Texte que Corbin traduira et présentera dans Hermès en 1939. De trouver sa trace en 1932 montre que ce passage de la *Philosophie* de Jaspers a marqué profondément Corbin, et ce, même s'il n'est jamais directement cité dans aucun de ses livres.

6 CORBIN, « Quand nous nous réveillerons d'entre les morts », dans *Hic et Nunc*, no. 2, mars 1933, p. 45.

L'amour et l'Occident dans lequel il écrit : « Aimer, au sens de la passion, c'est alors le contraire de vivre ! C'est un appauvrissement de l'être, une ascèse sans au-delà, une impuissance à aimer le présent sans l'imaginer comme absent, une fuite sans fin devant la possession.[1] » Corbin s'approprie alors la mort comme une situation-limite qui dépasse toutes les systématisations possibles. Comment comprendre alors cette antériorité éternelle qui fonde l'existence ? Voilà la question que pose *Quand nous nous réveillerons d'entre les morts ?* avec tout le paradoxe d'un « acte qui pense les pensées [et…] qui en s'accomplissant se supprime soi-même et coïncide avec la problématique la plus profonde de notre existence temporelle[2] ». Une situation qui fait exploser le cadre de l'histoire et qui place la résurrection hors de l'histoire, elle est « non-historique ». Celle-ci s'accomplit en permanence dans une dimension de retard par rapport à l'accomplissement de l'être et ne s'accède que par l'amour dans la solitude *hic et nunc* du *soli Deo gloria*. « Vivre *hic et nunc* […] ne peut signifier que ce *futurum æternum*, qui jamais ne s'étend dans une dimension historique et psychologique.[3] » La hiérohistoire trouve ici des échos intéressants et confirme ce que va explorer son essai sur *La théologie dialectique et l'histoire*.

Enfin, dans ce deuxième texte paru dans *Hic et Nunc*, il mentionne au passage Kierkegaard, Dostoïevski, Luther et Barth, ce qui l'attache pleinement à la ligne philosophique du schéma « À qui remontons-nous ? ». Et si l'influence de Barth se tarit rapidement, l'ombre de Kierkegaard, Dostoïevski et Luther planera sur toute son œuvre. Si l'esprit de Kierkegaard est bien présent, son nom est cependant absent de son œuvre de maturité. Quant à Dostoïevski, on peut affirmer que c'est la légende du grand inquisiteur qui retiendra le plus son attention[4]. Enfin, de Luther, il

---

[1] Denis de ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, édition remaniée et augmentée, Paris, Plon, 1956 [1939], p. 267.

[2] CORBIN, « Quand nous nous réveillerons d'entre les morts », dans *Hic et Nunc*, no. 2, mars 1933, p. 48.

[3] *Ibid*., p. 50.

[4] Voici quelques endroits où il mentionne Dostoïevski et la légende du Grand inquisiteur. CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 27-28. ; CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième*

titre une conception radicale du croyant et de son rapport personnel à Dieu, attitude qu'il cherchera et amplifiera en portant son regard sur des phénomènes religieux en islam qui répondait spécifiquement à la structure de sa foi protestante.

Philosophia crucis, un titre qui se veut un écho à la *theologia crucis* de Luther et outre l'aspect apparemment scandaleux de cette appellation, celle-ci ne vise qu'à « désigner une situation concrète dans laquelle l'activité philosophique se manifeste sous une certaine forme, parce qu'elle ne le peut sous aucune autre, à moins d'esquiver toute responsabilité.[1] » Pour lui, si la *theologia crucis* soutient une situation où l'homme est seul devant Dieu, idée concurrente à la théologie dogmatique qui se déploie de siècle en siècle, cela veut dire que la parole de Dieu « n'est pas du tout dans l'Histoire […], mais chaque fois et toujours dans *notre* vie présente[2] ». De là, il présente sa première définition de l'histoire que l'on doit lire en parallèle avec *La théologie dialectique et l'Histoire*, paraîtra en 1934 dans les *Recherches philosophiques*, mais dont on soupçonne qu'il devait déjà y travailler, lorsque *Philosophia crucis* fut composé. D'autant plus que le deuxième numéro d'*Hic et Nunc* annonce que le troisième cahier sera consacré à la « dialectique » avec un article de Henry Corbin intitulé *Nature et discontinu*[3]. À cela, les cours sur Hegel de Koyré et Kojève expliquent peut-être pourquoi Corbin veut présenter une dialectique qui ne soit ni historique, ni méthodologique, ni économique. La conception de l'histoire de Corbin est d'ailleurs pour la première fois explicitée dans *Philosophia crucis*[4]. Dans le vocabulaire qu'il adoptera dans ses œuvres de maturité, on pourrait dire qu'il y expose pour la première fois sa « *theosophia* » et les

---

Imâm, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 441. ; CORBIN, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 201. ; CORBIN, *Temple et contemplation*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 319-320.

1 Henry CORBIN, « Philosophia crucis », dans *Hic et Nunc*, no. 3/4, juillet 1933, p. 86.

2 *Ibid*., p. 87.

3 *Hic et Nunc*, no. 2, mars 1933, p. 72.

4 À ce sujet, rappelons cet extrait d'une lettre de Roland de Pury du 21 août 1932 déjà mentionné *supra* : « qu'il hait l'histoire lorsqu'elle est autre chose qu'une "présentation" des choses et des hommes, et s'indigne avec enthousiasme contre tant de méthodes françaises psychologiques, précautionneuses et irréelles. Simplement dit, il est chrétien. ». PURY, *Lettres d'Europe un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres, 1931-1934*, Genève/Paris, Labor et fides/du Cerf, 2010, p. 188-189.

conséquences de celle-ci sur le rapport entretenu à l'histoire. Corbin marche sur une corde raide, comme il le fera dans toute son œuvre, entre le rejet de l'historicisme, qui n'est pas la fin de la philosophie de l'histoire, et la hiérohistoire ou l'histoire de la foi comprise comme mythe et conséquemment en dehors de l'histoire. Il veut rendre compte du *mythe* dans l'histoire sans que l'histoire soit pour autant réduite au *mythe*. Voici un long passage, qui démontre bien la dialectique historique qu'il propose :

« 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*.[1] »

Cette attitude montre aussi toute la distance qu'il prend par rapport à la « Tradition ». D'après sa conception de l'histoire, il est impossible d'être « dans une tradition », car la « Tradition » ne peut signifier qu'un abandon à la causalité historique qui détermine cette « Tradition ». S'agit-il des prémisses d'une critique des « Traditionnalistes » comme Guénon ou bien d'une critique du christianisme institutionnel ? Il n'est pas possible de le déterminer, mais l'utilisation du la majuscule au mot tradition laisse à penser une critique de Guénon. Cette idée très ancienne a aussi son importance dans l'esprit à partir duquel il fondra l'USJJ à la fin de sa vie. À cette époque, pour Corbin, la Tradition doit devenir *décision*, car seule la « *décision* signifie justement renoncement à ce qui subsiste en se pétrifiant, pour l'exigence sans cesse nouvelle de l'avenir.[2] » Une sorte de καιρός

[1] CORBIN, « Philosophia crucis », dans *Hic et Nunc*, no. 3/4, juillet 1933, p. 87-88.
[2] *Ibid*., p. 89.

(*kairos*). Mais plus encore, la seule véritable *décision* qui ouvre en permanence l'avenir est la Parole de Dieu comprise comme acte. Ce qu'il veut sauver c'est l'extraordinaire paradoxe de la théologie, qui par la révélation est une « protestation permanente[1] », car elle doit lutter sans cesse contre l'affirmation de ses propres énoncés pour empêcher qu'elle ne soit que de la pensée humaine.

Le cinquième numéro de *Hic et Nunc* annonce un texte de Corbin *Sur les Mythes*, mais c'est plutôt un texte intitulé *Note sur Existence et Foi* qui paraît, c'est d'ailleurs le dernier texte de Corbin à paraître dans *Hic et Nunc*. Et si son nom continu d'être imprimé comme faisant partie du comité de rédaction jusqu'au dernier numéro, il semble que le tournant un peu trop théologique de la revue peut expliquer la distance que Corbin prendra par rapport à celle-ci. L'année 1935-1936 passée en Allemagne augmente probablement encore plus la distance du philosophe de ce groupe de théologiens. Même s'il restera proche de Denis de Rougemont toute sa vie, il ne semble pas vraiment avoir entretenu de relation continue avec Albert-Marie Schmidt, Roland de Pury ou Roger Jézéquel et semble avoir délaissé les réseaux protestants à partir de 1934.

Note sur Existence et Foi commence par dénoncer l'abus de l'utilisation du mot « existence », car parler de l'existence ne signifie pas parler du vécu. Il dresse alors le constat que parler de Dieu, c'est en faire un objet, c'est l'objectiver et conséquemment cela place l'humain dans une position de solipsisme où *il n'y a plus d'autre que moi*.

> « L'être naturel *évolue*, mais il n'y a d'histoire, d'événement réel, que dans la rencontre, l'exigence entendue du côté de l'Autre, dans un monde réel où il y a Toi et Moi. Sinon, peut-on montrer comment une relation personnelle, une participation nécessaire, s'établit entre le courant continu des "forces historiques" et moi-même, comment les pures essences de la Raison théorique deviennent réelles *pour moi* ?[2] »

Ces conditions nécessaires du dialogue entre « personnes », esquissé en 1933 se reflètent dans les conditions du dialogue entre civilisations qu'il répudie au profit du dialogue entre les personnes. La parenté philosophique de l'argumentaire de *Note sur Existence et Foi* et de celui de *De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme* explicite encore une fois l'unité

---

1 *Ibid*., p. 90.

2 CORBIN, « Note sur Existence et Foi », dans *Hic et Nunc*, no. 6, juillet 1933, p. 54.

de l'œuvre de Henry Corbin. Le vocabulaire est certes différent, mais la dénonciation véhiculée par les deux textes vise la même chose, à savoir que toutes les tentatives humaines pour se comprendre extérieurement à soi-même sont vaines. L'humain doit se comprendre *de soi, par l'autre face à une Ouverture permanente*. *De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme* explique que sans ce plan de la conscience ou ce niveau de la réalité supportant l'*Unifique*, qu'il soit *imaginal* ou métaphysique, la personne n'a plus accès à sa propre la réalité. Et la personne se trouve alors « coupable d'exister, coupable de sa propre existence.[1] » Dans les termes de *Note sur Existence et Foi* :

> « que l'on ait une conception matérialiste ou idéaliste du monde ; dans l'une et dans l'autre, notre existence n'est jamais saisie que comme en cas particulier de l'universel ; c'est là le mensonge originel, par la faute duquel nous manquons notre propre existence, en la considérant du dehors comme l'un des objets parmi lesquels la pensée s'oriente[2] ».

D'un côté, les théologiens, en montrant comment Dieu est le principe du monde, l'ont objectivé, ils en ont fait leur principe universel et général, ce qui place l'humain dans la même position que Dieu et qui empêche de le concevoir comme « le support de notre existence[3] ». De l'autre, la science « non pas en niant la réalité de Dieu, mais en l'affirmant […] ferait acte d'athéisme[4] ». Le « dia-logue » n'est plus possible parce que les conditions de la traversée du *logos* ont été rendues caduques. Sans un niveau de réalité inclusif rendant la rencontre réelle des personnes qui dialoguent, la traversée du *logos* est close et le Face à Face de l'homme et de l'ange impossible. Mais plutôt que d'accuser la subjectivité de l'*ego*, ce qu'il appelle l'atomisme en 1933, « si la souffrance avait pour origine la mutilation de l'individualité spirituelle, et si c'était cette mutilation qui justifiait seule que l'on considérât l'*ego* comme une illusion ? Si donc la grande affaire ne serait pas la restauration de l'*ego* en sa plénitude originaire ?[5] » À savoir le développement d'un principe de réalité rival du nihilisme métaphysique.

---

1 CORBIN, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 184.

2 CORBIN, « Note sur Existence et Foi », dans *Hic et Nunc*, no. 6, juillet 1933, p. 52.

3 *Ibid*., p. 53.

4 *Ibid*., p. 53-54.

5 CORBIN, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 185.

Par l'abolition du plan métaphysique, l'ego se trouve réinvesti comme la limite du principe de réalité. Cela veut dire qu'un dialogue sans le plan métaphysique se fait d'*ego* à *ego*. Le problème étant que la mise en relation de ces *ego* ne pourra produire qu'un monologue. L'*ego* ayant été réinvesti comme limite, inférieure ou supérieure, le dialogue n'est pas possible. Étymologiquement, le *dia-logue*, c'est le verbe qui traverse et il ne peut traverser que par la reconnaissance mutuelle des statuts même de la traversée. Ainsi, la restauration des possibilités de la reconnaissance de l'individualité spirituelle ouvre un espace dialogique qui supporte un dialogue qui justement peut s'effectuer de soi par l'autre. En déconstruisant à l'extrême les conséquences de la non-reconnaissance d'un niveau de réalité inclusif de la conception de l'ego, on s'aperçoit que, sans celui-ci, la reconnaissance pleine et entière de l'*autre* semble impossible. Toutefois, si la personne en dialogue commence par réaliser l'unité de sa vision du monde, l'unité de sa présence-humaine par l'invocation d'un « au-delà » ouvert, un face à face peut alors s'installer. Par l'invocation et l'ouverture permanente de la présence-humaine à un « au-delà », le dialogue n'est plus conflictuel, il n'est plus enfermé dans un esprit de finitude où deux identités antinomiques s'affrontent à jamais et où l'une doit vaincre l'autre en l'annihilant. Le dialogue peut enfin apparaître comme une réalisation spirituelle. Dans les mots de 1933 :

> « Si Dieu n'est pas une loi générale, ni un principe, ni une donnée, nous ne pouvons manifestement le saisir "que dans ce qu'il nous dit et dans ce qu'il nous fait", c'est dire que la foi ne peut produire ses titres devant aucun tribunal : la Parole entre comme un *événement pur* dans notre monde, elle ne peut jamais être un lieu dans lequel nous nous installons, mais sans cesse nouvelle action, nouvelle obéissance. L'auditeur non-croyant qui nous écoute peut l'interpréter comme une quelconque conception du monde ; nous ne pouvons la lui démontrer. Elle est vie de l'espérance, ou plutôt espérance de la Vie. "Avoir la foi, – l'avoir réellement en fait – signifie être quelqu'un qui attend, car ce que la foi a – ce qu'elle *a* réellement en fait, c'est la promesse de ce qu'elle n'a pas maintenant. *Verbum solum habemus*[1]" (E. Brunner).[2] »

Ce qui ramène encore sa pensée à la question de l'être pour-au-delà-de-la-mort, du *Futurum æternum*, concepts attachés à la hiérohistoire et indique

---

1 Corbin ne donne pas la référence exacte, seulement E. Brunner.

2 CORBIN, « Note sur Existence et Foi », dans *Hic et Nunc*, no. 6, juillet 1933, p. 57.

également qu'une forme métaphysique de personnalisme a persisté jusqu'à sa mort[1].

[1] Sur les rapports de Corbin au personnalisme des années 1930, *infra p.* 197.

L'épisode barthien

Parallèlement à ces écrits, il ne faut pas oublier qu'il arrive à ces réflexions par ses voyages en Allemagne et plus spécifiquement par son premier séjour en juin 1930, lors duquel il rencontre Karl Löwith avec qui il s'entretient à propos de Hamann[1], mais aussi découvre Swedenborg par Albert Marie Schmidt qui lui remet une copie du *Ciel de l'Enfer* et Karl Barth par Theodor Siegfried. Il rencontre aussi Rudolf Otto et Rabindranath Tagore[2], à propos de qui il note : « Je n'oublierai jamais la beauté diaphane du vénérable visage des deux anciens.[3] » Cela le pousse à conclure après ce premier séjour « que toute [son] éducation philosophique était à reprendre. C'était à la fois enthousiasmant et écrasant[4] ». Et comme nous le montrons dans la prochaine section, la pensée allemande dans laquelle prend racine la pensée corbinienne n'est pas réductible à Heidegger, car c'est, d'une part, dans l'herméneutique de Schleiermacher et Dilthey et d'autre part dans la phénoménologie religieuse de Otto et de Van der Leeuw que Corbin enracine son projet philosophique et orchestre une redécouverte des spirituels occidentaux et particulièrement protestants. À cette influence philosophique protestante, il faut adjoindre l'influence de la pensée théologique protestante et écrire quelques mots sur l'épisode barthien.

---

[1] Étant donné que Karl Löwith était aussi un ancien élève de Heidegger, il est très probable que Hamann n'ait pas été le seul sujet de leur discussion, et ce, même si Corbin ne connaissait probablement pas Heidegger à moment. Corbin va revoir Karl Löwith en 1952, après un exil forcé par les lois de Nuremberg qui l'avait mené d'abord en Italie, ensuite au Japon et enfin aux États-Unis. Dès son retour en Allemagne, comme professeur à l'Université de Heidelberg, Löwith est invité à Eranos et il prononce cette année-là une conférence intitulée *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus* qui poursuivait les réflexions de son livre phare *Meaning in History*. Karl LÖWITH, *Meaning in History, The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1949, 257 p. Même s'il n'a prononcé qu'une seule conférence au Cercle Eranos, il indique dans le livre anniversaire du 25e anniversaire d'Eranos « sa gratitude pour la rencontre entre l'esprit et la nature orientale et occidentale lors des sessions Eranos » *25 Jahre Eranos, 1933-1957*, brochure hors commerce, Zürich, Rhein-Verlag, 1957, p. 16. Cela laisse entendre qu'il aurait assisté à quelques reprises au Cercle Eranos.

[2] Il est souvent rappelé à propos de Rabindranath Tagore son entretien historique avec Albert Einstein, ce qui est intéressant ici c'est que Corbin rencontra aussi Tagore en juillet 1930.

[3] CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 48.

[4] *Ibid*., p. 43.

Lors de son premier séjour en Allemagne, Corbin reçoit le commentaire de Karl Barth sur l'Épître aux Romains (*Römerbrief*[1]). À propos duquel Siegfried met en garde Corbin « contre le formalisme pur auquel se condamnait la "théologie dialectique"[2] ». Ce à quoi fait probablement allusion T. Siegfried, c'est à l'ensemble des controverses suscitées par le *Römerbrief* et particulièrement aux débats entre Paul Tillich et Karl Barth. En 1922, lorsque Tillich fait la recension de la deuxième édition du *Römerbrief*, il écrit :

> « Cette position fondamentale s'est approfondie en une théologie dont la devise est : "Dieu est Dieu." Cela signifie que rien de conditionné, aucune chose finie, aucune culture, aucune religion et aucune théologie ne peut se soustraire au jugement divin, au "non" inconditionné. Tout "oui", tout ce que l'on peut dire de positif sur les choses divines est pur paradoxe, est absolument irrationnel. C'est une théologie du paradoxe absolu que proclame Barth.[3] »



Figure 10 : Corbin 1934, il parle avec Karl Barth

Mais, entre 1922 et l'exil américain de Tillich, le fossé se creuse de plus en plus, jusqu'à la séparation radicale énoncée dans *What is Wrong with the "Dialectic" Theology* en 1935[4]. Ce qui avait surtout intéressé Corbin, ce sont les « étincelles prophétiques » avec lesquelles Karl Barth énonce « "l'impossible possibilité" le paradoxe accompli où l'infini et le fini

---

[1] Karl BARTH, *Der Römerbrief*, zweite Fassung, Zürich, Theologischer Verlag, 2010 [1922], LI + 783 p.

[2] CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 43.

[3] Cité d'après Werner SCHÜßLER, « Paul Tillich et Karl Barth : leurs premiers échanges dans les années vingt », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 44, no. 2, 1988, p. 146.

[4] Paul TILLICH, « What Is Wrong with the "Dialectic" Theology? », dans *The Journal of Religion*, vol. 15, no. 2, 1935, p. 127-145.

tiennent ensemble.[1] » Problème très similaire à celui soulevé par Kierkegaard[2] ce qui expliquerait pourquoi la revue *Hic et Nunc*, cofondée par Corbin, se donnait comme ascendance spirituelle à la fois Barth, Kierkegaard et Dostoïevski. L'autre élément qui semble avoir retenu l'attention de Corbin, c'est la critique radicale de l'approche historiciste de la théologie et de l'Église. Les critiques de Karl Barth sur l'Église sont elles aussi sans pitié. Le texte traduit par Corbin dans *Foi et Vie* en est un exemple retentissant. Barth y écrit :

> « Où donc est-elle réellement, l'Église qui se soumette elle-même à la pénitence qu'elle prêche, celle qui crie elle-même ce cri de Luther qu'elle sait si magnifiquement prôner "Du fond de la détresse je crie vers toi ?" Celle qui interprète le "malgré tout je demeure avec constance en toi", de telle sorte que le mordant du "malgré tout" se tourne surtout et d'abord contre celui qui ose le proclamer ?[3] »

D'ailleurs Corbin est l'un des seuls philosophes à l'époque qui s'intéresse à Barth moins pour des questions théologiques et pastorales que pour pousser à l'extrême la réflexion philosophique sur le temps et l'existence. Ses articles dans *Hic et Nunc*, mais surtout son étude sur la théologie dialectique et l'histoire montrent qu'il est plein d'une philosophie et d'une théologie encore inconnue en France. Il a lu Barth, Bultmann, Brunner, Gogarten et Heidegger. C'est probablement pour cela que sa longue étude sur la théologie dialectique n'a pas vraiment d'écho[4] chez les barthiens, car Corbin est l'un des rares à connaître et à articuler ces références en France. C'est ce qui fait dire à Reymond que « Corbin a même été le seul vrai philosophe de

---

1 Recension de *Römerbrief* fait par Paul Tillich, cité d'après SCHÜßLER, « Paul Tillich et Karl Barth : leurs premiers échanges dans les années vingt », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 44, no. 2, 1988, p. 146.

2 KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*, trad. par FERLOV ET GATEAU, Paris, Gallimard, 1949.

3 Karl BARTH, « Misère et grandeur de l'Église évangélique », trad. par Henry CORBIN, dans *Foi et Vie*, vol. 33, no. 6, Issy-les-Moulineaux, Imprimerie "Je sers", 1932, p. 438.

4 Henri-Irénée Marrou très au fait des débats et des différentes positions des personnalistes, cite justement l'étude de Corbin désespérant du même souffle de la tournure métahistorique et de l'isolement de cette approche seul à seul avec la Parole de Dieu. Henri-Irénée MARROU, « Tristesse de l'historien », dans *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 1995, p. 112, n. 1. L'article original est publié dans *Esprit* sous un pseudonyme, voir Henri DAVENSON, « Tristesse de l'historien », dans *Esprit*, vol. 7, no. 79, 1939, p. 11-47.

tout le mouvement barthien d'expression française.[1] » Si ses études n'ont pas beaucoup d'écho, sa traduction, *Misère et grandeur de l'Église évangélique* est un succès. Pierre Maury l'écrit à Barth le 30 septembre 1932 : « Je puis vous dire combien votre article que nous avons traduit, d'après votre autorisation à Corbin, dans *Foi et Vie*, a soulevé un très grand intérêt et des discussions passionnées.[2] » Parallèlement c'est la préparation du premier numéro de *Hic et Nunc*, une revue qui « pourra devenir quelque chose de parallèle à *Zwischen den Zeiten*, la revue dialectique allemande. Corbin, Schmidt[3] et Koch[4] vont aller un de ces jours en parler à Barth.[5] » La mention de Maury d'une autorisation donnée à Corbin, de même que celle trouvée dans les lettres de Roland de Pury confirme la rencontre avec Barth. Une rencontre d'ailleurs inscrite à son agenda. Il rencontre Barth le 18 avril 1932 de 14h à 15h30 et il lui a notamment parlé de *Hic et Nunc*[6]. Roland de Pury raconte à Éric de Montmollin dans la lettre du 28 avril 1932 que Corbin et Maury sont allés ensemble voir Barth et qu'ils sont revenus « dans un état d'excitation et d'admiration sans bornes », il ajoute « Corbin l'a vu pendant une heure, lui a parlé de *Hic et Nunc*, dont il se montre fort content et réclame l'envoi.[7] » Ces quelques témoignages montrent bien l'intelligence qui caractérisait sa lecture de Barth et de la théologie dialectique. On sent d'ailleurs Roland de Pury impressionné par Corbin, puisqu'il le décrit son beau-frère comme « un autre type effroyablement calé qui est à la Bibliothèque Nationale[8] » et dans sa lettre du 21 août 1932, il indique que Corbin a passé quatre jours en sa compagnie, avant son

---

1 REYMOND, *Théologien ou prophète ? : les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1985, p. 67.

2 Karl BARTH et Pierre MAURY, *Nous qui pouvons encore parler... : correspondance 1928-1956*, édité par Bernard REYMOND, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1985, p. 41.

3 Albert-Marie Schmidt.

4 Werner Koch.

5 Lettre datée du 10-12 avril 1932, voir PURY, *Lettres d'Europe un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres, 1931-1934*, Genève/Paris, Labor et fides/du Cerf, 2010, p. 169.

6 AHSC agenda 1932. Deux autres mots illisibles sont notés à côté de la mention *Hic et Nunc*. L'histoire est cependant corroborée par Denis de Rougemont, voir Patrick CABANEL, *De la paix aux résistances : les protestants français de 1930 à 1945*, Paris, Fayard, 2015, chap. « La réception du barthisme en France », p. 13-64

7 Lettre datée du 28 avril 1932, voir PURY, *Lettres d'Europe un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres, 1931-1934*, Genève/Paris, Labor et fides/du Cerf, 2010, p. 173.

8 Lettre du 22 mars 1932, voir *Ibid*., p. 168.

déplacement vers la Suède pour les vacances, il rapporte qu'ils ont incroyablement causé, déambulé, médité et fait de la musique et il ajoute « ce Corbin est bien l'homme le plus savant que j'ai jamais rencontré. Il est étouffant.[1] » C'est d'ailleurs avec éloge qu'il parlera du premier article de Corbin dans *Hic et Nunc*, « son article est sans doute le plus intéressant et le plus fort. C'est inouï ainsi, en 4 pages, d'être parvenu à surmonter toute philosophie.[2] » Il en ajoute dans une autre lettre : « Eh bien je ne crois pas qu'il soit possible en quelques pages de couper les ponts plus profondément que ne l'a fait Corbin. C'est pourquoi son article (*Hic et Nunc* n° 1) me paraît le plus utile et instructif, pour les théologiens du moins.[3] » Ces divers témoignages montrent l'importance de Corbin dans ce très nouveau mouvement barthien. Par rapport à *Hic et Nunc* cela montre que c'est lui qui va chercher l'assentiment de Barth en avril 1932 par rapport à la revue et cela sans Denis de Rougemont qui en est pourtant l'initiateur et cela sept mois avant la publication du premier numéro.

Cependant le jeune Karl Barth aux étincelles prophétiques produira comme œuvre de maturité une « lourde » et « colossale » *Dogmatique*. Corbin commente ce changement radical de cap : « une nouvelle "dogmatique" ? Non vraiment, ce n'est pas cela que nous avions attendu et espéré […] Hélas ! nos illusions sont retombées de très haut, et si le cher Rudolf Otto

---

1 Lettre du 21 août 1932, voir *Ibid*., p. 188.

2 Lettre du 19 décembre 1932, voir *Ibid*., p. 219. Voir aussi les extraits présentés par Martin Rott Roland DE PURY et Martin ROTT, « Lettres d'Europe (1932-1933). Extraits choisis, présentés et annotés », dans *Études théologiques et religieuses*, vol. 82, no. 4, 2007, p. 473-492.

3 Lettre datée du 9 mars 1933, voir DE PURY ET ROTT, « Lettres d'Europe (1932-1933). Extraits choisis, présentés et annotés », dans *Études théologiques et religieuses*, vol. 82, no. 4, 2007, p. 484. À noter que ce passage a été coupé dans l'édition publiée des lettres. Voici l'extrait complet qui n'apparaît pas de livre : « […] Je t'assure […] que le gros danger aujourd'hui de tous côtés et qui fait si peur à Barth, c'est la philosophie chrétienne qui cherche à s'introduire. Lecerf par exemple en est encore tout plein. Eh bien je ne crois pas qu'il soit possible en quelques pages de couper les ponts plus profondément que ne l'a fait Corbin. C'est pourquoi son article (*Hic et Nunc* n°1) me paraît le plus utile et instructif, pour les théologiens du moins. Et qu'il ne faut pas oublier Jésus, certes ! La Parole a été faite chair, que peut-on dire d'autre ? Jamais nous ne l'aurions entendue, sinon. Mais Jésus n'existe que rétrospectivement pour ainsi dire. On ne peut voir sa vie qu'à l'envers, car tous les Évangiles sont écrits au travers de la croix et de la résurrection et de ce seul et unique point de vue. C'est comme déjà crucifié et ressuscité, qu'il s'avance pour les apôtres à travers les champs de la Galilée. »

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 ?"[1] »

Si Corbin délaisse la théologie dialectique de Karl Barth presque aussi vite qu'il s'y est intéressé, l'influence du protestantisme n'en reste pas là, car en 1937 et en 1938, Corbin suppléa Alexandre Koyré à l'École Pratique des Hautes Études et il donne cours en 1938 sur « L'Inspiration luthérienne chez Hamann[2] » et en 1939 sur « L'herméneutique luthérienne[3] ». Ces cours donneront lieu à la publication d'une traduction d'un texte de Hamann[4] et à une publication posthume d'une centaine de pages de commentaires, d'analyses et de réflexions philosophiques sur le problème de l'*histoire* et de la *parole*. Ce texte est important puisqu'il donne des informations cruciales sur la conception historique et herméneutique adoptées par Corbin, des conceptions qui le suivront sa vie durant. Ce qui l'intéresse particulièrement, c'est l'herméneutique des religions du Livre, car l'approche textuelle protestante, voulant à la fois conserver la valeur de vérité des textes bibliques et mettre l'emphase sur le salut personnel, a été mise en face d'une obligation innovante de la lecture des textes. Ce qu'il avait cru trouver chez Barth, il le retrouve chez Hamann et les spirituels protestants. Ce qui en plus concorde chronologiquement puisque son premier voyage en Allemagne avait justement pour but d'explorer les spirituels protestants.

Ainsi ses conceptions de l'histoire, de l'herméneutique et des institutions ecclésiales sont fortement tributaires de la théologie protestante et de la philosophie de Hamann. De plus, certaines notions récurrentes dans son œuvre, telles que la *significatio passiva*, lui viennent directement de ses recherches sur l'herméneutique protestante. Une herméneutique spirituelle qui vise un accès immédiat et sans intermédiaire au divin dont la source est prophétique et la finalité eschatologique. On pourrait aussi dire que Corbin

---

[1] CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 45.

[2] Henry CORBIN, « L'Inspiration luthérienne chez Hamann », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1937, p. 77-81.

[3] Henry CORBIN, « Recherches sur l'herméneutique luthérienne », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1938, p. 99-102.

[4] Johann Georg HAMANN, « Æsthetica in nuce. Rhapsodie en prose kabbalistique », trad. par Henry CORBIN, dans *Mesures*, vol. 5, 1939, p. 33-59.

regarde avec un regard de protestant la tradition shīʿite, car il est vrai qu'il insiste spécialement sur la relation immédiate et personnelle qu'un croyant peut nouer avec *son* Dieu, de même que sur l'Imām comme médiation.

La manière dont Corbin pratique l'herméneutique spirituelle pourrait s'avérer une influence profonde du protestantisme. Une influence protestante qui n'a pas tant ses racines dans la pensée de Luther ou de Calvin que dans la tradition spirituelle à tendance alchimique des XVIe et XVIIe siècles. Des spirituels inspirés par la tradition hermétique, la mystique rhénane et le protestantisme. Une tradition qui a été excellemment mise en lumière par Alexandre Koyré. En résumé, la leçon de Hamann pour Corbin était peut-être la suivante :

> « 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 sujet.[1] »

Cela rappelle encore une fois le propos de Sohravardī où philosophie et expérience religieuse sont des approches complémentaires. Ou encore ce propos de Corbin rapporté par James W. Morris : « Il faut sortir la philosophie islamique du ghetto de l'orientalisme[2] ». Plus philosophiquement, la simultanéité de l'inconnaissance de Dieu et de la relation personnelle à Dieu se résout, d'après Corbin, par « 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[3] ». La recherche d'un élément médian et médiateur est déjà au cœur de la pensée corbinienne idée qui doit absolument être rapprochée de la notion de *sophia* qu'il commencera à explorer lors de son séjour en Turquie.

---

1 CORBIN ET HAMANN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, avec une intro. de Jean Brun, Paris, Berg international, 1985 [1935], p. 92.

2 James W. MORRIS, « Religion after religions? Henry Corbin and the future of the study of religion », dans *Henry Corbin : philosophies et sagesses des religions du livre : actes du colloque « Henry Corbin » qui s'est tenue en Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003*, sous la direction de Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Christian JAMBET et Pierre LORY, Turnhout, Brepols, 2005, p. 29.

3 CORBIN, « Recherches sur l'herméneutique luthérienne », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1938, p. 100.

Cette distance grandissante entre Corbin et Barth est exprimée dans son texte autobiographique. Il dit : « rapidement d'ailleurs je ne fus plus à l'aise dans le "barthisme" et la théologie dialectique. Nous nous donnions comme ascendance spirituelle Kierkegaard et Dostoïevski. C'était bien, mais cela ne suffisait pas pour bousculer la philosophie comme y avaient tendance mes amis.[1] » La raison profonde de cette dissonance est que la science des religions, qui avait pourtant été en grande partie l'œuvre de théologiens protestants, était rejetée du revers de la main par le maître de Bâle et de la théologie dialectique. Cette distance des autres religions, Corbin en a subi personnellement les contrecoups. Cet événement de rupture est rappelé par Corbin dans le *Post-scriptum biographique*. Il avait envoyé sa traduction du *Bruissement des ailes de Gabriel* – paru en 1935 dans le *Journal Asiatique* – à Barth, car, pour lui, confronter le christianisme occidental à l'aide d'un autre fils d'Abraham était la manière de faire apparaître les problèmes théologiques et de leur proposer des solutions différentes. Mais la réponse de Barth au *Bruissement des ailes de Gabrie*l n'est pas celle qu'il attendait. Il lui dit « avec un bon sourire bienveillant » que cela n'était que de la « théologie naturelle […] que cela n'allait pas plus loin.[2] » Pourtant dans sa lettre à Barth de 1936, outre les bémols théologiques qui visent à rendre acceptable la lettre pour le célèbre théologien suisse, son but est clairement énoncé : « j'espère apporter quelques pierres à l'édifice : préciser par exemple la notion si vague de "mystique" (malgré Brunner ![3]) en face d'une anthropologie théologique.[4] » Il se défend aussi de faire une « théologie naturelle » et, parlant de la prophétie islamique, il écrit : « Nous n'avons pas assez prêté attention à la voie du "prophète des Arabes". Prophétie, Parole de Dieu, Attestation de l'Unique (*tawhīd*) : ces réalités ont mis les enfants schismatiques d'Abraham dans une situation eschatologique, mais où l'*eschaton* n'est qu'un retour anticipé sur le jugement primordial, sans

---

1 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 45.

2 *Ibid*.

3 Il fait probablement référence à Heinrich Emil BRUNNER, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischer moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, 2e éd., Tübingen, 1928, 399 p.

4 Lettre de Henry Corbin à Karl Barth datée du 23 octobre 1936, Karl Barth Archiv, Bâle.

l'annonce du mystère de l'Incarnation, sans christologie.[1] » C'est toute la recherche théologique de Corbin qui est contenue dans cette petite affirmation, car, dans sa lettre, il ajoute qu'il s'agit du drame de l'islam, il pense en fait qu'il s'agit là peut-être de la seule voie à suivre. Le docétisme de Corbin qui s'exprimera plus clairement à la fin de sa vie est déjà dans cette lettre la voie cherchée du renouvellement possible de la théologie en accord avec les sciences des religions. Son anthropologie philosophique est hautement dépendante de la notion de mystère. Ce côté, Barth l'a mis en lumière avec une telle évidence qu'il lui confie que « l'intérêt de ces textes ne m'est apparu qu'à la lumière de tout ce que je dois à votre propre enseignement.[2] » Mais, de l'autre côté, le rejet sous l'étiquette de théologie naturelle par Barth lui montre clairement le chemin à suivre, car si Barth n'est pas capable de reconnaître l'importance de ce que révèle le *Bruissement de l'aile de Gabriel*, la rupture ne peut pas être plus complète. En 1940, il revient sur la question dans une lettre à Denis de Rougemont : « ravi que tu te sois raccommodé avec Barth. Moi j'attends encore. Mais je ne nierai jamais, naturellement, le service qu'il nous a rendu.[3] »

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[4] ». Un refuge qui pourrait aussi symboliser Alexandre Koyré et permettre de dire que les *Recherches philosophiques* ont été pour Corbin un refuge. Une amitié qui ouvre en tout cas 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.[5] » Cette autre philosophie, ce fut celle de l'*Ishrāq*, à propos de laquelle il dit, après sa mission de six ans en Turquie, « j'étais devenu un *ishrāqī*[6] » et « un *ishrāqī* est spontanément un

---

1 Lettre de Henry Corbin à Karl Barth datée du 23 octobre 1936, Karl Barth Archiv, Bâle.

2 Lettre de Henry Corbin à Karl Barth datée du 23 octobre 1936, Karl Barth Archiv, Bâle.

3 Fonds Denis de Rougemont, Bibliothèque publique et universitaire Neuchâtel, lettre de Henry Corbin à Denis de Rougemont datée du 20 avril 1940, dans la correspondance générale boîte 3, dossier 4, « c », p. 4.

4 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 42.

5 *Ibid*., p. 45

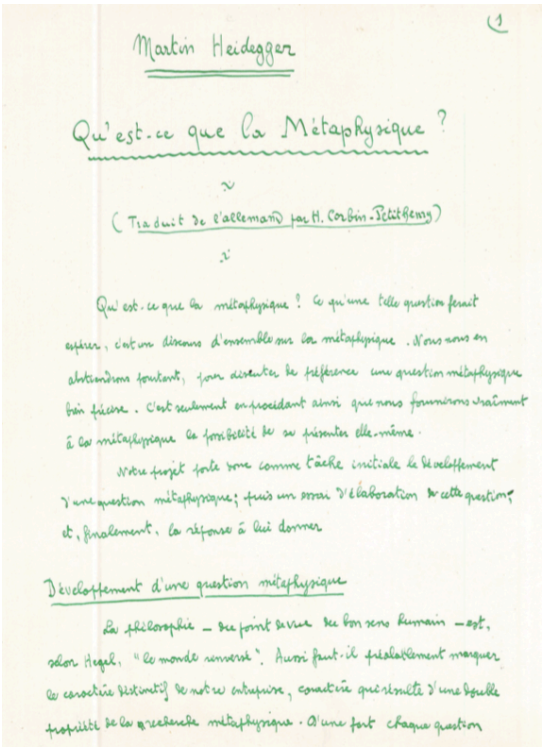
6 *Ibid*., p. 46.

sophiologue.[1] » Une conclusion qui correspond à son passage de l'Occident vers l'Orient et qui cache la source de sa « dette spirituelle[2] », qui fait apparaître le glissement entre *Orient* et *Sophia*, « dette spirituelle », qu'il déclare porter à Berdiaev, nous y reviendrons[3], mais, avant, traitons des rapports de Corbin à Heidegger.

1 *Ibid*.
2 *Ibid*., p. 43.
3 *Infra*, « Les années turques », p. 229 ss.

L'épisode heideggérien[1]

Nombreuses sont les interrogations laissées sans réponses dans ce qui est peut-être l'un des plus célèbres épisodes de la philosophie française contemporaine, à savoir l'introduction de la pensée de Heidegger en France. L'importance et l'influence du recueil *Qu'est-ce que la métaphysique ?* traduit et préparé par Corbin ne sont plus à rappeler. Cette publication valut même au traducteur le titre honorifique de « premier traducteur de Heidegger en France ». Un titre trop souvent utilisé comme une sorte d'argument d'autorité. Et pourtant, répéter cela *ad nauseam* n'explique en rien ce qui, à l'orée des années 1930, pousse un jeune intellectuel protestant, diplômé de l'École des langues orientales en arabe, turc et persan et bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale à traduire un penseur allemand alors tout juste en train de se révéler au monde philosophique de langue germanique.



Martin Heidegger

Qu'est-ce que la Métaphysique ?

(Traduit de l'allemand par H. Corbin. Petitfleury)

Qu'est-ce que la métaphysique ? Ce qu'une telle question devait susciter, c'est un discours d'ensemble sur la métaphysique. Nous nous en abstiendrons toutefois, pour aborder de préférence une question métaphysique bien précise. C'est seulement en procédant ainsi que nous fournirons vraiment à la métaphysique la possibilité de se présenter elle-même.

Notre projet porte donc comme tâche initiale le développement d'une question métaphysique ; puis un essai d'élaboration de cette question ; et, finalement, la réponse à lui donner.

Développement d'une question métaphysique

La philosophie – au point de vue du bon sens humain – est, selon Hegel, "le monde renversé". Aussi faut-il préalablement marquer le caractère distinctif de notre entreprise, connaître quelque chose d'une banalité propre à la recherche métaphysique. D'une part chaque question

Figure 11 : AHSC 282, première traduction de Heidegger.

L'intérêt porté par Corbin à l'œuvre de Heidegger a déjà fait couler beaucoup d'encre, et c'est peu dire que le sujet a donné lieu à des hypothèses difficilement compatibles, voire franchement contradictoires. Certains font de Corbin un disciple intégral de Heidegger, tandis que d'autres limitent le rapprochement à l'usage de la

[1] Partout où cela possible nous allons utiliser les traductions de Heidegger effectuées par Henry Corbin. En particulier celles du recueil *Qu'est-ce que la métaphysique*, mais aussi les traductions inédites des AHSC et plus particulièrement la traduction *quasi* complète d'*Être et Temps* qui s'y trouve.

méthode phénoménologique[1]. Quelques polémistes prétendent établir un lien entre la passion de Corbin pour la philosophie allemande et la période noire qui a vu Heidegger adhérer au nazisme[2]. D'autres encore pensent que c'est dans leur réponse au nihilisme que les deux pensées se rejoignent le plus nettement[3]. Et l'on pourrait continuer ainsi encore longtemps. En fait, il y a presque autant d'avis que de textes sur la question.

Quoique partielles, ces informations laissent aisément deviner en quoi la réception corbinienne de Heidegger devait nécessairement être bien différente de celle d'un Sartre ou d'un Levinas. Dans les écrits de jeunesse de Corbin, deux influences sont clairement identifiables : celle de la tradition philosophique allemande d'une part et celle de la théologie protestante (majoritairement germanique) d'autre part. C'est un fait que ces deux « blocs » n'ont cessé de se croiser dans l'histoire de la pensée depuis le 16e siècle. Ce l'est aussi que Corbin, comme le premier Heidegger ou même déjà comme Dilthey, n'envisageait guère de les prendre séparément.

Il n'est sans doute pas exagéré de dire que Corbin s'est d'abord tourné vers Heidegger pour une raison identique à celle qui a d'abord guidé l'intérêt de ce dernier pour quelques grandes figures philosophico-théologico-religieuses telles saint Augustin, Eckhart, Schleiermacher ou Kierkegaard. S'appuyer sur Heidegger devait servir à *ouvrir* la question de la relation existentielle que l'humain noue avec le divin.

---

1 Pour indiquer cela, Corbin répète inlassablement : « Sans vouloir nous rattacher à quelques courants déterminés de la phénoménologie, nous prenons le terme étymologiquement, comme correspondant à ce que désigne la devise grecque *sozein ta phenomena*. "Sauver les phénomènes", c'est les rencontrer là où ils *ont lieu* et où ils ont *leur lieu* ». CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. XIX.

2 *Cf.* WASSERSTROM, *Religion after religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1999. Voir notre critique de Wasserstrom *supra*, p. 85.

3 DIEGUEZ, « Henry Corbin et Heidegger », dans *La nouvelle revue française*, no. 230, 1972, p. 27-39. Il est intéressant de noter que c'est une opposition similaire au nihilisme qui est au cœur de la relation de Corbin et Durand selon Françoise Bonardel. Françoise BONARDEL, « Gilbert Durand et Henry Corbin : un pacte chevaleresque face au nihilisme », dans *9e Journée Henry Corbin*, 2013, p. 1-20. https://www.amiscorbin.com/journee-henry-corbin/

Mais Heidegger n'est pas la seule préoccupation du jeune Corbin pendant les années 1930[1]. S'ensuit qu'il est impropre d'en faire, comme c'est trop souvent le cas, et dans un sens notablement péjoratif, un « simple heideggérien », au sens d'un lecteur un peu fasciné et donc un peu naïf de la première génération, auquel on ne devrait que l'audace d'avoir le premier entrepris de traduire le penseur allemand.

Dans quelles circonstances exactes Corbin entend-il parler de Heidegger pour la toute première fois ? Nos recherches n'ont malheureusement pas permis de répondre à cette question. Néanmoins, trois hypothèses se détachent assez clairement des autres. Chacune d'entre elles s'articule sur une éminente personnalité des études historiques, philosophiques et théologico-religieuses dans la France d'alors.

Corbin répète à maintes reprises qu'Étienne Gilson fut pour lui un véritable maître à penser[2], et ce, bien sûr, avant tout dans le domaine des études médiévales. En 1925, Corbin suit son cours sur « La philosophie de Duns Scot »[3]. Or, comme on le sait, la thèse d'habilitation de Heidegger, défendue en 1915 et publiée en 1916, portait précisément sur le *Doctor subtilis*. Rien n'interdit de penser que Gilson en avait une connaissance directe ou indirecte (elle fut recensée pas moins de neuf fois entre 1916 et 1925, pour une large part dans des revues catholiques[4]) ; d'autant qu'il y a fort à parier que les résultats de l'enquête qui, en 1922, avait conduit le médiéviste Martin Grabmann[5] à rendre la paternité de la *Grammatica speculativa* à Thomas d'Erfurt, soient parvenus à la connaissance de Gilson. Bien que nous ne soyons pas en mesure de dire si ce dernier a ou non mentionné Heidegger en 1925, il n'est pas anodin que, dans le résumé d'un cours

---

1 En dehors de la sphère occidentale, il y a donc son intérêt pour la mystique persane, mais également celui, moins connu, pour la sophiologie russe (Berdiaev et Boulgakov).

2 Voir les premiers paragraphes du *Post-scriptum biographique* dans CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 38.

3 Voir la liste des cours suivis par Corbin en annexe.

4 Alfred DENKER, « Wissenschaftliche Rezensionen der Habilitationsschrift von Martin Heidegger », dans *Heidegger-Jahrbuch*, vol. 1, 2004, p. 79-91.

5 Martin GRABMANN, « De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur Speculativae », dans *Archivum franciscanum historicum*, vol. 15, 1922, p. 273-277.

délivré par lui à l'EPHE en 1931, apparaissent côte à côte les noms de « Karl Barth et Martin Heidegger »[1]. Quoi qu'il en soit, la philosophie médiévale se présentait en ce temps comme un terrain fertile pour la réception de Heidegger. En témoigne, dès 1929, l'article d'Alfred Boutinaud consacré aux travaux de Franz Sawicki, dans lesquels Heidegger et *Sein und Zeit* sont associés au renouveau philosophique de la scolastique[2]. Corbin pourra ainsi se remémorer des années plus tard : « ayant à traiter de l'herméneutique luthérienne, j'eus à mettre en œuvre ce que j'avais appris de la *grammatica speculativa*[3] », c'est-à-dire, pour l'essentiel, la notion de *significatio passiva*, qui n'est pas absente de l'*Habilitationsschrift*, quoiqu'elle n'en constitue pas le cœur.

Il y a ensuite le lien de Corbin à Alexandre Koyré, dont il suit les cours sur la pensée allemande dispensés à l'EPHE depuis 1925 avec une grande assiduité. Inutile de rappeler que Koyré fut l'élève de Husserl à Göttingen et que les deux restèrent longtemps en contact après le départ du philosophe russe à Paris. Koyré a très tôt entendu parler de Heidegger. Husserl lui-même devait lui raconter ses relations avec ce jeune apprenti rencontré dès son arrivée à Freiburg, mais également ses grands amis Stein, Conrad-Martius, Hering, etc. Nous savons par ailleurs que Koyré a correspondu avec Heidegger dès 1923. Les archives des deux philosophes ne gardent pas la trace d'échanges soutenus, mais les recherches montreront que Koyré s'est chargé d'annoncer à Heidegger que Corbin projetait de le traduire. Et puisqu'il est plus présent que tous les autres dans cette histoire, nous avons de bonnes raisons de penser que c'est lui-même qui a « soufflé » ce projet à Corbin.

---

1 GILSON, « Études sur Luther », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1931, p. 64-65.

2 « La renaissance de la métaphysique et du vitalisme, la lutte contre le psychologisme, les progrès considérables de la phénoménologie devaient nécessairement diminuer la distance entre la philosophie contemporaine et la scolastique. […] La longue et difficile étude de M. Heidegger, professeur à Marburg, "Sein und Zeit" dans le "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" n'a fait qu'accroître l'intérêt porté à la scolastique, qui devient de plus en plus à l'ordre du jour ». A BOUTINAUD, « Franz Sawicki - La philosophie catholique en Allemagne », dans *Revue apologétique*, juin 1929, p. 681-682.

3 CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 25.

Enfin, le rôle des frères Baruzi, Jean et Joseph, ne doit pas être négligé. À partir de 1927, Jean Baruzi supplée Alfred Loisy au Collège de France, et donne alors un cours sur la théologie du jeune Luther et sur les mystiques et spirituels Allemands. C'est d'ailleurs cet enseignement « qui me montra, affirme Corbin, le chemin de l'Allemagne des philosophes et des "grands individus" de la spiritualité mystique[1] ». On sait aussi que les cours se prolongeaient dans l'appartement des frères Baruzi. Dans ce cercle où la distance entre professeurs et étudiants était supplantée par une « amitié déférente », Corbin a souvent entendu parler de la pensée allemande et, outre que s'y exprimaient « toutes sortes de personnalités européennes inattendues[2] », Corbin se rappelle que la « présence de nos camarades allemands [y] était toujours importante[3] ». Heidegger fut-il l'objet d'une ou plusieurs discussions de ce cercle ? Ce n'est pas à exclure ; d'autant plus que Jean Baruzi tentera, sans succès, de faire inviter Heidegger à Paris en 1931.

En marge de ces pistes historiques s'en dessine une autre, plus philosophique, que Corbin évoque dans ce passage autobiographique : « ce que je cherchais chez Heidegger, ce que je compris grâce à Heidegger, c'est cela même que je cherchais et que je trouvais dans la métaphysique irano-islamique[4] ». L'événement qui entraîne Corbin vers la pensée orientale est connu : il se déroule le 13 octobre 1929, jour où Louis Massignon lui offre une édition lithographiée de *Ḥikmat al-Ishrāq*. Sa découverte de l'Orient a cependant lieu dès 1926, lorsqu'il décide de tourner le dos à l'agrégation de philosophie et de commencer simultanément l'apprentissage de l'arabe et du sanskrit. La possibilité demeure donc ouverte que Corbin ait, dès le début, lu Heidegger afin de mieux comprendre Sohrawardi. Que son exemplaire personnel de *Sein und Zeit* comme ses notes de lecture et ses traductions de Heidegger comportent de nombreuses gloses marginales en arabe tend à appuyer une telle hypothèse et confirme une nouvelle fois l'approche singulière de son premier traducteur. Ajoutons qu'entre 1931 et 1939,

---

1 Voir CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 42.

2 *Ibid*.

3 *Ibid*.

4 *Ibid*., p. 24.

Corbin ne travaille pas seulement à traduire Heidegger, mais également Jaspers, Conrad-Martius, Henri De Man, Heschel, Hamann, Barth et Sohravardī. Il s'agit là d'un fait important, car il consolide encore l'idée d'une indépendance relativement marquée de Corbin vis-à-vis de la pensée heideggérienne.

À cela il faut ajouter que la correspondance échangée entre Corbin et Heidegger est très loin du témoignage de sympathie qu'il écrira dans ses lettres à Heschel ou encore à Jaspers. La correspondance de Corbin et Heidegger est plutôt technique et logistique. Cependant plusieurs des lettres de Corbin ont été perdues. Si l'influence de Heidegger a été mise au premier plan par de nombreux commentateurs, c'est vers l'influence de Jaspers que nous pensons qu'il faut tourner notre regard pour bien comprendre la relation qu'entretenait Corbin avec la philosophie allemande. D'autant plus que les deux lettres envoyées à Jaspers et conservées à la Deutsches Literaturarchiv Marbach en sont des témoins éloquents. En août 1937, deux semaines après le Congrès international de philosophie, il lui écrit : « Puis-je vous dire à propos de ce Descartes[1], avec quel *assentiment* intérieur total je l'ai lu.[2] » Et dans le paragraphe conclusif, il lui écrit : « Comme en vous quittant l'an dernier, je veux vous assurer de la communauté de notre invisible "*Ecclesia philosophorum*".[3] » Dans la lettre du 10 mars 1938, parlant de sa traduction de « La norme du jour et la passion de la nuit » qui tarde à paraître, il lui écrit : « Et si certains y sont encouragés à trouver en vous un guide pour leur vocation philosophique, mon but sera atteint.[4] » Plus loin parlant d'un livre que Jaspers lui a envoyé, il précise : « vous savez quel lecteur attentif je puis être de tout ce qui vient de vous.[5] »

En résumé, il apparaît que, si Corbin fut bien le traducteur officiel de Heidegger, il n'en fut jamais le disciple à proprement parler. Il est bien plus

---

1 Karl JASPERS, *Descartes et la philosophie*, trad. par Hans POLLNOW, Paris, F. Alcan, 1938, 112 p.

2 Lettre de Corbin à Jaspers datée du 27 août 1937, conservée à la Deutsches Literaturarchiv Marbach.

3 *Ibid*.

4 Lettre de Corbin à Jaspers datée du 10 mars 1938, conservée à la Deutsches Literaturarchiv Marbach.

5 *Ibid*.

juste de dire qu'il en fit dès l'origine une lecture « *orient*ée[1] » au sens où, chargé d'un bagage théologique et philosophique beaucoup plus lourd que nombre de ses contemporains et de ses successeurs devant le texte heideggérien, il l'avait interprété pour lui-même avant de le comprendre en lui-même. Ce qu'éclaire une déclaration tardive, plus radicale encore, souvent citée : « il ne s'agissait même pas de prendre Heidegger comme une clef, mais de se servir de la clef dont il s'était lui-même servi, et qui était à la disposition de tout le monde »[2].

D'entrée de jeu, il a été dit que Corbin était un *hérétique*, terme, répétons-le, à comprendre étymologiquement comme quelqu'un qui pense résolument par lui-même. Cette action de la pensée par elle-même a été rapprochée de la décision-résolue, l'*Entschlossenheit* heideggérienne. Terme que l'on traduit aujourd'hui par « résolution » ou encore comme « décision sans retrait ». Cette notion est très importante puisqu'elle est au cœur du dépassement ontologique proposé par Corbin. En effet, pour lui, Heidegger, même s'il a mis en lumière une nouvelle analyse de l'être qui sans aucun doute mérite l'attention qu'on lui porte, se trompe dans la manière qu'il conçoit le rapport de l'être à la mort. Rappelons qu'Heidegger a ainsi défini la décision résolue : « Cette même décision-résolue la fait exister comme destin ; elle ouvre à la réalité-humaine, comme Être-dans-le-monde, la "marche-au-devant" des circonstances "heureuses" comme au-devant de la cruauté des hasards.[3] »

---

[1] Corbin affirme à deux reprises (1968 et 1976) que ses traductions de Sohravardī sont antérieures à celle de Heidegger. Voir CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 24. Voir aussi Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions, mélanges publiés par la Section des sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des hautes études*, Paris, P.U.F., 1968, p. 135. Sur la cause de cette torsion biographique voir Sylvain CAMILLERI et Daniel PROULX, « Martin Heidegger et Henry Corbin : lettres et documents (1930-1941) », dans *Bulletin heideggérien*, vol. 4, 2014, p. 4-63.

[2] Voir CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 25.

[3] Martin HEIDEGGER, *Qu'est ce que la métaphysique ? : suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, trad. par Henry CORBIN, Paris, Gallimard, 1938, p. 188.

Durant la décennie des années trente, Corbin s'adonne à un courageux travail d'exploration et de traduction de la philosophie allemande. La formation philosophique qu'il acquiert à l'EPHE (Koyré) et au Collège de France (Baruzi) l'oriente évidemment dans cette direction. Si l'histoire a retenu de cette période les traductions françaises de Heidegger faites par Corbin[1], cela veut dire que l'histoire est restée aveugle à ses autres travaux de traduction et à leur classification. Mais là encore, si l'on prend en considération l'ensemble de son œuvre ou seulement les années trente, l'importance relative de chacun des auteurs ne sera pas la même. En prenant en considération l'entièreté de son œuvre, on arrive à dire que Sohravardī, Hamann, Heschel et Jaspers ont une grande importance. Le sont beaucoup moins Heidegger, Barth, Conrad-Martius ou Henri de Man. Or, au regard de son travail dans les années trente, il faut bien sûr reconnaître l'espace central qu'occupe Heidegger. Une sorte de substrat qui lui permettra d'aller au-delà des conceptions heideggériennes du temps en plongeant profondément dans Luther et Hamann.

Pour expliquer ce changement, il faut mettre en avant les raisons qui le poussent à poursuivre avec une si grande intensité ses recherches dans la philosophie allemande qu'il est parfois considéré comme un germaniste. Des événements et des relations que les historiens ont eu beaucoup de difficulté à comprendre. À ce sujet, il écrivait déjà en 1968 que cette :

> « pénétration dans le monde germanique […], semble-t-il, a jeté le trouble dans ma biographie apparente, et je voudrais saisir l'occasion de rectifier ici. Parce que je fus le premier traducteur français de Heidegger, on a écrit quelque part que, déçu de la philosophie "existentielle", j'avais cherché refuge dans la mystique de l'Islam. C'est là fantaisie pure. Mes premières publications en mystique islamique (1933, 1935) sont bien antérieures à ma traduction de Heidegger (1938).[2] »

---

[1] HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique ? Leçon inaugurale donnée à l'Université de Fribourg-en-Brisgau le 24 juillet 1929 », trad. par CORBIN, dans *Bifur*, vol. 8, 1931, p. 9-27. HEIDEGGER, *Qu'est ce que la métaphysique ? : suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, trad. par CORBIN, Paris, Gallimard, 1938, 254 p. Ce recueil contient la traduction de la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique*, les paragraphes §46-59 et §72-76 de *Être et Temps*, les paragraphes finaux §42-45 de *Kant et le problème de la métaphysique* et enfin une conférence sur *Hölderlin et l'essence de la poésie*.

[2] CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions, mélanges publiés par la Section des sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des hautes études*, Paris, P.U.F., 1968, p. 135.

En 1978, il réitère la rectification :

« 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 fausse. Mes premières publications de Sohravardī datent de 1933 et 1935 (mon diplôme de l'École des Langues orientales est de 1929) ; ma traduction de Heidegger paraît en 1938.[1] »

Alors, comment comprendre son intérêt prononcé pour la phénoménologie-herméneutique de Heidegger sans se lancer dans des spéculations outrancières ? Une tâche quasiment impossible, car pour en être certain, il faudrait être capable de remonter aux aspirations les plus profondes du jeune Corbin. Pour ce faire, on peut se rabattre sur la raison qu'il évoque en rappelant que « ce que je cherchais chez Heidegger, ce que je compris grâce à Heidegger, c'est cela même que je cherchais et que je trouvais dans la métaphysique irano-islamique[2] ». En fait, sans lire avec attention la phrase suivante de l'entretien avec Philippe Némo, il est à craindre que certains tentent d'utiliser l'œuvre de Corbin pour montrer ce qui dans la philosophie irano-islamique se retrouve chez Heidegger et vice versa. Une tentative extrêmement périlleuse, malheureusement démontrée par les différents articles sur la question, tous plus ou moins convaincants les uns que les autres. Notons d'abord un fait à la fois étrange et significatif pour ceux qui veulent trouver un fils conducteur entre Heidegger et Corbin. Dans toute l'œuvre de Corbin seulement, six mentions explicites à Heidegger ont été repérées[3]. Certes, il y a l'entrevue avec Philippe Némo qui aborde le

---

1 CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 24.

2 *Ibid*.

3 La première occurrence repérée se trouve dans une note d'un texte publier 1939 chez Adrien Maisonneuve où Corbin indique que c'est par son travail de traduction de Heidegger qu'il est arrivé à la distinction entre *historial* et *historique*. Henry CORBIN, *Suhrawardî d'Alep*, Montpellier, Fata morgana, 2005 [1939], p. 81 n. 49.
Les deuxième et troisième occurrences apparaissent autour des textes de Mollā Ṣadrā. Dans les prolégomènes au *Livre des pénétrations métaphysiques*, Corbin fait de nombreuses allusions à la métaphysique occidentale et il écrit même à la note 64 « on comprendra que celui qui fut le premier traducteur de Heidegger en français, et qui est ici le traducteur de Mollā Ṣadrā, se trouve précisément ici sur un difficile chemin de crête. » Du reste, Heidegger y apparaît directement dans le corps du texte. « Si cette évocation a été poursuivie ici, c'est parce qu'en nous reconduisant aux "droits de l'exister" revendiqués contre la métaphysique de l'essence, c'est-à-dire celle du pur possible, elle nous reconduit au mot *existence*, et par là finalement à l'usage qu'en fait

l'existentialisme de nos jours. On sait qu'au point de départ, il y a justement le célèbre livre de Heidegger, interprétant de façon toute nouvelle *Kant et le problème de la métaphysique*. » MOLLĀ ṢADRĀ SHĪRĀZĪ, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-mashāʿir)*, trad. du persan, intro. et notes de Henry Corbin, Lagrasse, Verdier, 1988, p. 66 ss.

Dans le même esprit, Corbin réitère l'intérêt qu'il porte au livre de Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*. Il écrit : « C'est qu'ici l'œuvre de Mollā Ṣadrā nous offre peut-être un nouveau point d'attache pour les études de philosophie comparée à venir, déjà suggérées précédemment. Ici nous pensons plus particulièrement à la fonction de l'imagination transcendantale chez Kant, telle que la notion s'en est trouvée entièrement renouvelée par l'interprétation de Heidegger. » CORBIN, *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p. 78.

La quatrième occurrence se trouve dans le texte d'une petite conférence prononcée en 1966, deux ans seulement après la publication du *Livre des pénétrations métaphysiques* et elle est intitulée *Philosophie prophétique et métaphysique de l'être* : « Évoquons, pour terminer, certaines observations profondes de Heidegger visant le passage du vocabulaire philosophique du monde grec au vocabulaire philosophique du monde romain et de la romanité. Dans ce passage s'est établie l'identification entre *energeia* et *actualitas*. L'identité peut faire illusion ; mais elle est symptomatique et lourde de conséquences. On se demandera ici si le vocabulaire de l'être, en arabe et en persan, ne nous révèle pas un monde spirituel, proche du nôtre au possible, puisqu'il est limitrophe, et cependant resté à peu près *terra incognita*, monde où l'"histoire de l'être" est autre que celle annoncée par le passage du grec au latin. » Henry CORBIN, *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990, p. 228-229.

La cinquième occurrence se trouve dans les considérations conclusives d'un texte de 1951, resté inédit jusqu'en 1990, intitulé *Iranologie et philosophie*. Corbin écrit dans le dernier paragraphe : « Car nous sommes ici à la trace du petit nombre de ceux qui ont formé dans la suite des siècles l'église invisible des sages : ceux-là, et ceux-là seuls, en qui s'est incarné l'effort tendant sans cesse, selon l'expression de Heidegger, à surmonter, à "désactualiser l'actuel", à assumer le possible du passé, parce que son destin voue la race humaine à se chercher au-delà d'elle-même. » *Ibid*., p. 94-95.

La dernière occurrence explicite, parce que Heidegger apparaît directement dans le corps du texte, se trouve dans la première conférence du recueil *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, il écrit : « Le terme [*Wesenschau*] appartient au vocabulaire de la phénoménologie, disons à la phénoménologie de stricte observance de Husserl plutôt qu'à la phénoménologie existentiale (ne disons surtout pas existentialiste) de Heidegger. » CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 22.

Enfin, sur l'opposition entre l'*être pour la mort* et l'*être pour au-delà de la mort*, Corbin fait aussi allusion à Heidegger sans le nommer, et non pas pour appuyer la ressemblance, mais pour en relever la différence d'avec les métaphysiques traditionnelles. Cette opposition d'abord mentionnée dans le *Livre des pénétrations métaphysiques* (p. 72) est ensuite reprise dans *En islam iranien* (T.I, p. 322) et dans l'entretien avec Philippe Némo *De Heidegger à Sohravardî* (p. 31). Et comme l'édition critique de l'œuvre de Corbin n'existe pas, il est difficile de retrouver toutes les occurrences ou allusions à Heidegger.

passage de Heidegger à Sohravardī, mais chercher des rapports d'influences textuelles entre l'œuvre de Corbin et Heidegger semble impossible faute de matériel adéquat. D'ailleurs, lorsqu'un auteur comme Nile Green tente de faire un rapprochement, on se rend vite compte que cela ne dépasse pas les généralités[1]. Et lorsque Manuel de Dieguez propose dans son article-recension de *En islam iranien* de « suivre les métamorphoses de Heidegger chez les phénoménologues de la religion[2] » et affirme qu'« il s'agissait, pour Henry Corbin, comme pour Heidegger, de répondre au défi du nihilisme[3] », il faut se demander à quel point Heidegger est originel dans le parcours corbinien. Le socle à partir duquel Heidegger et Corbin développent leur philosophie a des similarités, mais ce qui s'en dégage, comme réponse donnée au nihilisme, semble si éloigné que la réflexion philosophique sur ces deux penseurs, si elle devait être développée, ne serait pas tant dans l'œuvre de Corbin que dans l'œuvre du chercheur qui l'entreprendrait.

Tout cela s'explique si l'on porte attention à toutes les remarques de Corbin dans son entretien avec Philippe Némo. Il précise après avoir affirmé ce qu'il cherchait et avait compris grâce à Heidegger que « c'est cela même que je cherchais et que je trouvais dans la métaphysique irano-islamique[4] », mais que cela « était situé désormais à un niveau différent[5] ». C'est exactement comme ce qu'il tente de montrer dans *Note sur Existence et Foi*, car ce « niveau différent », cet exhaussement de l'être, c'est celui de la foi, du symbole ou de l'imaginal. Au mieux, il est possible de montrer comment il transpose la structure de la pensée heideggérienne dans ce « niveau différent », mais encore une fois, il ne faudrait pas tant chercher chez Heidegger que dans l'œuvre de Corbin les indices de cette structure. Il le dit lui-même : « si votre *Weltanschauung* ne coïncide pas avec celle de

---

Mais une chose est certaine, elles sont rarissimes et ces mentions sont le plus souvent allusives.

1 GREEN, « Between Heidegger and the Hidden Imam: Reflections on Henry Corbin's approaches to mystical Islam », dans *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 17, no. 3, 2005, p. 219-226

2 DIEGUEZ, « Henry Corbin et Heidegger », dans *La nouvelle revue française*, no. 230, 1972, p. 29.

3 *Ibid*., p. 37.

4 CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 24.

5 *Ibid*.

Heidegger, cela se traduira dans le fait que vous donnerez au *Da* du *Dasein* un autre *situs*, une autre dimension, que ne le fait *Sein und Zeit*.[1] » Il poursuit parlant de l'herméneutique comme de la clef offerte par Heidegger en affirmant clairement que se

« servir de cette *clavis hermeneutica*, parce que Heidegger vous a montré comment on pouvait s'en servir et l'adapter, cela n'exige nullement ni ne veut nullement dire que vous avez adhéré, pour autant à la conception du monde, à la *Weltanschauung* de Heidegger.[2] »

Voilà ce qui permet d'affirmer que ce que Corbin cherchait dans la philosophie allemande, mais aussi dans la métaphysique de Sohravardī, 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.

Il y aurait aussi 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, car, dans ce texte, Heidegger réinterprète le rôle de l'imagination transcendantale dans le schématisme kantien. C'est d'ailleurs ce livre de Heidegger, beaucoup plus que *Sein und Zeit*, qui est mentionné par Corbin dans les six occurrences que nous avons repérées[3]. Mais le chercheur qui voudrait défendre cette hypothèse devra prendre en considération ce que l'étude des cours suivis par Corbin à l'EPHE a démontré, à savoir que les cours de Koyré sur le mysticisme spéculatif en Allemagne traitaient déjà de la question de l'imagination. De plus, Corbin n'utilise jamais Kant ni même Heidegger lorsqu'il veut mentionner un auteur occidental sur la question de l'imagination qui pourrait être en correspondance avec les théosophes

1 *Ibid*., p. 29.
2 *Ibid*.
3 *Supra*, p. 189, n. 3.

orientaux qu'il analyse. Le plus souvent, c'est Paracelse ou les « Platoniciens de Cambridge » qui servent de contrepoint comparatif. Il faut en conclure que, même sur la question de l'imagination, il est difficile de trouver des points d'appui pour relier Corbin à Heidegger.

De plus, comme Corbin l'écrit lui-même, ses traductions de Sohravardī sont antérieures à celle de Heidegger, ce qui invalide en soi l'idée d'un passage de Heidegger à Sohravardī[1]. Ce qui est encore plus significatif de cette affirmation, c'est que Corbin précise un passage de sa biographie qui est confondant, car lorsqu'il écrit avoir traduit Sohravardī avant Heidegger, ce n'est pas de l'ordre de publication qu'il parle, mais bien du fait qu'il travaillait déjà sur Sohravardî[2] lorsqu'il lira Heidegger[3] et publiera son premier essai de traduction daté de 1931[4]. Alors, pourquoi jouer sur les mots et réorganiser ainsi sa propre bibliographie ? Lui qui avait insisté pour que n'apparaisse pas dans sa bibliographie officielle sa première traduction de 1931. Il semble que Corbin n'était pas satisfait de son premier essai de traduction, mais cela apparaît comme une raison superficielle[5]. Nous pensons que cette réorganisation biblio-biographique répond à l'esprit philosophique de Henry Corbin et indique au chercheur intéressé à son

---

1 Voir *supra*, p. 187, n 1.

2 Corbin commence à travailler sur Sohravardî lorsque Massignon lui donna la lithographie de *Ḥikmat al-Ishrâq*, du livre de *La théosophie orientale*, le 13 octobre 1929.

3 Immédiatement au retour de son premier séjour en Allemagne, une note dans son agenda indique le 6 août 1930 « Lu Heidegger ». JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, p. 16.

4 HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique ? Leçon inaugurale donnée à l'Université de Fribourg-en-Brisgau le 24 juillet 1929 », trad. par CORBIN, dans *Bifur*, vol. 8, 1931, p. 1-27.

5 D'après la lettre du 14 décembre 1930 de Heidegger, conservée aux Archives Henry Corbin, il indique sa satisfaction de la première traduction. Il écrit : « J'ai lu votre traduction avec une grande joie et y ai beaucoup appris[1]. 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 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.

œuvre que les racines de celle-ci ne sont justement pas à chercher chez Heidegger[1].

Denis de Rougemont « rappelait naguère avec humour qu'à l'époque où nous étions des camarades de jeunesse, il avait constaté que mon exemplaire de *Sein und Zeit* portait dans les marges de nombreuses gloses en arabe.[2] » De là, nous pourrions peut-être affirmer qu'il a lu et traduit Heidegger pour comprendre Sohravardī. Ce qu'appuie le passage de l'entretien avec Philippe Némo traitant de la question. Corbin y parle d'entraînement et d'exercice préalable qui lui permettront de bien comprendre le vocabulaire de Sohravardī et de Mollā Ṣadrā. Enfin, pour éclairer le passage de Heidegger à Sohravardī, Corbin concède que la clef philosophique qu'utilisait Heidegger pouvait aussi servir à comprendre Sohravardī. Il dit, « il ne s'agissait même pas de prendre Heidegger comme une clef, mais de se servir de la clef dont il s'était lui-même servi, et qui était à la disposition de tout le monde.[3] ».

Par cette exemplification sommaire des rapports entre Corbin et Heidegger, nous voulions réaffirmer la pauvreté de l'influence proprement heideggérienne sur la pensée corbinienne[4]. C'est pour cela aussi que ceux qui ont permis à Heidegger d'utiliser cette nouvelle clef philosophique semblent plus importants qu'Heidegger lui-même dans l'œuvre de Corbin. Philosophiquement, Dilthey[5] et Schleiermacher[1] pour l'aspect

---

1 Sur la question de l'imagination chez Corbin et le possible rapport à *Kant et le problème de la métaphysique* de Heidegger, voir CORBIN, *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p. 78.

2 CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 26.

3 *Ibid*., p. 25.

4 Pour une étude complète sur les rapports de Corbin et Heidegger, voir CAMILLERI ET PROULX, « Martin Heidegger et Henry Corbin : lettres et documents (1930-1941) », dans *Bulletin heideggérien*, vol. 4, 2014, p. 4-63.

5 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, *Wilheim Diltheys Geschichtliche Lebensphilosophie, Anhang : Eine Kant-Darstellung Diltheys* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 5, 1935-1936, p. 537-538. Henry CORBIN, « Compte-

herméneutique et Rudolf Otto[2] et Gerardus Van der Leeuw[3] pour l'aspect phénoménologique apparaissent influencer plus profondément l'œuvre de Corbin que Heidegger. De plus, comme le mentionne Corbin, Husserl et Heidegger n'auraient pas été possibles sans Dilthey[4]. 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[5]. Si Corbin avait mené à terme son projet de thèse sur

---

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 - O. F. Bollnow, *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 Aufgang des geschichtlichen Bewusstseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen et XII Bd., Zur Preussischen Geschichte* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 6, 1936-1937, p. 448-449.

1 Sur les relations entre Dilthey et Schleiermacher *cf.* CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 160.

2 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. » CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 42.

3 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.

4 *Ibid*., p. 487.

5 Ces questions étant celles liées à la philosophie de la religion et à la phénoménologie de la religion. N'oublions pas que le Heidegger rencontré Corbin n'est pas encore reconnu comme le théoricien de l'ontologie fondamentale, mais plutôt comme le professeur donnant des cours en philosophie de la religion. Cet aspect ressort comme encore plus significatif lorsqu'on sait que Corbin avait traduit toute la première partie d'*Être et temps*, mais qu'il n'avait pas l'intention d'en publier quoi que ce soit. Cependant lors de la préparation du recueil ultimement publié chez Gallimard en 1938, Heidegger demande à Corbin de traduire le discours du rectorat de 1933. Étant donné la teneur de ce texte, Corbin propose de publier, à la place de ce texte, des extraits d'*Être et temps*. Cela est significatif, car cela signifie implicitement que les textes qui intéressaient Corbin ne touchaient pas premièrement l'ontologie fondamentale, mais plutôt la métaphysique et la poésie.

l'anthropologie philosophique dans la pensée allemande contemporaine, nous y reviendrons *infra*[1], certains rapports auraient cependant peut-être pu être esquissés. Alors, 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 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 *Wesenschau* 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 phénoménologie.[2] »

L'omission volontaire de sa traduction de 1931 permettant à Corbin de dire qu'il traduisait Sohravardī avant Heidegger nous convainc qu'il ne faut pas chercher une *raison extérieure* pour expliquer le passage de Heidegger à Sohravardī. La courbe de la vie de Corbin doit s'expliquer en termes de pèlerinage et 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[3]", les symboles d'un parcours permanent.[4] »

---

1 *Infra*, « L'anthropologie philosophique », p. 216 ss.

2 CORBIN, « Compte-rendu - G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* », dans *Revue critique d'histoire et de littérature*, vol. 67, 1934, p. 489. Ce passage devrait être mis en parallèle avec un document inédit des Archives Henry Corbin intitulé *Plan d'un travail sur la Notion d'Anthropologie philosophique dans la philosophie allemande contemporaine*, car vers 1934-1935 Corbin avait projeté faire une thèse sur l'anthropologie philosophique.

3 Sur ce thème, *voir* Henry CORBIN, « Préface - Les Cités emblématiques », dans *Ispahan image du paradis*, sous la direction de Henri STIERLIN, Lausanne/Paris, la Bibliothèque des arts, 1976, p. 1-11.

4 CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 24.

L'épisode personnaliste

Situer brièvement le paysage intellectuel dans lequel émergeront les *Recherches philosophiques* donnera une idée précise des réseaux d'influences dans lesquels se situe Corbin. On comprend maintenant sa proximité des réseaux protestants à travers les éditions « Je sers », la revue *Foi et Vie* et *Hic et Nunc*. Ajoutons que de 1931 à 1935, il est secrétaire de la *Revue Critique*[1] et y donne plusieurs recensions. D'ailleurs lorsqu'il quitte pour Berlin en 1936 c'est Alexandre Kojève qui prendra sa relève. Un personnage oublié doit être mentionné à ce sujet, il s'agit de Jean Porcher[2], bibliothécaire à la BnF de 1923 à 1962. Il est difficile de connaître exactement la relation qu'ont pu entretenir J. Porcher et H. Corbin, mais si, comme le rapporte Jambet dans sa chronologie, Jean Porcher propose à Henry Corbin de le « seconder » à la *Revue critique d'histoire et de littérature*, cela témoigne de la relation de confiance mutuelle qui existait entre les deux hommes. Cette relation de confiance, il est possible de l'extrapoler par plusieurs « synchronicités » biographiques. De manière succincte, les deux étaient Normands, musiciens, polyglottes et bibliophiles. Et comme Corbin, Jean Porcher était aussi passé par l'École des langues orientales et vivantes où il avait appris le russe. Ce russophile s'ajoute ainsi aux exilés russes établis à Paris que Corbin fréquente. À ce titre Jean Baruzi fait allusion dans sa lettre du 28 avril 1930 à Corbin à son réseau d'amis russes : « Je me promettais tant de joie de cette réunion, – de vous revoir, – de faire la connaissance de votre ami russe.[3] » Par rapport à Jean Porcher, son intérêt pour l'iconographie byzantine et son influence en France n'était certainement pas pour les éloigner. Jean Porcher a aussi été chargé de

---

[1] Il ne faut pas confondre cette revue avec celle que fondra Georges Bataille en 1946. Malheureusement, les éditions électroniques de la revue rendues disponibles par la BnF n'indiquent pas clairement les dirigeants de la revue. Il n'est donc pas possible de recouper l'information de la chronologie du Cahier de l'Herne. Une chose est certaine : c'est que Corbin contribua à la revue jusqu'en 1935.

[2] La plupart des informations qui suivent sont tirées de Marie-Louise CONCASTY, « Jean Porcher (1892-1966) », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 1966, p. 275-277.

[3] JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, p. 308. Bien évidemment, Baruzi parle de cette personne comme d'origine Russe et donc celle-ci ne peut pas être Jean Porcher, il s'agit probablement Igor Plemmanikov. Dans sa correspondance on note que cette personne était très ami avec Corbin et il y a plusieurs lettres de lui en 1929, ce qui concorde dans la lettre de Baruzi. AHSC 278-1928.

conférences de 1927 à 1932 en littérature latine du Moyen Âge à l'EPHE et même si Corbin n'a jamais assisté à ses cours, ils se sont très probablement croisés dans les corridors de la vénérable institution. Enfin, si Porcher est l'organisateur de l'exposition pour le quatrième centenaire de Pantagruel, Henry Corbin « venait des grasses terres de Normandie et il appartenait à une race forte capable, tel le héros de Rabelais, de "boire net et de manger salé[1]".[2] » À la même époque, on sait aussi que Georges Bataille lui demande une étude sur Rudolf Otto pour la revue *Documents*. Étude qui ne se concrétisera jamais.

Proche des intellectuels regroupés autour de la maison d'édition Aubier-Montaigne fondée en 1924 et qui publie la revue *Esprit*, bastion du personnalisme « catholique », la collection « Philosophie de l'Esprit » dirigée par Louis Lavelle et René Le Senne et qui publiera Guitton, Marcel, Berdiaev, Soloviev, Eckhart, Kierkegaard et bien d'autres doit certainement être au cœur des lectures de Corbin. Son protestantisme le garde à l'écart. Comme nous l'avons déjà brièvement présenté[3], en 1927 il s'oppose à Maritain et se dit proche du groupe de « l'Esprit » dont le centre est Henri Lefebvre, celui-là même qui deviendra le *Critique de la vie quotidienne*[4] et un important théoricien de l'espace[5]. Lorsque Corbin se dit proche d'Henri Lefebvre, c'est avant l'adhésion de ce dernier au parti communiste en 1928. Une adhésion qui fera aussi de lui un important théoricien du marxisme. Corbin n'a jamais été attiré par le communisme ou par le marxisme, cette voie étant fermée, politiquement, il restait le libéralisme ou le fascisme. La crise de 1929 et l'origine modeste de Corbin ne le poussent certainement pas vers le libéralisme et même s'il est très intéressé aux philosophes allemands, il ne s'est jamais rapproché de groupes fascistes ou nazis. Que

---

1 Phrase introductive de *Gargantua et Pantagruel* de François Rabelais.

2 Robert DE CHÂTEAUBRIANT, « Souvenirs », dans *Henry Corbin*, sous la direction de Christian JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 291.

3 *Supra*, p. 116, n. 3.

4 Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne. I. Introduction II. Fondement d'un sociologie de la quotidienneté*, vol. 2, Paris, L'Arche, 1947/1961, 170 + 360 p. Henri LEFEBVRE, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968, 376 p.

5 Henri LEFEBVRE, *Le droit à la ville suivi de Espace et politique*, Paris, Anthropos, 1974 [1968], 218 p. Ou encore Henri LEFEBVRE, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974, 485 p.

reste-t-il s'il n'est ni communiste, ni libéral, ni fasciste ? Il reste le personnalisme qui est l'alternative aux grandes idéologies totalitaires qui ruinent la personne humaine. Rappelons que parallèlement à la fondation de la revue *Esprit* en octobre 1932, projet central pour Emmanuel Mounier, la « Troisième Force », un projet politique connexe, avait été fondée le mois suivant et était surtout menée par Déléage et Izard. Comme le dit si bien la Troisième Force dans sa *Chronique* de mai 1933 : « C'est parce que notre mouvement est un syndicalisme intégral qu'il donne à chaque travailleur sa place réelle dans la vie collective, qu'il est contre le fascisme et au-delà du collectivisme, un personnalisme.[1] » Position philosophico-politique adoptée par beaucoup de « non-conformistes[2] ». Denis de Rougemont qui devient un bon ami de Henry Corbin autour de la revue *Hic et Nunc* est aussi un important théoricien du personnalisme[3]. Il collabore régulièrement à la revue *Esprit*, mais est aussi un membre fondateur de la revue *Ordre nouveau* dont le comité de rédaction regroupe Alexandre Marc[4], Robert Aron, Arnaud Dandieu, Daniel Rops et Jean Jardin. Le mot d'ordre de *l'Ordre nouveau* est énoncé dès le premier numéro en mai 1933 : « Contre le désordre capitaliste et l'oppression communiste, contre le nationalisme homicide et l'internationalisme impuissant, contre le parlementarisme et le fascisme, *l'Ordre nouveau* met les institutions au service de la personnalité et subordonne l'État à l'homme ». On pourrait dire de 1934 que c'est l'année personnaliste par excellence, un moment de structuration qui s'oppose clairement à l'élection du national-socialisme en Allemagne. L'année commence en janvier avec la publication par Denis de Rougemont

---

1 LA TROISIÈME FORCE, « Chronique de la Troisième Force », dans *Esprit*, no. 8, mai 1933, p. 292.

2 L'expression « non-conformistes » pour parler de cette troisième voie semble avoir été forgée par Alexandre MARC, « Jeunesse allemande », dans *Esprit*, no. 5, fév. 1933, p. 723-730. Elle sera reprise par Jean Louis Loubet del Bayle pour le titre de son célèbre livre de 1969 *Les « non-conformistes » des années 30*.

3 Emmanuelle HÉRIARD DUBREUIL, *The personalism of Denis de Rougemont: Spirituality and politics in 1930s Europe*, sous la direction de Robert TOMBS, PhD, Faculty of History, St John's College, University of Cambridge, 2005, 347 p.

4 Sur Alexandre Marc voir les travaux de Christian Roy, notamment Christian ROY et Thomas KELLER, *Alexandre Marc et la jeune Europe (1904-1934) : l'ordre nouveau aux origines du personnalisme*, Nice, Presses d'Europe, 1998, 586 p.

de « Grammaire de la personne » dans *Hic et Nunc*[1], Blondel publie *Les équivoques du personnalisme*[2], Berdiaev *La personne, la société et la communion*[3] et en décembre *Esprit* présente un dossier spécial sur la révolution personnaliste qui contient un article de Mounier intitulé *Qu'est-ce que le personnalisme ?*[4]. Notons au passage que Denis de Rougemont présente aussi un article dans ce numéro spécial d'*Esprit*, tentant de donner une définition de la notion de personne[5]. Cette effervescence est immédiatement suivie de deux publications majeures sur le sujet[6].

Nous rappelions *supra* qu'à partir de 1934 Corbin semble prendre ses distances d'avec les réseaux protestants. Nous amenons cela au conditionnel, car, s'il ne participe pas activement par des publications aux réseaux protestants ou personnalistes, son cercle de connaissances et collègues reste le même. Nous avons cependant trouvé un document dans lequel Corbin est nommé comme ayant accepté de participer au « Collège de philosophie personnaliste » animé par Mounier. Cette mention est tirée d'un document des Archives Henry Corbin rédigé par Emmanuel Mounier et, dans l'énumération des participants, on trouve : « Maxime Chastaing, Henr[y] Corbin, Maurice de Gandillac, Jean Gosset, Pierre Klossowski, Roger Labrousse, P. L. Landsberg, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Marcel Moré, Emmanuel Mounier, François Perroux, Denis de Rougemont,

---

1 Denis de ROUGEMONT, « Grammaire de la personne », dans *Hic et Nunc*, no. 5, janv. 1934, p. 18-23.

2 Maurice BLONDEL, « Les équivoques du personnalisme », dans *Politique*, vol. 8, mars 1934, p. 193-205. Même s'il critique avant tout le personnalisme de Renouvier (Charles RENOUVIER, *Le personnalisme suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Paris, Alcan, 1903.) qui voyait la personnalité comme unifiant les catégories de l'entendement, il critique aussi l'émergence du personnalisme de Mounier. À ce sujet voir Maurice NÉDONCELLE, « Blondel et les équivoques du personnalisme », dans *Teoresi*, no. 5, janv.-déc. 1950, p. 123-132.

3 Nicolas BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence : solitude, société et communauté*, trad. par Irène VILDÉ-LOT, Paris, Aubier Montaigne, 1936 [1934], chap. V, p. 165-208.

4 Emmanuel MOUNIER, « Qu'est-ce que le personnalisme », dans *Esprit*, no. 27, déc. 1934, p. 357-367.

5 Denis de ROUGEMONT, « Définition de la personne », dans *Esprit*, no. 27, déc. 1934, p. 368-382.

6 Denis de ROUGEMONT, *Politique de la personne : problèmes, doctrines et tactique de la révolution personnaliste*, Paris, Je sers, 1934, 254 p. Et, Emmanuel MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1936, 242 p.

Paul Vignaux, Jean Wahl, etc.[1] ». Malgré cette mention qui fait de Corbin un participant du mouvement personnaliste, ce dernier n'a jamais écrit dans *Esprit* et ne s'est jamais publiquement présenté comme tel. Plus significativement encore, mais cela a déjà été mentionné *supra*, une forme de « personnalisme métaphysique » persiste dans sa pensée jusqu'à sa mort. Témoignage laissé par *De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme*. Cette distance apparaît aussi dans une recension de 1934, lorsqu'il écrit : « En dehors des milieux philosophiques, il est beaucoup question de l'homme, de la personne, du concret, non d'ailleurs sans quelque danger pour le sérieux de ces problèmes.[2] » Un témoignage qui indique précisément l'attitude du jeune Corbin face à l'effervescence des milieux littéraires et politiques. Pour lui, le sérieux de ces questions ne peut avoir qu'une réponse philosophique et métaphysique. Étrangement, même s'il est au cœur des philosophes sollicités par le personnalisme – Jaspers, Scheler, Marcel, Berdiaev, Kierkegaard – ce n'est pas l'avenue qu'il choisira. Il préférera se joindre aux *Recherches philosophiques* dont le sérieux académique ne peut être remis en cause. Mounier et de Rougemont beaucoup plus littéraires et sociologues que philosophes dans leurs écritures et avec un goût certain pour la politique, semblent n'avoir jamais réussi à engager Corbin dans cette voie. Un peu comme Sartre qui fait de l'ombre à Koyré, car ce dernier s'était donné un devoir d'objectivité, une distance méthodologique qui assure la qualité historique et philosophique de ses écrits, mais sans un style flamboyant, comme celui d'un Sartre, on ne fait pas de vagues et on ne forme pas de disciple. En joignant les *Recherches philosophiques,* Corbin savait qu'il poursuivait la voie philosophique du professeur[3]. L'aspect plus littéraire des écrits de Denis de Rougemont et de

---

[1] AHSC 277-18 Denis de Rougemont. Emmanuel MOUNIER, *Pour un collège de philosophie personnaliste*, 2 p. dactylographiées.

[2] Henry CORBIN, « Compte-rendu - P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 4, 1934-1935, p. 412-413.

[3] Jean Gastambide, qui était un bon ami de Henry Corbin et qui deviendra plus tard son beau-frère par alliance, car il va marier Francine Leenhardt, sœur de Stella, avait étudié à Strasbourg sous la direction d'Oscar Cullmann ; c'est par ce canal que Corbin avait des relations à Strasbourg, seule université avec une faculté de théologie protestante en France, il était donc normal pour Corbin de favoriser un rapprochement. À partir d'octobre 1934, Corbin a même un projet de licence de théologie à Strasbourg, il en parle dans sa correspondance avec Oscar Cullmann et même si nous n'avons pas les

Mounier a servi leur engagement dans l'établissement d'une nouvelle politique. Denis de Rougemont dans la construction de l'Europe et Mounier mourant trop jeune pour savoir exactement où aurait abouti son personnalisme. Sans aspect « proprement » philosophique, le personnalisme avec l'engagement « politique » et « social » qu'il exigeait ne devait pas convenir à Corbin qui fut toujours un *métaphysicien*. Voilà pourquoi son personnalisme est très proche de celui de Berdiaev, d'une part à cause de l'engagement religieux de ce dernier, mais surtout parce que, pour lui, le statut de la personne se détermine ésotériquement et métaphysiquement. Sur ce dernier aspect, Berdiaev écrit : « la personne est indépendante de la nature, comme elle est indépendante de la société et de l'État. Elle s'oppose à toute détermination extérieure, elle ne connaît que la détermination intérieure.[1] » Il ajoute un peu plus loin que seule la personne est digne, car seule une personne qui s'est affranchie de l'esclavage, c'est-à-dire de la conception servile de la religion, peut revendiquer être une personne. « La philosophie personnaliste doit reconnaître que l'esprit est une source, non de généralisation, mais d'individualisation, qu'il crée un monde, non de valeurs idéales, extra-humaines et générales, mais de personnes, avec leur contenu qualitatif, qu'il forme la personne. Le triomphe du principe spirituel signifie, non la soumission de l'homme à l'Univers, mais la révélation de l'Univers dans la personne.[2] » Et sur cette route où le personnalisme est la voie de l'individualisation, on comprend beaucoup mieux pourquoi Corbin se sentira en terre connue lorsqu'il se joignit au Cercle Eranos qui avait pour génie tutélaire Carl Gustav Jung.

---

lettres de Corbin envoyées à Cullmann, seulement les réponses, on peut apprendre que son projet tournait autour de la notion d'eschatologie. Cela n'a rien de surprenant, car Corbin vient de terminer son long article sur *La théologie dialectique et l'histoire*. Ce projet de licence semble directement lié au fait que Cullmann souhaite pouvoir faire de Corbin un maître de conférences. Le 14 juillet 1935, il lui dit : « Je suis tout à fait d'accord avec ce que vous dites de l'agrégation et de l'enseignement supérieur. Mais je ne crois pas que ce ne soit pas l'avis de [illisible]. » AHSC 271-15 Lettre d'Oscar Cullmann à Henry Corbin, datée du 14 juillet 1935. Voilà pourquoi un projet de licence en théologie a été envisagé. Et ce n'est là qu'un exemple de la « folie » de tourner le dos à l'agrégation.

1 Nikolaï BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. par Samuel JANKÉLÉVITCH, Paris, Montaigne, 1963 [1939], p. 27.

2 *Ibid*., p. 29.

L'apport de Berdiaev au personnalisme est souvent oublié, car l'histoire retiendra surtout le personnalisme à tendance politique. Et des penseurs comme Berdiaev et Corbin ont plutôt développé des *personnalismes métaphysiques*. En d'autres mots, Corbin ne se joint pas directement au personnalisme ni de Denis de Rougemont ni de Mounier, il cherche plutôt à donner une réponse philosophique et métaphysique au monde qui se radicalise et s'effrite autour de lui. Pour Corbin, *la réponse n'est pas politique, elle est métaphysique*. La métaphysique, c'est la philosophie première qui détermine et oriente l'ensemble de la pensée humaine. Toute son œuvre représente une tentative pour redonner des racines métaphysiques à l'humanité et c'est dans le contexte des jeunes non-conformistes, du personnalisme et du surréalisme, que sont plantées les racines de sa philosophie et de sa métaphysique. Parce qu'en France la philosophie ne semble pas pouvoir offrir les ressources nécessaires au renouveau visé, il fallait tourner son regard vers une autre tradition philosophique, tourner son regard vers l'Orient pour paraphraser son article de 1927. La philosophie considérée par Corbin comme pouvant être à la base d'un renouveau métaphysique était surtout allemande et protestante et c'est exactement ce qu'explorera la revue *Recherches philosophiques*. L'année 1932 marque la fondation d'*Esprit*, des *Recherches philosophiques* et de *Hic et Nunc*. Même si Mounier revendique « la primauté du spirituel[1] » dans le premier numéro d'*Esprit*, lorsque Denis de Rougemont propose de penser plus religieusement le personnalisme, la critique de Mounier ne se fait pas attendre : « Où sans doute certains chrétiens, notamment catholiques, résisteront, alors même qu'ils estiment cette perspective centrale, c'est sur la direction assez rigidement calviniste où l'auteur appuie, malgré le nuancement de sa pensée en plusieurs endroits.[2] »

Comme nous l'avons déjà dit, *l'œuvre de Corbin est fondamentalement apolitique* et puisque la proposition de Denis de Rougemont est en bonne partie un programme politique, il faut peut-être noter là une raison de la distance que prendra Corbin vis-à-vis de plusieurs de groupes politiques de son époque. La thèse qu'il prévoyait faire sur la « Notion d'anthropologie

---

1 Emmanuel MOUNIER, « Refaire la renaissance », dans *Esprit*, no. 1, octobre 1932, p. 5.

2 Emmanuel MOUNIER, « Compte-rendu - Denis de Rougemont, *Politique de la personne*, Paris, Je Sers, 1934 », dans *Esprit*, no. 30, mars 1935, p. 966.

philosophique dans la philosophie allemande contemporaine » montre bien comment il comptait participer à la mouvance personnaliste de son époque. Ce n'est pas par la politique, mais bien par l'anthropologie que Corbin voulait trouver une solution aux problèmes de son temps. Alexandre Marc le note d'ailleurs dans une recension des deux premiers volumes des *Recherches philosophiques*, « une étude de Henr[y] Corbin (*Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardi d'Alep*) qui présente un exemple intéressant d'application de la méthode "anthropologique"[1] ». Il voulait offrir le canevas sur lequel l'anthropologie fondamentale pourrait permettre une refondation de la personne humaine et de son rapport au monde.

Est-ce à dire qu'aucune trace du personnalisme ne se retrouve chez Corbin ? Certainement pas, et comme nous l'avons montré, dans son œuvre persiste une forme de « personnalisme métaphysique ». Cependant, lorsqu'il s'oppose systématiquement au rationalisme, au dogmatisme, au réductionnisme, au fascisme, au communisme, au capitalisme, au consumérisme ou à d'autres formes « d'*isme* », c'est parce qu'il perçoit que la civilisation humaine est en crise et qu'il faut proposer une alternative à ces idéologies dominantes. Cette attitude générale de la pensée corbinienne pourrait effectivement être réinterprétée en termes « politiques » à travers les catégories du personnalisme. Le seul problème est qu'elle n'aurait pas vraiment d'assise dans l'œuvre de Corbin qui ne développe jamais politiquement sa position métaphysico-philosophique de la personne. Nous le répétons, Corbin est un métaphysicien ayant beaucoup de difficulté à voir le monde autrement que métaphysiquement, c'est pourquoi la crise de la civilisation que tentent de résoudre politiquement les personnalistes est pour Corbin une « catastrophe métaphysique ». Et lorsque Corbin retrouve Denis de Rougemont après une longue séparation, cela lui fait dire : « Et pourtant, le bravo silencieux par lequel j'accueille à Ferney l'exclamation de l'ami retrouvé ne marque aucune rupture avec notre passé, ni encore moins mon ralliement à quelque antidoctrine nouvelle élaborée dans l'entre temps, mais une prise de conscience renouvelée de ce qui animait en profondeur nos

[1] Alexandre MARC, « Une philosophie nouvelle ? », dans *Esprit*, no. 15, déc. 1933, p. 476.

écrits de l'époque de *Hic et Nunc*.[1] » Et cette profondeur est nulle autre que métaphysique. L'analyse en profondeur du contexte historique et politique dans lequel prend forme la pensée de Henry Corbin pourrait être intéressante, car on comprendrait mieux pourquoi la politique est absente de son œuvre et surtout il serait possible de montrer qu'il est bien l'enfant de son siècle et que sa vision du monde, d'un monde où les polarités extrêmes détruisent des civilisations et des personnes, ne sera jamais renouvelée. Du fascisme, à la Deuxième Guerre mondiale, à la guerre froide, cette désorientation de l'humain a une cause métaphysique pour Corbin.

[1] Denis de ROUGEMONT, « Hérétiques de toutes les religions… », dans *Henry Corbin*, sous la direction de Christian JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 299.

Les *Recherches philosophiques*

S'il était important de clarifier les rapports liant Corbin à Heidegger et aux personnalismes, il reste beaucoup à dire à propos de ses multiples voyages en Allemagne[1] et des intellectuels qu'il fréquenta particulièrement autour des *Recherches philosophiques*. Outre Barth et Heidegger, qu'il découvre et approfondit lors de son premier séjour en Allemagne, Corbin rappelle l'influence particulièrement marquante de Cassirer lors d'un déplacement ultérieur à Hambourg, il explique : « Il faudrait évoquer deux séjours à Hambourg où enseignait Ernest Cassirer, le philosophe des formes symboliques, qui élargit ma voie vers ce que je cherchais et pressentais encore obscurément, et qui devait devenir plus tard toute ma philosophie du *mundus imaginalis*, dont je dois le nom à nos platoniciens de Perse.[2] » Cette affirmation a de quoi surprendre, non pas parce que Cassirer ne peut pas être rapproché philosophiquement de la construction métaphysique du



Figure 12 : Henry Corbin vers 1933

[1] Corbin se rend en Allemagne en juillet et août 1930, avril 1931, août 1931, août 1932, juillet 1933 en Autriche pour son voyage de noces, avril 1934 et du 1er novembre 1935 au 31 juillet 1936. Cette liste n'est peut-être pas exhaustive. Un travail d'analyse de la correspondance de Corbin permettrait probablement de retrouver les dates exactes de ses déplacements et les personnes qu'il rencontre. Lors de ces séjours, on note d'ailleurs trois rencontres avec Heidegger à Fribourg (avril 1931, avril 1934 et juillet 1936). La liste des professeurs et théologiens qu'il rencontre lors de ces séjours est absolument ahurissante, car il finit par croiser plusieurs des grandes écoles de pensée qui formeront la philosophie continentale du 20e siècle.

[2] CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 43. À ce sujet, voir BLIGH, The *Réalité-humaine* of Henry Corbin, Ph.D., University of London, Goldsmiths College, England, 2012, 146 p.

mundus imaginalis, mais bien parce qu'il n'est jamais nommé ou cité par Corbin. Il utilise certes l'expression « formes symboliques » entre guillemets à quelques reprises[1], mais le rapprochement avec Cassirer n'est pas évident, car lorsqu'il mentionne « formes symboliques », jamais il ne relie cette expression à la philosophie occidentale, et ce, même s'il parle de « phénoménologie des formes symboliques ». Le seul lien textuel qui nous permet d'établir des ramifications, c'est la note 307 du tome premier de *En islam iranien*, où il écrit : « Vient ensuite une remarque importante pour la théorie des formes symboliques chez nos philosophes. Comprendre un symbole, ce n'est pas le faire disparaître ; il reste nécessaire ; la soi-disant "démythisation" n'est qu'une ignorance complète de ce que sont les symboles.[2] » Le rapprochement de Bultmann et Cassirer par les notions de « démythisation » et « formes symboliques » rappelle plusieurs réflexions de Paul Ricœur. Jean-Louis Vieillard-Baron, dans sa petite étude sur la phénoménologie et l'imagination chez Ricœur et Corbin, apporte déjà de nombreuses pistes[3]. La mise en parallèle de ces deux géants de la philosophie par rapport à la notion de symbole montre bien que Ricœur est plus préoccupé par le langage en lui-même, tandis que Corbin s'intéresse à ce que fait manifester le symbole, c'est-à-dire aux récits visionnaires, mais la comparaison reste possible, car chez l'un comme l'autre les symboles « sont comme une parole de l'être[4] », ils ont une portée ontologique. La *clavis hermeneutica* que Corbin dit avoir compris par Heidegger, c'est en fait peut-être Bultmann qui lui permit d'en saisir toute la puissance de verticalité. En effet, Bultmann, ayant assisté à quelques séminaires de

---

1 CORBIN, *Temple et contemplation*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 236 et 321. CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 315, n. 307. La notion apparaît aussi à quelques reprises dans d'autre livres au total nous avons repéré l'expression « formes symboliques » douze fois.

2 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 315, n. 307.

3 Sur les rapports entre Corbin et Ricœur, voir Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « Phénoménologie herméneutique et imagination chez Paul Ricœur et Henry Corbin », dans *Introduction à la philosophie de la religion*, sous la direction de Francis KAPLAN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Paris, Cerf, 1989, p. 293-310.

4 Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, p. 314, cité par Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « Phénoménologie herméneutique et imagination chez Paul Ricœur et Henry Corbin », dans *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989, p. 297.

Heidegger à Marbourg, s'était inspiré de la méthode heideggérienne pour faire une analyse de la condition humaine dans le Nouveau Testament. Dans les *Recherches philosophiques*, on trouve une longue recension de *Glauben und Verstehen* de Bultmann[1], d'ailleurs dédié à Heidegger, où il explique que « si parler "de Dieu" (*von Gott*) signifie parler "sur Dieu" (*über Gott*), un tel discours n'a absolument aucun sens, car, dans le même moment où il se produit, il a perdu Dieu, son objet.[2] » De là, « si l'on veut parler *de* Dieu, on doit alors parler de soi-même[3] », c'est-à-dire de notre vie intérieure. Laissant tomber dans sa recension les textes liés à l'herméneutique scripturaire, Corbin porte son attention sur les conséquences philosophiques d'une théologie de la foi ontologique. Et, si bien des années plus tard, Gadamer tirera de Bultmann une réflexion sur la « compréhension de soi », il semble qu'en 1934 Corbin n'en est pas très loin, car, s'il n'est pas possible de parler *de* Dieu autrement qu'à partir de notre condition humaine, il s'agit de se demander comment cela s'articule. Une forme de dédoublement du moi s'opère dans l'interrogation paradoxale de Dieu, Corbin écrit : « [une] interrogation purement sur l'humain, mais en même temps apparition d'un moi relativé [*sic*], que l'on prend comme une donnée et qui est sans réalité existentielle, tandis que le moi propre qui se met en relation, qui interroge, se révèle justement là comme sans-dieu.[4] » De là une réflexion sur Dieu comme le Tout Autre permet de sauver la théologie, mais c'est un pari de la foi que tous ne sont pas prêts à faire et comme le fait remarquer Jean Grondin :

> « Alors que pour Bultmann, la "perte de la possession de soi" (*Verlust des Selbstbesitzes*) conduit à la foi, autrement dit qu'elle nous rend attentifs à l'appel à l'authenticité, elle conduit pour Gadamer à une meilleure compréhension de la compréhension, soulignant ainsi le caractère événementiel de la compréhension (d'où le titre projeté de l'œuvre : *Verstehen und Geschehen*, *Compréhension et événement*). La compréhension n'est pas une

---

1 Rudolf BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, Mohr, 1933, 336 p.

2 Henry CORBIN, « Compte-rendu - R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 3, 1934, p. 436.

3 *Ibid*.

4 *Ibid*.

maîtrise de la signification, ou une maîtrise de soi, c'est une participation à un événement de signification qui nous transforme en brisant notre auto-suffisance.[1] »

Pour Corbin, l'acte de foi protestant attaché à une position théologique particulière est encore très important en 1934, une perspective qui changera au fil des années. La *clavis hermeneutica* offerte par l'analytique heideggérienne à Bultmann et à Corbin semble la même à une différence près, rappelée par Corbin :

« je fus entraîné à viser des niveaux herméneutiques que son programme [celui de Heidegger] n'avait pas encore prévus. Il s'agit de ce que j'ai désigné ensuite par le terme de *hiéro-histoire*, histoire sacrale, laquelle ne vise nullement les faits extérieurs d'une "histoire sainte", d'une "histoire du salut", mais quelque chose de plus originel, à savoir l'ésotérique caché sous le phénomène de l'apparence littérale, celle des récits des Livres saints.[2] »

Cette perspective typiquement corbinienne s'éloigne radicalement de Bultmann qui fut toujours déchiré entre le fait d'être à la fois théologien et philologue, un déchirement que dépasse Corbin qui n'a aucune attache religieuse institutionnelle. Alors, parallèlement au fait que Bultmann montre le fondement ontologique et existentiel de la transcendance, il défend le christianisme et la théologie de la croix. Chez Corbin, la *theologia crucis* était déjà une *philosophia crucis* dès 1933 et une perspective qui évoluera en docétisme. Ce glissement est anticipé par l'accusation de « théologie naturelle » faite par Barth à Corbin. En fait, c'est toute la question de l'incarnation et de la résurrection qui se joue ici, car :

« L'infirmité de cette époque [les années 1970] est de ne plus concevoir la réalité des événements de ce genre [les événements dans le Ciel ou hiérohistoriques comme dans le prologue et la finale du second Faust]. C'est pourquoi elle s'enferme dans le faux dilemme : ou mythe ou histoire. Ce qu'elle ne peut constater comme historique au sens empirique de ce mot, elle en fait du mythe, autant dire de l'irréel. Et elle succombe au piège dérisoire fort à la mode de nos jours : la soi-disant "démythologisation", – parce qu'elle ne pressent même plus l'ordre des événements qui ne sont ni du mythe ni de l'histoire.[3] »

---

1 Jean GRONDIN, « Gadamer et Bultmann », dans *L'héritage de Hans-Georg Gadamer*, sous la direction de Guy DENIAU et Jean-Claude GENS, Paris, Société d'anthropologie phénoménologique et d'herméneutique générale, 2003, p. 123.

2 CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 28.

3 Henry CORBIN, « Comment concevoir la philosophie comparée ? », dans *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985 [1974], p. 31.

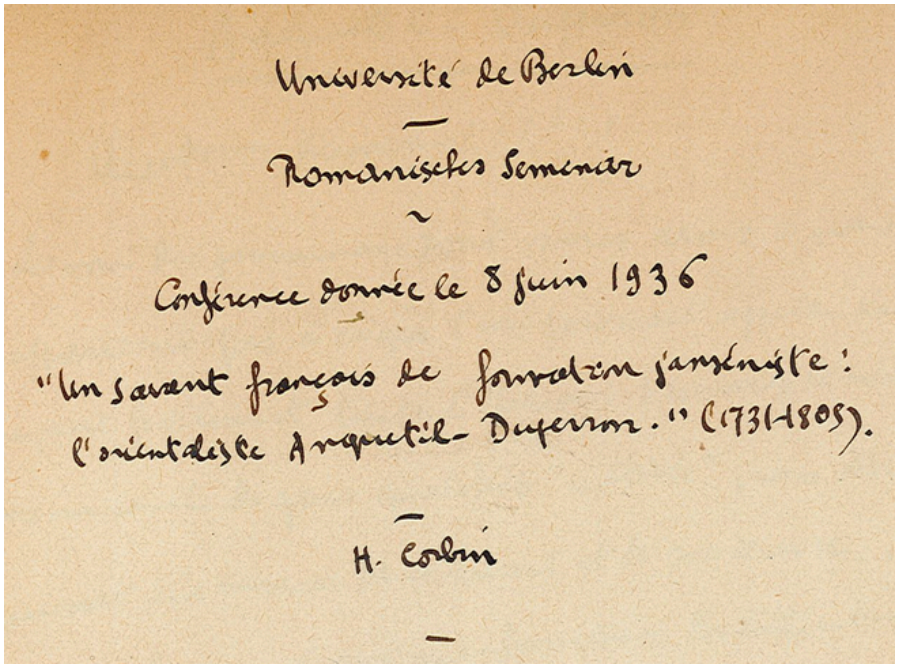
On peut alors dire que là où la foi du théologien chrétien était déchirée, la foi du philosophe ouvre une perspective nouvelle, une voie médiane et médiatrice entre le mythe et l'histoire.

Les séjours de Corbin en Allemagne à cette époque seront fréquents, presque annuels. Nous comptons au moins 6 déplacements desquels le dernier dura près d'une année. Détaché du 1er novembre 1935 au 31 juillet 1936 et mis à la disposition du ministre des Affaires étrangères en vue d'un enseignement à l'Institut français de Berlin par la BnF, il se rend alors dans la capitale allemande et retrouve d'ailleurs son ami Henri Jourdan qui deviendra plus tard le directeur de l'Institut français. On peut légitimement se demander ce que fait Corbin à Berlin en 1936. Cette présence peut même soulever des doutes sur ses rapports au national-socialisme, mais l'ensemble de ses proches amis et collaborateurs dément immédiatement toute association possible au régime de Hitler. Dans ses lettres-rapports à l'administration de la BnF, il explique que, même si les trois premiers mois de son séjour ont été marqués par de très graves complications de santé de Stella[1], il a quand même mis à profit le reste de son temps. Visite des différentes bibliothèques de Berlin et même en périphérie, analyse des méthodes et catalogues. Il constate d'ailleurs dans les deux lettres envoyées durant son séjour à Berlin qu'« ici ce qu'il y a de vraiment supérieur, c'est le Cabinet d'orientalisme, dont le personnel est d'ailleurs, hélas ! désorganisé. Pour le reste, nous pouvons mieux que soutenir la comparaison.[2] » Il écrit aussi à Julien Cain : « Dans les catalogues, on trouve absolument tout ce que l'on veut et l'on est enchanté. Mais quand vient l'heure de la réponse à la demande, commence le désarroi et l'amertume. Sur cinq ouvrages, il y en a régulièrement quatre de déjà prêtés. Ce qui prouve : 1º/ que notre Bibliothèque Nationale de Paris n'est pas une

[1] En effet, après quelques mois de grossesse, Stella passera très proche de mourir. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle elle et lui n'ont pas eu d'enfant, car après cet incident, il était trop dangereux pour Stella d'avoir des enfants.

[2] BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives, lettre de Henry Corbin envoyée Émile Leroy, secrétaire général de la BnF, le 18 juin 1936, p. 2.

mauvaise institution du tout […].[1] » Voilà donc Henry Corbin l'orientaliste qui explore les bibliothèques berlinoises pour rapporter en France les meilleures pratiques liées à l'orientalisme. Durant son séjour, il donne aussi des conférences à l'Institut français de Berlin. Grâce aux travaux préliminaires de Maria Soster, nous avons même le texte de la dernière conférence prononcée avant son retour en France. Le 8 juin 1936, il fait une conférence sur Anquetil-Duperron, ce qui montre l'audace et l'intelligence avec laquelle il combat le nazisme, car cette conférence aurait pu avoir comme sous-titre « de l'indépendance des chercheurs du politique ». Il faut se mettre dans l'ambiance et rappeler que cette allocution est présentée devant l'élite allemande et que plusieurs devaient porter un brassard arborant la croix gammée. Deux extraits de cette conférence encore inédite donnent le ton :


Université de Berlin

Romanisches Seminar

Conférence donnée le 8 juin 1936

"Un savant français de formation janséniste : l'orientaliste Anquetil-Duperron." (1731-1805).

H. Corbin

Figure 13 : Page titre de la conférence de Berlin en 1936 (AHSC 282)

[1] BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives, lettre de Henry Corbin envoyée à Julien Cain le 20 mai 1936, p. 2.

« une passion théologique qui va rendre à l'humanité un prophète et les vieilles Écritures Saintes, mais une passion théologique si personnelle que si elle cherche dans cette découverte inouïe un témoignage à sa propre foi, elle se pousse dans les voies qui ne tiennent compte ni des dogmes officiels ni des autorités établies.[1] »

« S'attachant inévitablement de cœur, sans jamais adhérer nommément, ce sera l'un des traits les plus extraordinaires d'Anquetil, que d'acquérir continuellement des croyances sans en résigner aucune ; nous le verrons finir dans le personnage d'un ascète brahmaniste, sans qu'il n'ait jamais renié son imprégnation janséniste.[2] »

Ajoutons que cette réflexion sur Anquetil-Duperron avait été préparée par la recension de la biographie de Raymond Schwab sur le célèbre iranologue publié dans la *Revue critique* en 1935[3], mais aussi par l'exposition du Millénaire de Firsousi[4] qui puisait dans plusieurs des travaux du célèbre orientaliste français malheureusement tombé dans l'oubli. Mais le plus percutant, c'est l'intention décelée dans cette conférence lorsqu'elle est mise en résonnance avec un passage de la lettre envoyée au secrétaire général de la BnF à peine deux semaines avant la présentation de celle-ci et dans laquelle il écrit : « Le plus tragique, c'est qu'il y a des efforts officiels pleins de bonne volonté ; on voudrait enchaîner, continuer comme avant, mais on ne peut pas être arabisant et antisémite, tout de même ! Il y a un abîme de "*Weltanschauung*" ; les idées de race, de masse et de chef, non jamais, nous ne digérerons cela.[5] » Voilà qui indique clairement dans quel esprit Corbin se trouve en Allemagne en 1936. Outre ces travaux d'orientaliste pour lesquelles il est missionné, il vient de terminer la rédaction de *Hamann philosophe du luthéranisme* en novembre 1935 et profite alors certainement

---

1 AHSC 282 « Notes pour la vie d'Anquetil-Duperron » – Un savant français de formation janséniste : l'orientaliste français Anquetil-Duperron (1731-1805), conférence donnée le 8 juin 1936 à l'Université de Berlin, 11 pages manuscrites.

2 *Ibid*.

3 Nous prenons le temps de mentionner cette recension surtout parce qu'elle ne figure pas dans la bibliographie du cahier de l'Herne. Henry CORBIN, « Compte-rendu - Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron* », dans *Revue critique d'histoire et de littérature*, vol. 69, 1935, p. 227-231.

4 DU BUS ET CORBIN, *Firdousi manuscrits à miniatures, autographes, estampes, imprimés, cartes, monnaies concernant l'histoire des relations franco-persanes et des études iraniennes en France exposition organisée à l'occasion du millénaire de Firdousi*, Paris, Bibliothèques nationales de France, 1934, 19 p.

5 BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives, lettre de Corbin envoyée à Émile Leroy, secrétaire général de la BnF, le 18 juin 1936, p. 3.

de la bibliothèque de Berlin pour compléter sa documentation et poursuivre ses recherches sur Luther. D'autre part, le 9 juin 1935, Groethuysen lui apprend que Gallimard est disposé à publier son projet de recueil. Ce séjour est donc idéal pour se mettre à la traduction des textes de Heidegger qui composeront le recueil *Qu'est-ce que la métaphysique ?*. En plus, des extraits choisis de *Kant et le problème de la métaphysique*, de la conférence sur Hölderlin et de la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, il commence la traduction de *Sein und Zeit* qui mènera au manuscrit de la traduction quasi intégrale d'*Être et Temps* que nous avons retrouvé dans les Archives Henry Corbin et daté du 22 juillet 1943. Ce travail de traduction se confirme aussi par le fait même que sur le chemin du retour vers Paris, en juillet 1936, il s'arrête chez Heidegger. On sait que la traduction du recueil *Qu'est-ce que la métaphysique ?* est terminée en 1936, même si elle ne sera publiée qu'en 1938. Et lorsque Heidegger propose d'y ajouter la *Rektoratsrede*[1], offre que Corbin déclinera, il propose alors de traduire non pas un, mais deux chapitres de *Sein und Zeit*. Une offre qu'il sait irrésistible pour Heidegger et qu'il acceptera, mais probablement aussi parce qu'il avait déjà commencé à travailler dans l'esprit d'une traduction complète[2].

Mais, outre les deux articles signés par Corbin à paraître dans les *Recherches philosophiques*, on retiendra surtout sa participation aux comptes rendus. Nous reviendrons sur les deux articles dans la section suivante lorsqu'on abordera l'anthropologie philosophique. Par ses comptes rendus, on devine la trajectoire de pensée de Corbin. La première chose qui ressort lorsque l'on regarde les dix-neuf comptes rendus qu'il a signés, c'est l'importance de Dilthey, puisque cinq recensions lui sont directement liées[3]. Même si les comptes rendus ne nous apprennent rien d'extraordinairement intéressant, on constate que les problèmes du temps et du vécu sont centraux à ses yeux. À noter que le volume IX des *Gesammelte Schriften* de Dilthey sur la pédagogie semble être une source importante :

---

[1] Pour les détails de cette histoire, voir CAMILLERI ET PROULX, « Martin Heidegger et Henry Corbin : lettres et documents (1930-1941) », dans *Bulletin heideggérien*, vol. 4, 2014, p. 12.

[2] Pour l'histoire et une description de la traduction quasi intégrale d'*Être et temps* retrouvée dans les Archives Henry Corbin, voir *Ibid*., p. 36-63.

[3] *Supra*, p. 195, n. 5.

« le système de la culture médiévale avec l'idée de chevalerie sur laquelle insiste le livre "Von deutscher Dichtung und Musik". L'idée fondamentale de la pédagogie diltheyenne apparaît alors comme le complément attendu de son anthropologie : le souci des connexions, de l'unité organique, opposé au morcellement de l'être humain en facultés multiples, et au développement exclusif de l'une d'entre elles.[1] »

On sait à quel point la notion de chevalerie deviendra importante dans l'œuvre de Corbin et cela montre que cette idée est beaucoup plus ancienne que ne peuvent laisser le croire ses livres et son adoubement dans l'Ordre de Saint Jean en 1972. De plus, l'association de la chevalerie et de la pédagogie, c'est exactement ce qu'il préconisera. Les termes qui seraient à analyser en lien avec ce texte de Dilthey sont la *pédagogie angélique ou spirituelle* qui est pour Corbin la seule véritable initiation, car seule cette pédagogie angélique qui est initiation intérieure peut conduire le mystique à l'extrême limite de lui-même, à son individualité spirituelle inaliénable et c'est dans cette pure reconnaissance en lui-même, de la Parole de Dieu, qu'il accède à son Ange et qu'il peut recevoir son message et que s'instaure la philosophie prophétique. Et ce qui est préalable à la découverte de l'individualité spirituelle inaliénable, c'est l'éthique chevaleresque. Mais ce n'est pas le moment d'entrer dans cette analyse sur laquelle nous reviendrons.

Dans les *Recherches philosophiques*, Corbin fait presque uniquement la recension d'ouvrages en allemand qui touchent particulièrement la phénoménologie, l'herméneutique, l'anthropologie et les rapports entre théologie et philosophie. Tandis que les recensions issues de son travail d'orientaliste paraissent toutes ou presque dans la *Revue critique.* La seule recension « orientaliste » que l'on trouve de Corbin dans les *Recherches philosophiques* est celle d'un ouvrage édité par Hellmut Ritter du Pseudo-Magrîtî et intitulé *Das Ziel des Weisen*, un texte de magie et d'alchimie qui aura bonne fortune puisque celui-ci sera travaillé autant par les milieux paracelsiens que bâtiniens. Le plus intéressant est qu'une fois de plus Corbin ne lit pas ce livre comme une source historique qui lui permettrait de mieux saisir l'histoire médiévale. Après les cours de Koyré sur Böhme et Paracelse, il cherche à comprendre la morphologie de ces milieux et leur

[1] CORBIN, « Compte-rendu - W. Dilthey, *Gesammelte Schriften, IX Bd, Pädagogik, Geschichte und Grundlinien des Systems* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 5, 1935-1936, p. 539.

aspect novateur en regardant ce que les traditions de l'alchimie arabe et iranienne ont légué au monde médiéval puisque, d'un côté comme de l'autre de cette frontière imaginaire, « on est en présence d'une pensée qui divise et ordonne l'univers selon des considérations morphologiques, dont les fondements sont le principe de l'action du semblable sur le semblable et l'idée de l'homme comme microcosme.[1] » Des considérations qui ne sont pas sans rappeler l'approche que proposera Eliade dans son *Traité d'histoire des religions* en 1949. Précisons par rapport au travail d'orientaliste de Corbin que si, en France, Louis Massignon et les orientalistes de l'EPHE représentent la famille d'orientalistes à laquelle il appartient, il faut immédiatement y adjoindre les orientalistes groupés autour de la revue *Al-Andalus* fondée en 1933 et plus particulièrement Asín Palacios. En effet, l'approche des chercheurs espagnols de Madrid et de Grenade des textes arabes de la tradition espagnole voulait surtout se réapproprier la pensée qui a irrigué si longtemps l'Andalousie. L'œuvre purement philologique ou historique était exclue et c'est probablement pourquoi il s'intéresse tant à ce groupe. C'est surtout par Asín Palacios qu'il s'initie à Ibn al-ʿArabī, à l'eschatologie et à Ibn Masarra, mais surtout qu'il saisit l'importance d'Empédocle et de la tradition des « Fidèles d'amour ». De manière constante, les noms de Dante et d'Ibn Masarra sont systématiquement rattachés à Asín Palacios.

[1] Henry CORBIN, « Compte-rendu - Pseudo-Magrîtî, *Das Ziel des Weisen* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 3, 1933-1934, p. 526.

L'anthropologie philosophique

Plusieurs des textes publiés dans les *Recherches philosophiques* touchent de près ou de loin la notion d'anthropologie philosophique. À ce sujet dans le compte rendu d'*Einführung in die philosophische Anthropologie*, Corbin écrit : « Landsberg s'est proposé de donner une introduction à un thème de recherche qui caractérise particulièrement les soucis de notre époque.[1] » Il est assez évident qu'il parle en fait de ses propres soucis philosophiques, car l'anthropologie et la philosophie de la vie de Dilthey sont au cœur de ses préoccupations philosophiques en 1934. Après cette énonciation qui annonce son accord général avec Landsberg[2], il présente la structure de l'ouvrage et exprime l'utilité de celui-ci, il écrit : « l'équation proposée entre "anthropologie philosophique" et "philosophie anthropologique" pourra prêter à de graves malentendus. Si vraiment elle répond à l'intention centrale, ne faudra-t-il pas perdre beaucoup de temps pour expliquer au profane que ce n'est pas là de l'"anthropologisme" ?[3] » Voilà une perspective qui restera présente toute sa vie. En effet, le reproche de l'« anthropologisme », au sens d'une réduction relativiste des contenus de la conscience est l'une des dérives centrales de l'expression des expériences spirituelles et mystiques, il la nommera « anthropomorphisme » (*tashbīh*). Ce problème est le premier versant du chemin de crête vers la reconnaissance pleine et entière du vécu de la conscience et des expériences spirituelles. Le second versant de ce chemin de crête est l'agnosticisme (*taʿṭīl*). Anthropomorphisme d'un côté, agnosticisme de l'autre[4], c'est ce qu'il nomme le « double piège » et lorsqu'on évite ce « double piège » la voie est ouverte pour la fondation d'un *théomonisme* et à la reconnaissance de la véritable nature de l'angélologie. *Pour Corbin, l'anthropologisme est un anthropomorphisme*, c'est là une autre des constantes centrales de son

---

[1] CORBIN, « Compte-rendu - P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 4, 1934-1935, p. 412.

[2] À noter que Landsberg deviendra un collaborateur à la revue Esprit à partir de 1934, il qu'il est l'un des auteurs du célèbre dossier sur la Révolution personnaliste. Paul Ludwig LANDSBERG, « Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne », dans *Esprit*, no. 27, déc. 1934, p. 386-399.

[3] CORBIN, « Compte-rendu - P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 4, 1934-1935, p. 414.

[4] CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 2003 [1981], p. 101.

œuvre. Le chemin de crête proposé cherche ni à donner à Dieu des attributs, ce qui serait de l'anthropomorphisme, ni à ne pas lui en donner, car ce serait l'évacuer par un acte d'agnosticisme. Cette troisième voie recherchée par Corbin, c'est la base sur laquelle s'établit la réalité des expériences spirituelles et du *mundus imaginalis*. Le dilemme du « double piège » de l'anthropomorphisme et de l'agnosticisme est très clairement exprimé dès 1953 dans *Le livre réunissant les deux sagesses* édité par Corbin[1].

Tout cela pour dire que les dix années qui suivirent son premier voyage en Allemagne et qui ont permis à Corbin d'aller à la rencontre d'une philosophie *actuelle* montrent son profond souci philosophique. C'est l'époque où les cours de l'EPHE se terminent au café d'Harcourt en présence d'Alexandre Kojève, de Raymond Queneau, d'Alexandre Koyré, de Fritz Heinemann et de bien d'autres personnalités et lorsque la philosophie ne se faisait pas au café d'Harcourt, il n'y avait qu'à passer une soirée philosophique chez Alexandre Koyré, Gabriel Marcel, Nicolas Berdiaev ou encore Jean Baruzi. D'ailleurs, chez Koyré, la figure centrale des soirées était Bernard Groethuysen qualifié par Corbin de « notre incomparable Socrate[2] » à cause de son humour. Pour Corbin et pour la diffusion de la pensée heideggérienne en France, son importance est tout autre, puisque « c'est grâce à sa ténacité que put paraître [s]a traduction de Heidegger, car celui-ci, philosophe "inconnu", intéressait médiocrement les éditeurs.[3] » C'est Groethuysen qui avait servi de contact chez Gallimard pour faire paraître le recueil composé par Corbin. Son travail sur la notion d'*Anthropologie philosophique* est aussi important pour la construction de la pensée du futur directeur d'études de l'EPHE. On comprend maintenant pourquoi de la théologie dialectique à Bultmann en passant par Heidegger, la notion d'anthropologie philosophique va devenir centrale dans sa pensée.

Le premier article important publié par Corbin paraît dans les *Recherches philosophiques* est intitulé *Pour l'anthropologie philosophique : un traité*

---

[1] D'ailleurs cet ouvrage a été couronné par l'Académie des Inscriptions et des Belle-Lettres du Prix Saintour en 1954.

[2] CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 44.

[3] *Ibid*.

persan inédit de Suhrawardî d'Alep[1] et ce traité inédit est « Le familier des amants »[2]. Ce texte est très important, car il s'agit de la première publication « orientaliste » de Corbin. Plus significatif encore, c'est qu'il ne la fait pas paraître dans une revue spécialisée en philosophie orientale, il décide de la publier dans les *Recherches philosophiques*. On peut assez facilement comprendre que pour lui ce texte, malgré sa dimension « exotique », contribue aux débats philosophiques de son temps. Une idée qui renforce encore un peu plus le fait que Corbin est avant tout un philosophe intéressé à la philosophie iranienne et orientale afin de renouveler les débats philosophiques occidentaux. Dans la lettre de 1936 à Karl Barth, il se défend bien de publier dans le *Journal Asiatique* et il rappelle que ce journal est : « avant tout la propriété de "philologues" et "historiens", il était presque impossible, voire "indécent", de troubler la jalouse sécurité de leur science.[3] » C'est pour cette raison que l'article n'a pas de chapeau philosophique pour introduire le texte. Une pratique qui deviendra systématique dans la *Bibliothèque iranienne*, fondée et administrée par Corbin, et qui fera la particularité de celle-ci. Une bibliothèque où l'on édite des textes traditionnels du patrimoine intellectuel de l'Iran, mais où les introductions, quasiment toujours écrites par Corbin, ne s'intéressent pas à l'histoire factuelle ou philologique, mais à l'importance philosophique et aux amplifications et résonnances spirituelles. Une réflexion toute similaire doit aussi s'attacher au texte inédit d'une conférence prononcée le 16 février 1932 à la Faculté de théologie protestante de Paris et intitulée « L'expression et la fonction de la personnalité dans la mystique de l'Islam, en particulier chez Hallâj et Ghazzalî[4] », car Ḥallāj et Ghazālī sont un prétexte pour tenter une définition de la mystique. La perspective de cette conférence mène directement au *théomonisme*, même si le terme apparaît

---

1 Nous reprenons la graphie du nom tel qu'il apparaît dans le titre du texte. À noter que lorsque Corbin réalisera lors de son séjour en Turquie que Sohravardī est mort à martyr à Alep, il cessera d'utiliser cette dénomination.

2 Henry CORBIN, « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep († 1191) », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de Alexandre KOYRÉ, Henri-Charles PUECH et Albert SPAIER, vol. 2, Paris, Boivin & Cie, 1932-1933, p. 371-423. Le texte sera retraduit pour le recueil *L'archange empourpré* sous le titre « Vade-mecum des fidèles d'amour ».

3 Lettre de Henry Corbin à Karl Barth datée du 23 octobre 1936, Karl Barth Archiv, Bâle.

4 AHSC 282, 40 folios dactylographiés et révisés par Stella Corbin.

dans ses écrits avant la publication de *En islam iranien*, c'est-à-dire vers 1970, la théosophie du *tawhīd*, c'est-à-dire de l'acte de l'unité de l'être est déjà au centre dans cette conférence inédite : « non plus seulement de devenir-un, une intuition de l'Unité primordiale, par-delà toute pluralité, Unité non pas perçue comme Vérité, mais éprouvée comme état.[1] » En d'autres mots, entre anthropomorphisme et agnosticisme, il faut éviter l'« idolâtrie métaphysique », c'est-à-dire l'anthropomorphisme des figures de Dieu, car cela mène au polythéisme et au monothéisme abstrait qui postule simplement que Dieu est un *Ens supremum* et l'éloigne indéfiniment, ce qui empêche d'établir de relation à Lui. En fait, il semble qu'entre catholicisme et protestantisme, le premier ayant tendance au polythéisme, le second au monothéisme abstrait, il cherche une troisième voie qui est à mi-chemin entre le christianisme oriental et l'islam. Sur ce chemin, la notion de personne fondée et soutenue par Dieu comme unité de l'être et celle de « l'homme primordial », l'*Antrhôpos* au cœur de la mystique traversant la gnose et le néoplatonisme, de l'Iran à l'Occident sont les portes d'entrée par excellence pour aborder différemment la philosophie de son époque et pour renouveler l'approche du religieux et des phénomènes spirituels. L'hypothèse de 1932 se présente ainsi : « que se passera-t-il si cet objet n'est pas le grand Tout […], mais si le mystique, portant en lui-même une vocation innée, se trouve, de par son appartenance à telle communauté religieuse, en présence d'un "Tu", d'une "Personne" ?[2] » Et, pour Corbin, cette question est celle par excellence que pose la mystique musulmane, car la profession de foi, le *tawhīd*, peut signifier qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah, mais aussi que « Dieu est en lui-même, qu'Il est le seul Être ayant une existence réelle et absolue, tous les autres êtres n'ayant simplement qu'une existence contingente.[3] » Cette seconde interprétation, cœur de la proposition d'Ibn al-ʿArabī et de ses successeurs, nommée *théomonisme* par Corbin dans ses derniers écrits, amène un problème qui s'énonce comme suit : « comment et en quel sens une relation personnelle est-elle possible entre Dieu et son serviteur ?[4] » L'extraordinaire continuité de sa pensée

---

1 AHSC 282 - « L'expression et la fonction de la personnalité dans la mystique de l'Islam, en particulier chez Hallâj et Ghazzalî », p. 4.
2 *Ibid.*, p. 4.
3 *Ibid.*, p. 6.
4 *Ibid.*, p. 7.

entre cette conférence de 1932 et la dernière conférence prononcée par Corbin au Cercle Eranos en 1976 sur le *Paradoxe du monothéisme* ne fait aucun doute. Cette conférence sur la personnalité et la mystique en islam montre surtout que, si, bien souvent, dans le christianisme, l'expérience spirituelle est rapportée comme une forme d'anéantissement en Dieu, suprême état de béatitude, c'est ce biais que l'on impose trop souvent à la mystique en islam, particulièrement à Ḥallāj. Le *fanā* « non point l'anéantissement du *soi*, mais sa transfiguration en Dieu.[1] » Une transfiguration qui passe par l'amour inconditionnel de Dieu pour la créature. Non pas anéantissement de soi, mais transfiguration en Dieu, préparée par un rapport à soi authentique. L'anthropologie supporte ainsi la notion de Dieu comme élément constitutif de la conscience, dira son futur ami Mircea Eliade et ouvre à la notion de personne comme fondement ontologique de l'être et à une mystique personnelle qui en sera le processus de réalisation de soi, d'individuation, dira C.G. Jung, processus qui aboutit graduellement à une transfiguration en Dieu. Plus l'on se réalise en soi, plus se révèle Dieu à nous.

Ainsi se préparent tranquillement les rencontres intellectuelles qu'il fera au Cercle Eranos à partir de 1949, mais il est clair que les notions de mystique, de personne, d'anthropologie et d'herméneutique doivent beaucoup à Koyré, Jean Baruzi, Groethuysen et Dilthey. Dans ce contexte, germe l'idée de faire une thèse intitulée, d'après les papiers des AHSC, *La notion d'anthropologie philosophique dans la philosophie allemande contemporaine*. Le dossier relatif à ce projet contient un plan détaillé de vingt-cinq chapitres divisés en trois livres (*cf.* annexe 4). Il y a aussi de nombreuses notes de lectures : Simmel (4 p.), Troeltsch (1 p.), Husserl (4 p.), Scheler (4 p.), Heidegger (3 p.), Jaspers (1 p.), Löwith (1 p.), Max Weber (1 p.) et de nombreuses notes brouillonnes éparses. À ces notes de thèses, il faut ajouter plusieurs comptes rendus publiés dans les *Recherches philosophiques*, quelques traductions comme celle de Jaspers, *La Norme du jour et la passion pour la nuit*, celle de Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et celle de Heschel *La prophétie*, mais aussi deux textes qui plongent directement au cœur de la question anthropologique : *La théologie dialectique et l'histoire*, ainsi que *Transcendantal et Existential*.

[1] *Ibid.*, p. 19.

Sans faire l'analyse détaillée que demanderait l'ensemble des notes de lectures, brouillons et textes accompagnant le plan général de la thèse, une mise en perspective de ce projet apparaît nécessaire pour mieux comprendre l'incroyable effort déployé par Corbin afin de pénétrer la philosophie allemande, et ce, nonobstant son statut d'« orientaliste ». Sans la perspective offerte par son projet de thèse, la compréhension des motivations personnelles du jeune Corbin reste embrouillée et la critique souvent répétée affirmant que sa lecture attirait dangereusement le *Dasein* du côté de l'anthropologie n'est pas évaluée relativement à la compréhension corbinienne de l'anthropologie.

Trois écrits de la période où Corbin songe à faire une thèse sont particulièrement significatifs. Il s'agit de *Pour l'anthropologie philosophique : un traité inédit de Suhrawardî d'Alep* (1932), de *La théologie dialectique et l'histoire* (déc. 1933) et de *Transcendantal et Existential* (débuté au moins en avril 1936 et présenté lors du Congrès Descartes[1]). Dans le premier texte, outre le fait qu'il y a une référence directe à l'anthropologie philosophique dans le titre et que le livre de Groethuysen *Philosophische Anthropologie*[2] (1928) y est cité deux fois, l'orientation du texte est nettement anthropologique :

« nous voudrions […] indiquer comment la lecture des opuscules de Suhrawardî peut conduire à un renversement de la perspective généralement adoptée dans ce genre d'analyse. On peut d'une part considérer les motifs de provenance diverse qui sont présents dans l'œuvre […] mais dans tout ceci, on n'aura considéré que des choses, qu'un ensemble d'objets, qui restent des possibilités pures ; on n'aura pas encore compris d'autre part

---

[1] Corbin présenta lors du Congrès international de philosophie cette conférence : Henry CORBIN, « Transcendantal et existential », dans *IXe Congrès international de philosophie*, vol. 8, Paris, Hermann et Cie, 1937, p. 24-31. Celle-ci ne fut pas très bien reçue et même considérée par certains comme incompréhensible. Corbin s'en plaindra dans quelques lettres. Deux semaines après le Congrès Descartes, où il a certainement rencontré Pollnow, le traducteur de Jaspers, il écrit à ce dernier et lui donne quelques impressions sur le Congrès : « Il n'y a rien eu de sensationnel au Congrès de Philosophie, sinon l'impuissance du plus grand nombre à comprendre, dans son activité primitive le *Verbe*, le simple mot de "transcendance". » Lettre de Henry Corbin à Karl Jaspers datée du 27 août 1937, conservée à la Deutsches Literaturarchiv Marbach.

[2] Bernard GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, 3e éd., Paris, Gallimard, 1980 [1953], 284 p. Le rôle de Groethuysen est central quant à la question anthropologique et explique probablement l'intérêt prononcé de Corbin pour l'œuvre de Dilthey. Enfin, c'est d'ailleurs par l'intercession de l'ancien élève de Dilthey que pourra être publié *QM* chez Gallimard.

comment l'homme Suhrawardî s'est précisément et décidément dévoilé et interprété son existence et sa foi à travers cette construction unique.[1] »

La raison invoquée pour justifier cette orientation ni textuelle ni historique, est qu'elle serait la seule à même de rendre compte de la philosophie de Sohravardî, parce que « son existence philosophique est proprement une aventure mythique[2] », témoin du lien que son âme nouait avec le monde et Dieu. *In extenso*, l'anthropologie philosophique serait l'approche permettant d'exprimer le lien de l'âme et du monde, sans l'objectiver, l'historiciser ou la relativiser. Un problème qui l'occupera beaucoup, car il lui permet de lier ses intérêts philosophiques et théologiques (Cassirer, Heidegger, Husserl, Scheler, Barth, Bultmann) dans un problème au cœur des débats philosophique de son temps : l'anthropologie philosophique, « thème de recherche qui caractérise particulièrement les soucis de notre époque[3] », dit-il dans la recension du livre de Paul L. Landsberg.

Dans *La théologie dialectique et l'histoire*, la question anthropologique est au cœur de sa réflexion et les auteurs que l'on retrouve dans le plan de la thèse, notamment Troeltsch, Gogarten, Herder, Humboldt, Hamann, ou ceux pour lesquels Corbin a fait des comptes rendus dans les *Recherches philosophiques*, Dilthey, Landsberg, Heinemann, Bultmann ou Barth sont justement les auteurs centraux du texte. On voit ainsi se recouper dans *La théologie dialectique et l'histoire* qui avait d'abord été intitulée « Dialectique de l'existence et philosophie de l'histoire[4] » la problématique centrale de sa thèse : à savoir l'articulation philosophique de l'anthropologie, de l'histoire et de la transcendance, et ce, dans une perspective théo-logique de la foi « comme réponse à la Parole de Dieu[5] ». Une confrontation qui tourne autour des philosophèmes de la temporalité

---

1 CORBIN, « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep († 1191) », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de KOYRÉ, PUECH ET SPAIER, vol. 2, Paris, Boivin & Cie, 1932-1933, p. 372-373.

2 *Ibid*., p. 374.

3 CORBIN, « Compte-rendu – P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 4, 1934-1935, p. 412.

4 Premier titre donné par Corbin à l'article qui sera publié sous le titre de « Théologie dialectique et l'histoire ».

5 Henry CORBIN, « La théologie dialectique et l'histoire », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de Alexandre KOYRÉ, Henri-Charles PUECH et A SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 256.

dans la tension interprétative de la présence *hic et nunc* lorsque celle-ci est appréhendée par l'avenir ou par le passé. Une zone de tension extrêmement importante, car lorsque le présent s'interprète par le passé, cela entraîne la négation du *Futurum æternum* comme *Futurum resurrectionis*, ce qui nie par le fait même l'eschatologie nécessaire à la foi. Un état de fait que ne peut accepter Corbin. Ce *Futurum æternum* n'est cependant possible que dans la foi, dans l'*audition* de la Parole, « c'est-à-dire que le "croyant" ne peut en appeler à elle comme si elle était une qualité lui appartenant, mais doit croire sans cesse de nouveau[1] ». À l'instar d'Abraham qui doit soutenir le « paradoxe de la foi […] en ceci qu'il y a une intériorité incommensurable à l'extériorité[2] » comme le rappelle Kierkegaard.

La section I du livre III du plan de la thèse intitulée « L'ontologie comme analytique existentielle » aurait bien évidemment eu comme centre Heidegger, mais ce dernier n'était pas au centre de la thèse de Corbin. Cela fortifie un peu plus l'idée qu'il était un lecteur de Heidegger sans être un heideggérien. On peut même avancer que Corbin aurait utilisé Heidegger en cherchant à le dépasser, car la seule idée de confronter l'ontologie à la question de la transcendance pour ouvrir une porte au-delà de la mort dans le *Futurum resurrectionis* et ainsi sauver le socle de l'espérance et du salut du christianisme ne cadrait pas avec le projet d'une « ontologie comme analytique existentielle » *stricto sensu*. Cela témoigne de l'indépendance de la lecture de Corbin qui, proposant une approche anthropologique, prend à bras-le-corps l'interdit anthropologique des *Recherches logiques*. Le danger patent de son approche était bien évidemment la possibilité de découvrir des lois dont la validité ne dépendrait que de l'*anthropos*. Relativisme que ne pouvait accepter la phénoménologie qui cherchait justement à s'affranchir des déterminations anthropologiques de la métaphysique traditionnelle. Malgré l'intégration partielle de l'anthropologie dans la phénoménologie à partir des années 1930 chez Husserl[3] et le geste de Heidegger déplaçant le centre de la phénoménologie vers la question ontologique, ni Husserl ni

---

1 *Ibid*., p. 276.

2 Søren KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, trad. par P.-H. TISSEAU et Jean WAHL, Paris, Aubier, 1946, p. 109.

3 Cette direction prise par Husserl peut être vue comme une réaction à la rupture heideggérienne.

Heidegger ne sont pleinement ouvert à cette avenue. Il faut attendre Blumenberg[1] pour voir un philosophe prendre explicitement la voie anthropologique et ainsi permettre d'intégrer par la médiation procurée par la métaphore ou créée par celle-ci la fameuse question du *terminus ad quo*. Et si Blumenberg parle de médiation de la métaphore, Corbin parlait de médiation « symbolique » et « imaginale ».

C'est très probablement en référence à cette attitude anthropologique que Corbin répétait à propos de la phénoménologie qu'il utilisait ce terme en dehors de toute « école phénoménologique déterminée[2] ». Il entendait par là, autant l'école husserlienne que heideggérienne. Corbin était un philosophe s'intéressant spécialement à la théo-logie, à la parole de Dieu, dans son rapport herméneutique à la « présence-humaine ». Rapport qui ouvre la porte du sens des relations « interhumaine[s] pour qui et par qui ont "existé" les événements rapportés [… par la] "chaîne des témoins"[3] ». Une utilisation phénoménologique qu'il n'abandonnera jamais, car en 1971, lorsqu'il publie *En islam iranien*, il précise, après avoir dit qu'il ne se rattachait pas à une école phénoménologique, qu'« il s'agit pour lui de rencontrer le fait religieux en laissant se montrer l'objet religieux tel qu'il se montre à ceux à qui il se montre.[4] » Ce faisant, le primat anthropologique, celui de la « personne humaine », ardemment défendue dans *De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme*, dans la mesure où il s'agit du lieu où apparaît l'horizon de la présence-humaine, correspond spécifiquement au projet phénoménologique de Corbin

Par Heidegger, il pouvait ancrer son anthropologie philosophique dans le socle ontologique, par Dilthey proposer une herméneutique rivalisant de rigueur avec l'historicisme et par la théologie dialectique (Kierkegaard et

---

1 Hans BLUMENBERG, *Description de l'homme*, trad. par Denis TRIERWEILER, Paris, du Cerf, 2011, 830 p.

2 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, « prologue », p. XXVII

3 CORBIN, « Transcendantal et existential », dans *IXe Congrès international de philosophie*, vol. 8, Paris, Hermann et Cie, 1937. Reprit dans CORBIN, « Transcendantal et existential », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981 [1937], p. 61.

4 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, « prologue », p. XXVII

Barth), réaffirmer la transcendance par l'infinie différence entre la personne humaine et Dieu[1]. Ainsi ontologisée, l'anthropologie philosophique comme herméneutique de la présence-humaine ouvrait la voie à l'*anthropos totos* sans écarter ce qui comptait peut-être le plus pour Corbin : l'expérience spirituelle de la Parole comme *futurum resurrectionis*. « C'est l'herméneutique de l'existence historique qui, […] jusqu'à la constitution de la philosophie du *Verstehen*, a déterminé l'horizon de ce que l'on désigne actuellement sous le terme général d'"anthropologie philosophique"[2]. » Un terme, ajoute-t-il, « qu'il faut se garder soigneusement de confondre avec philosophie anthropologique[3] ». En effet, tout l'effort de réflexion proposé par Corbin avant son départ en Orient consiste à poser la question la plus radicale de Dieu comme *totaliter aliter*, afin de mettre à l'épreuve l'ontologie fondamentale et ainsi pouvoir « répéter » la question dans le rapport de cela même qui la fait naître, « répétition qui ne se place pas *dans* l'Histoire, mais *effectue* le Temps de l'Histoire.[4] » C'est cela la *clavis hermeneutica* que Heidegger a dévoilée et que Corbin a utilisée dans sa réflexion sur les textes mystiques et philosophiques de l'Iran.

Et le rapport Heidegger-Sohravardī ou Sohravardī-Heidegger s'explique alors en ceci qu'il s'agissait de l'« effort d'un philosophe […] pour se présenter et s'interpréter à soi-même son existence philosophique dans sa totalité[5] » ; « comment ces choses existèrent-elles *pour lui* ?[6] » N'est-ce pas

---

1 Dans ce contexte Dieu est comme le *Deus absconditus* de la théologie apophatique ou le Tout-Autre *totaliter aliter* de Rudolph Otto, notion qui pour Corbin, se rapporte à la théologie de l'abîme chez Luther, ainsi qu'à la pensée de Kierkegaard « Or Kierkegaard, et avec lui toute la théologie dialectique, contre tout monisme, contre tout évolutionnisme immanentiste, contre toute *analogia entis*, affirment la différence qualitative infinie entre le temps et l'éternité, et l'existence unique de l'être humain individuel, du "seul" (*Einzelne*) devant Dieu. » CORBIN, « La théologie dialectique et l'histoire », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de KOYRÉ, PUECH ET SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 265.

2 *Ibid*., p. 251.

3 *Ibid*., p. 251, n. 3.

4 CORBIN, « Transcendantal et existential », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981 [1937], p. 58.

5 CORBIN, « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep († 1191) », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de KOYRÉ, PUECH ET SPAIER, vol. 2, Paris, Boivin & Cie, 1932-1933, p. 373.

6 *Ibid*., p. 379.

là une anthropologie philosophique au sens strict ? La recherche de Sohravardī et surtout la recomposition philosophique qu'il opère et qui nourrira sa recherche de l'*Ishrāq*, de l'Orient en cherchant *à se* comprendre dans son existence philosophique peut *se* comprendre « en similitude » à l'effort déployé par Heidegger pour repenser l'ontologie. Dans cette anthropologie philosophique, Corbin plaide en faveur d'une compréhension du « mythe », il parlera plus tard de l'imaginal, qui unit la « forme de pensée à un type d'existence[1] ».

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[2] ». Et lorsque Corbin introduit sa traduction[3] de *La norme du jour et la passion pour la nuit* de Jaspers, il indique que ce texte :

> « analyse les relations existentielles avec la transcendance (défi et résignation, chute et essor). Mais ces relations, aussi bien que les "chiffres" de la transcendance qui se révèlent en elles et par elles, restent à l'état d'*antinomies*. C'est uniquement dans cette situation-limite que s'accomplit l'authentique "transparition" de l'*existance* en rapport avec sa transcendance. Non pas un choix capricieux alternant entre des "objets"[4] ».

Recouvert par la notion de *Chiffreschrift* qui deviendra la notion de *symbole* après 1952, l'histoire n'a plus rien d'extérieur, car l'herméneutique des symboles, herméneutique spirituelle, consiste à non pas réaliser une histoire

---

1 *Ibid*., p. 387.

2 CORBIN ET HAMANN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, avec une intro. de Jean Brun, Paris, Berg international, 1985 [1935], p. 36.

3 On apprend également dans la lettre du 27 août 1937 que Corbin avait soumis et même fait accepter un projet de traduction chez Gallimard. D'un côté Pollnow qui venait de traduire le Descartes de Jaspers (JASPERS, *Descartes et la philosophie*, trad. par POLLNOW, Paris, F. Alcan, 1938, 112 p.), voulait traduire *Vernunft und existenz*, tandis que Corbin lui écrit « me souvenant des réserves que vous m'aviez manifestées sur ce point l'an dernier, je conseillais plutôt de choisir quelques analyses, parmi les plus spécifiques, des 3 vol. de "Philosophie". » Lettre de Corbin à Jaspers datée du 27 août 1937, conservée à la Deutsches Literaturarchiv Marbach. C'est dans cet esprit qu'il avait traduit « La norme du jour et la passion pour la nuit. »

4 Karl JASPERS, « La norme du jour et la passion pour la nuit », trad. par Henry CORBIN, dans *Hermès*, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1938, p. 51.

extérieure, mais à réaliser le temps de l'histoire. Répétition que recouvre le terme arabe *hikāyat*.

« ce qui est en cause c'est l'historicité personnelle et spécifique, le fait que l'existence soit non point portée par le temps, mais elle-même le temps, le fondement de celui-ci étant dans cette anticipation sur "l'avenir" qui se découvre dans l'assimilation intérieure du contenu de la Parole.[1] »

C'est très précisément cette relation de l'herméneutique et de l'anthropologie qui était au cœur de sa pensée. Cette idée est absolument centrale, car c'est par ce schème philosophique qu'il entre dans la philosophie islamique. En 1971, dans un assez long passage sur l'herméneutique, il laisse entrevoir au lecteur attentif la relation entre ses études de philosophie allemande et son travail sur l'islam ou plutôt ce que ses réflexions sur l'herméneutique et l'anthropologie lui ont permis de comprendre de l'islam. Il écrit :

« c'est pourquoi le temps historique que la philosophie post-hégélienne oppose au devenir de la Nature, n'est lui-même en fait, au regard de la théosophie du shīʿisme et du soufisme, qu'une naturalisation du temps, parce qu'il est inadéquat de parler d'une chute de l'Esprit dans le temps, en entendant par là "dans l'histoire" : il faudrait plutôt parler de la chute du temps lui-même dans l'*histoire*. Alors seulement on peut comprendre comment l'*intériorisation du sens marque un revirement du temps*.[2] »

Le terme clef de la philosophie islamique est *hikāyat*. Terme qui signifie à la fois histoire et répétition et qui implique que « toute histoire qui se passe en ce monde visible est l'*imitation* d'événements d'abord accomplis dans l'âme, "dans le Ciel", et c'est pourquoi le *lieu* de la hiérohistoire, c'est-à-dire des gestes de l'histoire sacrale, n'est pas perceptible par les sens, parce que leur signification réfère à un autre monde.[3] » Voilà que l'on comprend comment Corbin réussit à attacher, Luther, Hamann, Heidegger, Barth et Sohravardī à travers une herméneutique spirituelle dont l'expression n'est jamais en dehors de la réalisation personnelle, elle-même expression nostalgique correspondant à la hiérohistoire de l'humanité.

---

1 CORBIN ET HAMANN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, avec une intro. de Jean Brun, Paris, Berg international, 1985 [1935], p. 20.

2 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 162.

3 *Ibid*., p. 163.

Juste avant de quitter la vie parisienne pour une mission de trois mois à Istanbul qui se transforma en mission de six ans, Corbin enseigne ses premiers cours à l'EPHE. Appelé à suppléer Koyré en donnant cours sur l'inspiration luthérienne chez Hamann[1] en 1937 et sur l'herméneutique luthérienne[2] en 1938, il rappelle lui-même la relation de ses recherches de jeunesses à son exploration de la philosophie islamique, lorsque de la *significatio passiva* de Luther au revirement du temps par l'intériorisation du sens, il débouche sur la sauvegarde de la vérité des événements contenus par le phénomène du Livre saint[3].

---

1 CORBIN, « L'Inspiration luthérienne chez Hamann », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1937, p. 77-81.

2 CORBIN, « Recherches sur l'herméneutique luthérienne », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1938, p. 99-102.

3 *Cf.* CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, chap. IV « Le phénomène du Livre saint », p. 135-185. Particulièrement la 4e section intitulée « Historicisme ou intériorisation ? », p. 159-176.

Les années turques

Missionné par la Bibliothèque nationale pour trois mois[1] à Istanbul afin d'acquérir « une connaissance pratique des fonds de manuscrits conservés dans les bibliothèques d'Istanbul [… et pour] constater où en étaient les travaux de cataloguement, et peut-être […] examiner les possibilités de coopération et d'échange[2] », Corbin s'absente en définitive pour six ans. Parti le 25 octobre 1939, « accompagnés des paternelles inquiétudes de Julien Cain[3] » et avec l'accord de René Massigli, ambassadeur de la France en Turquie de 1939-1940[4], il restera à l'Institut français d'archéologie jusqu'en septembre 1945. D'un point de vue personnel, c'était aussi l'occasion pour lui de recueillir tous les matériaux nécessaires à l'édition critique des œuvres de Sohravardī. Encore une fois, la BnF fait preuve d'une largesse qui permet à Corbin de poursuivre ses propres recherches. Les séjours en Allemagne furent l'occasion de travailler sur Hamann, Luther et Heidegger tandis que le séjour à Istanbul, sous prétexte de constater là où en étaient les travaux de cataloguement, était en fait un laissez-passer pour poursuivre ses propres recherches sur le *Shaykh al-Ishrāq*. Parti de Paris quelques jours avant l'éclatement de la Deuxième Guerre, cet événement le transforme en gardien solitaire de l'Institut

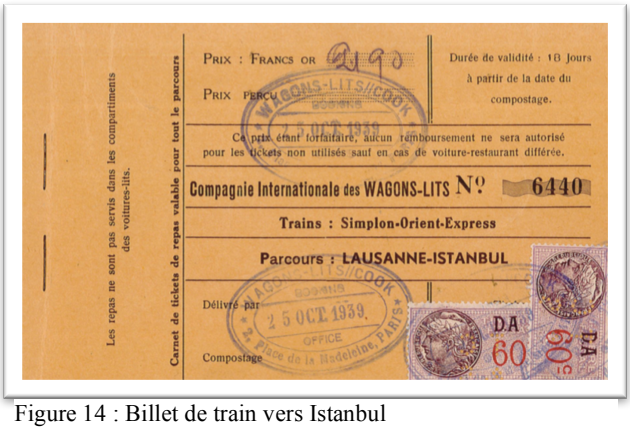


Figure 14 : Billet de train vers Istanbul

[1] Certaines sources mentionnent que la mission était de deux mois, nous n'avons pas réussi à trouver le contrat original pour valider l'information.

[2] CORBIN, « De la bibliothèque nationale à la bibliothèque iranienne », dans *Humanisme actif : mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, vol. 2, Paris, Hermann, 1968, p. 311.

[3] CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 46.

[4] Sur ces années, voir les souvenirs de l'ambassadeur. René MASSIGLI, *René Massigli. La Turquie devant la guerre , mission à Ankara, 1939-1940*, Paris, Plon, 1964, 511 p.

français d'archéologie d'Istanbul. Seul, avec sa femme, il assure le maintien de l'institution et, comme il le dit lui-même, il en devient le « veilleur ». Il écrit à Julien Cain : « Je suis resté seul à Istanbul, à garder notre Institut d'Archéologie, à déchiffrer les manuscrits et à imprimer le 1er tome de mon Sohravardī. Ce furent des années absolument solitaires.[1] » Une période qui lui a cependant donné la liberté que seuls le silence et la solitude peuvent procurer. Une lourde liberté, qui par ailleurs, ne peut être interrompue par le service militaire obligatoire, car il en était exempté à cause de son problème de surdité[2].

Après la période extrêmement chargée qu'il vient de traverser, après avoir donné des cours à l'EPHE et avoir orchestré une myriade de publications, cette période lui permet de se recentrer et de méditer en profondeur sur son travail. « L'une des vertus de ce Silence fut de me mettre seul à seul en compagnie de mon *shaykh* invisible, Shihāboddīn Yahyā Sohravardī, mort en martyr en 1191, à l'âge de trente-six ans, l'âge que j'avais moi-même alors.[3] » De ce silence, va sortir l'édition d'un premier volume des œuvres arabes de Sohravardī, édition qui sera publiée à la fin de la guerre[4].

Peu d'information est disponible sur cette période de grande solitude. On sait qu'il a côtoyé quelques archéologues et chercheurs comme Thomas Whittemore, restaurateur des mosaïques de Sainte-Sophie[5]. Il écrit d'ailleurs à Denis de Rougemont : « Le temple de la "Sagesse éternelle" est une pure

---

1 BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives, lettre de Henry Corbin à Julien Cain, datée du 16 décembre 1945.

2 La preuve de cette exemption vient du formulaire rempli lorsqu'il a été embauché à la BnF. Voir le dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives.

3 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 46.

4 À noter que l'introduction est datée de décembre 1944.

5 « Thomas Whittemore is perhaps best remembered for founding the Byzantine Institute, an organization that specialized in the study, restoration, and conservation of Byzantine art and architecture, in 1930. Overseeing the Institute's fieldwork projects and publication efforts until his sudden death in 1950, Whittemore made a name for himself among Byzantinists and art historians alike when he initiated an unprecedented restoration and conservation project at Hagia Sophia in Istanbul, Turkey, in December of 1931. » http://www.doaks.org/resources/online-exhibits/before-byzantium/who-was-thomas-whittemore.

merveille, et une source inépuisable de méditations[1] » ce qui donne à penser qu'il a déjà visité Sainte-Sophie en compagnie de Whittemore en avril 1940. Il rencontre aussi Hellmut Ritter, l'orientaliste allemand spécialiste d'Attar et de la mystique iranienne et arabe[2]. Le rapport d'influence entre Corbin et Ritter n'est pas nécessairement évident, mais comme le montre leur maigre correspondance, ils se sont connus. Là où il est possible d'élaborer sur leur relation, c'est surtout sur le fait que le premier tome des œuvres de Sohravardī sera publié dans la collection « Bibliotheca Islamica » sous la direction de Ritter, mais plus encore, il est extrêmement intéressant de noter qu'en janvier 1937, ce dernier avait publié une liste de manuscrits se trouvant à Istanbul et dans lesquels il y avait des œuvres de Sohravardī[3]. C'est peut-être même un déclencheur pour Corbin, car s'il a eu connaissance de cet article de Ritter en 1937, cela lui ouvrait la voie en précisant où chercher dans les bibliothèques d'Istanbul. De toute façon, Corbin connaît déjà Ritter en 1933 à travers le professeur Otto Spies de l'Université de Bonn qui lui a communiqué deux textes de Sohravardī[4]. La correspondance avec Louis Massignon montre aussi que l'élaboration du projet de se rendre à Istanbul est légèrement postérieure à la publication de Ritter. Dans une lettre datée du 9 juin 1938 envoyée par l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, mais transmise par Massignon, on comprend que ce dernier a usé de ses talents de diplomate pour assurer une place à Corbin. L'Institut lui indique : « Si vous rencontrez M. Corbin, dites-lui donc de m'écrire sans tarder pour m'exposer ce qu'il désirerait faire, qu'il n'oublie

---

1 Fonds Denis de Rougemont, Bibliothèque publique et universitaire Neuchâtel, lettre de Henry Corbin à Denis de Rougemont datée du 20 avril 1940, dans la correspondance générale boîte 3, dossier 4, « c », p. 2.

2 À noter le fait que Ritter était proche de l'Institut Warburg avant son déménagement à Londres en 1933 et que lui et toute sa famille ne se sont jamais montrés favorables au national-socialisme. Comme le rapporte Richard Walzer « The whole family is noted for its courage and active non-conformity in the difficult and troubled years from 1933 to 1945. » Richard WALZER, « Hellmut Ritter: 27.2.1892 - 19.5.1971 », dans *Oriens*, vol. 23/24, 1974, p. 2.

3 Hellmut RITTER, « Philologika IX », dans *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, vol. 24, 1937, p. 270-286.

4 CORBIN, « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep († 1191) », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de KOYRÉ, PUECH ET SPAIER, vol. 2, Paris, Boivin & Cie, 1932-1933, p. 371, n. 1.

pas surtout de me dire à quelle date il voudrait placer son séjour.[1] » Tout cela pour dire que dès les premières pages de son *Opera metaphysica et mystica*, résultat principal de son labeur à Istanbul, Corbin remercie son collègue Ritter qui a grandement facilité la réalisation de ce volume, « son élaboration et sa composition ont trouvé la voie ouverte devant elles, grâce aux recherches antérieures du Dr. H. Ritter dans les bibliothèques d'Istanbul[2] ». Enfin, on pourrait même lancer l'hypothèse que sans cet article de Ritter, Corbin n'aurait peut-être pas réussi à convaincre l'administrateur général de la BnF et l'Institut français d'archéologie de lui octroyer cette mission exploratoire.

Ritter n'est pas le seul orientaliste que Corbin a fréquenté lors de son passage à Istanbul. En janvier 1940 Louis Massignon est en Égypte et fonde à ce moment en compagnie de Mary Kahil le centre d'études « Dar el-Salam », la « Maison de la Paix » qui avait comme objectif de permettre aux arabo-chrétiens de « répondre par une seule et même fidélité à ce double appel[3] ». Lors de ce même séjour, il se rend à Ankara où il donne, le 2 février 1940, une conférence à l'Université où il parle du vizir Ibn al-Muslima, disciple de Hallâj et du fondateur de la dynastie des Seldjoukides. Il se rend ensuite à l'Université d'Istanbul le jeudi 8 février, et consacre son exposé à *L'entrée des Turcs seldjoukides à Baghdad en 1055* et le lundi 12 février[4] il prononce une seconde conférence intitulée *Le martyr de Mansour Halladj comme motif d'inspiration dans l'art* à l'Académie des Beaux-Arts à l'invitation de Burhan Toprak[5]. Deux conférences qui n'ont d'ailleurs pas été reprises dans les *Écrits mémorable*s de Louis Massignon, mais dont nous avons les comptes rendus faits par Corbin et publiés dans le *Journal d'Istanboul*[6]. Vers le 16 février, Massignon quitte la Turquie et indique dans

---

1 AHSC 273-43, envoyée par Albert Gabriel de l'Institut français d'archéologie le 9 juin 1938, envoyée à Corbin par Massignon le 14 juin 1938.

2 SUHRAWARDĪ, *Opera metaphysica et mystica*, edidit et prolegomenis instruxit Henricus Corbin, vol. 1, Istanbul, Maarif Matbaasi, 1945, III.

3 Christian DESTREMAU et Jean MONCELON, *Louis Massignon*, Paris, Perrin, 2011 [1994], p. 307.

4 Destremau et Moncelon indiquent le 13 février, mais le texte du compte rendu indique que la conférence s'est tenue avant-hier, donc le 12 février.

5 Historien de l'art et auteur d'origine turque qui a étudié à la Sorbonne en 1929.

6 Henry CORBIN, « La conférence de Louis Massignon à l'Université : l'entrée des Turcs Seldjoukides à Baghdad en 1055 », dans *Journal d'Istamboul*, 9 février 1940, p. 2.

une lettre au père Monchanin, rédigée dans le train, alors qu'il est en direction d'Athènes : « Une conférence sur Hallâj à Istanbul m'a permis de rendre témoignage et de remercier de façon inespérée plusieurs amis.[1] » C'est un peu comme si Massignon avait senti le besoin de saluer un maximum d'amis avant de retourner en France où il savait d'avance qu'il serait mobilisé par l'état-major. Lors de cette semaine passée avec Massignon à Istanbul, les deux hommes se sont une fois de plus rapprochés, mais non sans une certaine tension intellectuelle entre eux. Comme le rappelle Corbin « j'ai connu certains jours un Massignon ultra-shīʿite, […] mais à d'autres jours, je le trouvais vitupérant le shīʿisme et les shīʿites, dont les grands textes lui étaient d'ailleurs restés étrangers.[2] » De l'autre côté, Massignon trouvait que Corbin avait un peu trop tendance à mazdéaniser. Malgré ces tensions intellectuelles, Massignon n'est nul autre que son maître comme il l'indique dans une lettre à Karl Barth en 1936, « je n'ai pas fait autre chose que de prolonger la voie qui m'avait été ouverte par le Prof. Massignon, à l'amitié de qui je dois tout dans ce domaine.[3] » Une amitié qui débouchera en 1954 à la succession de Massignon à la direction d'études « Islamisme et religions de l'Arabie » de l'École pratique des hautes études.

Le rôle de Massignon n'en reste cependant pas là par rapport à Corbin, car puisqu'il avait été nommé pour une mission de trois mois, celle-ci devait alors être prolongée et c'est encore une fois par Massignon que cela est possible. Ce sont essentiellement des renouvellements et des prolongations que traitent les lettres de 1939 et 1940. Après la lettre de 9 avril 1940 où Massignon lui apprend que son poste a été renouvelé pour six mois, on apprend aussi que Corbin a déjà un projet pour Téhéran en tête. Enfin, de cette date à la fin de la guerre, une seule lettre de Massignon a été conservée dans les AHSC et elle fait suite à une lettre où il explique que sera bientôt

---

Henry CORBIN, « La conférence de Louis Massignon à l'Académie des Beaux-Arts : le martyre de Mansour Halladj comme motif d'inspiration dans l'art », dans *Journal d'Istamboul*, 14 février 1940, p. 1.

1 DESTREMAU ET MONCELON, *Louis Massignon*, Paris, Perrin, 2011 [1994], p. 308.

2 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 40.

3 Lettre de Henry Corbin à Karl Barth datée du 23 octobre 1936, Karl Barth Archiv, Bâle.

publiée la *Correspondance philosophique avec l'Empereur Fréderic II de Hohenstaufen*[1].

Sur cette période, il est aussi possible de retracer grâce aux albums personnels de photos quelques déplacements[2]. Les légendes de celles-ci nous apprennent que lui et sa femme sont allés à Therapia en 1940, à Suadiye en 1942 en compagnie des Sus, à Yalova en 1943 et à Oztakoy en compagnie des Lacoste. Outre ces déplacements qui ne nous renseignent pas beaucoup sur son œuvre, les archives montrent clairement que ses intérêts philosophiques vont se cristalliser autour la notion de *sophia*. Le point de départ de cette cristallisation est probablement le fait que Denis de Rougemont contacte Henry Corbin pour que ce dernier participe à un projet de publication sur l'orthodoxie aux éditions Fayard. Mais juste avant de montrer ce sur quoi va travailler Corbin durant son séjour à Istanbul, il faut rappeler ce par quoi cela a été préparé. Bernard Groethuysen avait donné la direction du troisième numéro d'Hermès à Corbin, numéro paru en novembre 1939. Déjà, il avait donné à la revue *Hermès I* des traductions de Heidegger[3] et de Jaspers[4], mais ce troisième volume était consacré à la mystique musulmane et juive et entièrement coordonné par Corbin. Le 20 avril 1940 parlant de son numéro



Figure 15 : Été 1942 à Suadiye, chez les Sus, au fond le poète Yahya Kemal Beyatlı

---

1 Abū-Muḥammadʿ Abd-al-Ḥaqq Ibn-Ibrāhīm IBN-SABʿĪN, *Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, texte arabe édité par Şerefettin Yaltkaya avec un avant-propos de Henry Corbin, Paris, de Boccard, 1941, XIX + 96 p.

2 *Cf.* https://www.amiscorbin.com/phototheque/turquie/

3 Martin HEIDEGGER, « Phénoménologie de la mort », trad. par Henry CORBIN, dans *Hermès*, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1938, p. 37-50.

4 JASPERS, « La norme du jour et la passion pour la nuit », trad. par CORBIN, dans *Hermès*, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1938, p. 51-68.

d'*Hermès* à Denis de Rougemont, il écrit : « Merci de tout ce que tu me dis sur *Hermès*. Évidemment j'avais pas mal travaillé à celui-ci, et essayé, avec discrétion et sans avoir l'air, d'y faire tenir tout mon microcosme.[1] » Outre des textes sur la mystique musulmane de Pinès et de Massé, traitant respectivement de l'ismaélisme et de Rūmī, Corbin propose une traduction-résumé de la dissertation de Abraham Heschel sur *La prophétie*[2]. Ce texte est central, il inspirera plusieurs idées développées dans *L'imagination créatrice*, nous reviendrons plus spécifiquement sur cette influence dans la deuxième section, mais deux très bons articles de Paul Fenton traitent déjà de la question[3]. Toutefois, entre le projet initial de son numéro et le numéro publié, plusieurs textes qui avaient été prévus pour la partie juive n'ont pas été publiés. C'est le cas d'un texte de Jacob Gordin sur Juda Ha-Lévi et Ibn Gabriol, d'un texte de Martin Buber sur le hassidisme[4], d'une étude de Gershom Scholem sur la kabbale et enfin d'une contribution de Franz Rosenzweig. Il est facile d'imaginer que son ami Georges Vajda avait sûrement aiguillé Corbin dans le repérage de ces jeunes intellectuels juifs qui deviendront les maîtres à penser de toute une génération. Le travail de Heschel s'intéressait à la notion de prophétie dans l'Ancien Testament et utilisait la méthode phénoménologique, appliquée à la « religion

---

1 Fonds Denis de Rougemont, Bibliothèque publique et universitaire Neuchâtel, lettre de Henry Corbin à Denis de Rougemont datée du 20 avril 1940, dans la correspondance générale boîte 3, dossier 4, « c », p. 1.

2 Abraham Joshua HESCHEL, *Die Prophetie*, diss. Berlin, 1935, Prace Komisji orientalistycznej nr. 22, Polska Akademia Umiejętności, Kraków, 1936, 194 p.

3 FENTON, « Henry Corbin et la mystique juive », dans *Henry Corbin : philosophies et sagesses des religions du livre : actes du Colloque « Henry Corbin » qui s'est tenue en Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003, organisé par l'École pratique des hautes études et le Centre d'études des religions du livre*, sous la direction de AMIR-MOEZZI, JAMBET ET LORY, Turnhout, Brepols, 2005, p. 151-164. Paul FENTON, « Henry Corbin and Abraham Heschel », dans *Abraham Joshua Heschel : philosophy, theology and interreligious dialogue*, sous la direction de Stanisław KRAJEWSKI et Adam LIPSZYC, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 102-111.

4 On sait que Corbin connaît *Je et Tu* de Buber depuis au moins le 14 avril 1934. En effet, dans une lettre de Paul Desjardins à Martin Buber datée du 7 mai 1934 on apprend que Corbin a eu l'intention de traduire l'ouvrage de Buber. Voir la lettre dans Dominique BOUREL, « Les fonds français de la Bibliothèque nationale et universitaire juive de Jérusalem », dans *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* no. 5, 1999, p. 27. À consulter aussi Dominique BOUREL, *Martin Buber : sentinelle de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 470-471.

prophétique » des juifs. Dans son petit chapeau introductif, il indique « la confrontation revient à se demander comment se concilie l'exigence essentielle de la mystique avec le commandement de la religion du "Livre", fondée sur la mission de prédication prophétique.[1] » C'est très précisément le rapport du prophétisme des religions du Livre et des mystiques, décrit par la méthode phénoménologique de Heschel, permettant de mettre à l'avant-plan sans aucun jugement la réalité intentionnelle du prophétisme religieux qui est au cœur de l'œuvre philosophique de Corbin. En effet, la manière dont s'articule la relation à Dieu vécue par le mystique ou le prophète, outre le fait qu'elle peut entraîner la ruine même de Dieu, est au cœur des religions révélées comme le judaïsme, le christianisme et l'islam. Dans ce contexte, le texte de Heschel deviendra le point de référence méthodologique sur la manière d'approcher phénoménologiquement les textes mystiques de l'islam dans leurs rapports au prophétisme. Cette influence apparaît aussi dans le concept finalement cristallisé comme le « phénomène du Livre saint » ou « révélé » qui doit beaucoup conceptuellement à Heschel. Notons par le fait que si l'abandon progressif du barthisme concorde avec le développement d'une profonde réflexion sur Hamann, l'abandon complet passe par la rencontre de la pensée de Heschel.

C'est dans cet esprit « prophétique » que Corbin prendra le temps de creuser l'orthodoxie et plus spécifiquement la sophiologie. Sa présence à Byzance l'a transformé et comme il l'écrit : « L'an dernier, je n'osais pas encore prendre part au volume sur l'Orthodoxie. Maintenant je n'hésite plus ; ça me va tellement mieux qu'un livre sur l'Islam, puisque dans celui-ci je connais surtout les hérésies.[2] » Voilà qui explique pourquoi dans les Archives Henry Corbin, il y a durant cette période de nombreux textes touchant l'orthodoxie. Déjà avant la guerre, il avait rencontré à quelques reprises Berdiaev et Fritz Lieb. Il s'était déjà rapproché des orthodoxes russes émigrés à Paris après la révolution 1917. À Istanbul, avec l'idée de ce livre en tête, il y a « les contacts les plus cordiaux avec les orthodoxes. Leur présence et sa

---

[1] Abraham Joshua HESCHEL, « La prophétie », trad. par Henry CORBIN, dans *Hermès*, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1939, p. 78. Cette citation est extraite du petit chapeau introductif qui est de la main de Corbin.

[2] Fonds Denis de Rougemont, Bibliothèque publique et universitaire Neuchâtel, lettre de Henry Corbin à Denis de Rougemont datée du 20 avril 1940, dans la correspondance générale boîte 3, dossier 4, « c », p. 2.

signification est naturellement ignorée des touristes. Mais au "Patriarcat", c'est si modeste, si familier, si dépourvu de *tout* apparat, on éprouve tout d'un coup, avec une violence "perforante" (comme tu dis) que le Pape de Rome est vraiment l'Antéchrist.[1] » Dans les AHSC et au cœur de sa réflexion sur l'orthodoxie se trouvent les écrits du théologien d'origine russe Serge Boulgakov.



Figure 16 : Henry Corbin (1939-1945)

Ce théologien russe exilé en France (1925-1944), fin connaisseur de l'idéalisme allemand et critique du modèle économique marxiste en tant qu'élu à la Duma, sera ordonné prêtre en 1918 à l'âge de 47 ans. Il est surtout reconnu pour ses écrits hautement controversés sur la *sophia* et la théologie dogmatique, car il croyait fermement que c'est par la théologie dogmatique qu'il serait possible de renouveler la foi chrétienne. Il n'est pas possible de savoir exactement ce que Corbin connaissait de la doctrine sophiologique de Boulgakov et encore moins des polémiques soulevées par celle-ci, mais la déception profonde vis-à-vis de la dogmatique de Karl Barth qui le pousse à écrire qu'« il y avait lieu de retrouver l'accès à la *Sophia* d'une autre philosophie[2] » et la déception des philosophies ne faisant pas place à une historicité du sujet intégrant les impératifs de la foi, laissent entrevoir comment Boulgakov s'insère dans sa vision du monde. N'oublions pas que

[1] Fonds Denis de Rougemont, Bibliothèque publique et universitaire Neuchâtel, lettre de Henry Corbin à Denis de Rougemont datée du 20 avril 1940, dans la correspondance générale boîte 3, dossier 4, « c », p. 2.

[2] CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 45.*Ibid.*, p. 45.

dans sa recherche personnelle visant à réconcilier les données des Livres révélés avec la foi, le problème de la médiation, c'est-à-dire de ce qui est médian et médiateur entre l'inconnaissance de Dieu et la relation personnelle à Dieu, est au centre. Comme nous l'avons déjà rappelé *supra*[1], pour Corbin, l'*Ishrāq* semble être la seule philosophie à même de prendre en considération ce problème. Voilà que l'on comprend maintenant le contexte dans lequel il écrit, après sa mission en Turquie, « j'étais devenu un *ishrāqī*[2] » et « un *ishrāqī* est spontanément un sophiologue.[3] » Une conception de la philosophie orientale et explique pourquoi il a une « dette spirituelle[4] » envers Berdiaev. Derrière la présence de Berdiaev se trouve d'abord celle de Boulgakov, car durant son séjour à Istanbul et très probablement dans l'optique de la commande de Fayard pour un livre sur l'orthodoxie élaboré avec Denis de Rougemont, Corbin entreprend la traduction de quelques textes de Boulgakov. Ces traductions sont conservées aux Archives Henry Corbin.

Comme nous l'avons présenté, l'influence de Heidegger sur Corbin est finalement limitée et si le protestantisme offre un cadre plus adéquat à l'herméneutique spirituelle et à la hiérohistoire, cela n'apporte cependant que peu d'indices sur l'origine de l'intérêt porté par Corbin à l'angélologie 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 que signifie son affirmation voulant qu'un *ishrāqī* soit spontanément un sophiologue. Idée au cœur de son 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 après 1945, c'est tout le contraire de Nicolas Berdiaev ou de la notion de *sophia* inspirée par Boulgakov. Ce thème n'est pas un concept parmi d'autres, mais

---

1 *Supra*, p. 179 ss.

2 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 46.

3 *Ibid*.

4 *Ibid*., p. 43.

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 substantiel[1]. En 1922, Berdiaev et Boulgakov sont expulsés de Russie et décident de s'installer à Paris. Boulgakov faisant quasiment directement le saut à Paris, tandis que Berdiaev commence son exil en Allemagne et arrive à Paris en 1924. La communauté d'exilés fondera ensuite l'Institut Saint-Serge en 1924, une institution au sein de laquelle enseigneront Serge Boulgakov et Georges Florovsky[2].

Rarement l'influence de Berdiaev ou Boulgakov est mentionnée par les commentateurs comme cruciale ou centrale[3], 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 envahissante[4] », qu'il l'introduit et le conclut[5]. Ajoutons, comme l'affirme Corbin, que « l'intrépide originalité de Nicolas Berdiaev ne permet de le

---

1 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, 754 p.

2 Voir la lettre de Henry Corbin à Georges Florovsky datée 17 février 1941, AHSC 15.

3 Daniel PROULX, « La figure de la *sophia* chez Henry Corbin », dans *Femme, Erôs et Philosophie*, sous la direction de Elen-Dania DIOTTE-BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-neuve, EME, 2016, p. 289-317. Outre nos propres travaux sur cette question, une seule étude s'est intéressée à cette question FAKHOURY, Henry Corbin and Russian Religious Thought, M.A., McGill University, Montréal, 2013, 132 p. Cette étude est d'ailleurs excellente.

4 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 30.

5 En effet, *En islam iranien* ouvre et ferme avec la pensée de Berdiaev. *Ibid*., p. 22 ss. Et, CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 446-453.

rattacher à aucune école, sinon à la théosophie de Jacob Böhme[1] ». 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*[2], il faut alors immédiatement ajouter que c'est avec l'œuvre de Berdiaev qu'il en explore les conséquences. Il est dès maintenant intéressant de noter qu'en même temps qu'il traduisait Boulgakov, il travaillait à la traduction quasi intégrale d'*Être et temps* de Heidegger. Entre le « problème de l'objectivation » et le « matérialisme historique » tel que Berdiaev l'expose et les dangers de l'historicisme tels que Corbin les percevaient, 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.

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 Dostoïevsky.[3] » On sait que la critique du social et de l'Église qu'a livrée Dostoïevski a fortement inspiré Boulgakov, ainsi que Berdiaev qui l'a philosophiquement explorée dans *L'esprit de Dostoïevski*[4]. 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 Böhme[5], et telle que le

---

1 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 30.

2 CORBIN, *Suhrawardî d'Alep*, Montpellier, Fata morgana, 2005 [1939], p. 81, n. 49.

3 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 45.

4 Nicolas BERDIAEV, *L'esprit de Dostoïevski*, trad. par Lucienne Julien CAIN, Paris, Saint-Michel, 1929, 274.

5 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 », dans *Put' / Путь*, vol. 6, no. 20, février 1930, p. 47-79. ;

grand théologien Serge Boulgakov l'élaborait de son côté.[1] » Une affirmation datée de 1975 qui indique que Corbin a été, en un sens, disciple de Berdiaev et de Boulgakov toute sa vie. Un intérêt pour Böhme qui n'aurait certainement pas été possible en milieu universitaire francophone sans la monumentale étude de Koyré publiée en 1929. Une étude recensée dès sa sortie par Berdiaev[2]. D'ailleurs, lorsque Corbin cite Böhme, c'est la plupart du temps à travers le livre de Koyré[3]. Son amitié pour Jacob Böhme et son École doit ainsi être comprise comme une amitié pour Berdiaev, Boulgakov et Koyré.

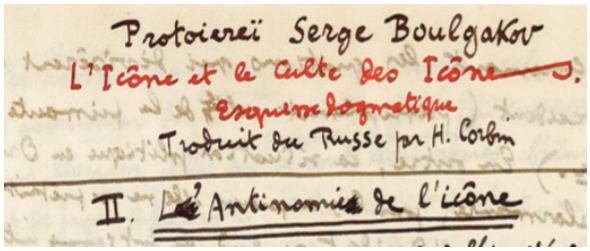

Protoiereï Serge Boulgakov
L'Icône et le culte des Icônes
Esquisse dogmatique
Traduit du Russe par H. Corbin
II. Les Antinomies de l'icône

Figure 17 : Traduction de Serge Boulgakov

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, puisqu'elle s'appuie sur des traductions restées inédites, mais conservées dans les Archives Henry Corbin. Les archives ont conservé un texte constitué de 135 pages manuscrites (format légal), qui était probablement destiné à la publication du recueil 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 sfîntului Grigorie Palama* publié en 1938 à Sibiu[4]. Le manuscrit n'indique cependant

---

Nicolas BERDIAEV, « II. Études sur Jacob Böhme – la doctrine de la sophia et de l'androgyne. Jacob Böhme et les courants sophiologiques russes », dans *Put' / Путь*, vol. 6, no. 21, avril 1930, p. 34-67.

1 CORBIN, « Allocution d'ouverture », dans *Colloque Berdiaev*, Paris, Institut d'études slaves, 1978, p. 47-50.

2 Nicolas BERDIAEV, « A new book about Boehme », dans *Put' / Путь*, vol. 5, no. 18, sept. 1929, p. 116-122.

3 Comme dans CORBIN, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 194 ss.

4 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*. Le dossier de traduction de Corbin contient 90 feuillets manuscrits et dactylographiés, il se compose ainsi : « Préface », p. 1-4, « La jeunesse de S. Grégoire

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 et Stella Corbin indiquent que c'est en 1941 qu'il entreprend la traduction de *L'Icône et le culte des icônes*[1], de *L'échelle de Jacob*[2] et du *Buisson ardent*[3]. Cela montre une connaissance profonde de l'œuvre de Boulgakov, et ce, avant les publications chez Aubier[4]. Son intérêt est donc antérieur à ces publications. Une question demeure : où et quand Corbin a-t-il appris le russe ? Aux AHSC un plan de cours de russe daté de 1929-1930 a été retrouvé[5], cette trace montre qu'il avait très tôt un intérêt pour cette langue, mais si ce document n'est pas la preuve qu'il y a assisté, il s'agit d'un élément supplémentaire qui confirme que Corbin s'était initié au russe et n'oublions pas surtout son amitié avec Koyré et Kojève, mais n'ayant pas trouvé d'élément permettant de répondre précisément 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[6] ou est-ce l'*Orthodoxie*, traduit en 1932, qui attire d'abord son attention[7] ? Une chose est certaine, la découverte de la sophiologie n'est cependant pas l'apanage unique de la médiation de Berdiaev. Elle survient aussi, d'après ce que nous avons pu reconstruire, par le truchement de Fritz Lieb que Corbin rencontre pour la première fois en

---

Palamas », 1 p., « Seconde question », 1 p., « Troisième question », p. 1-61, correspond aux pages 175-223 du texte original, 23 pages dactylographiées, il s'agit de la suite de la traduction de la « troisième question », correspond aux pages 223-242 du texte original. Il a donc traduit la préface et de la page 175 à 242. Voir AHSC 10, http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20151059105780020

1 Serge BOULGAKOV, *L'icône et sa vénération*, trad. par Constantin ANDRONIKOF, Lausanne, L'Âge d'homme, 1996, 126 p.

2 Serge BOULGAKOV, *L'échelle de Jacob*, trad. par Constantin ANDRONIKOF, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987, 151 p.

3 Serge BOULGAKOV, *Le Buisson ardent*, trad. par Constantin ANDRONIKOF, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987, 181 p.

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

5 *Cf.* AHSC 123, http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-201511241111214343

6 Sergeĭ Nikolaevich BULGAKOV, *The wisdom of God, a brief summary of sophiology*, New York/London, The Paisley Press, 1937, 223 p.

7 Serge BOULGAKOV, *L'orthodoxie*, Paris, F. Alcan, 1932, 274 p.

juin 1930[1] 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.

Voilà que se met en place la structure de pensée qui lui permettra de penser l'*harmonia abrahamica*. Disons simplement pour le moment, car nous reviendrons sur cette notion extrêmement importante dans la conception hiérohistorique de Corbin que, si Berdiaev et Boulgakov sont une première étape importante, la rencontre avec la pensée de Carl Gustav Jung et plus particulièrement de son livre *Réponse à Job* (*Antwort auf Hiob*, 1952) représentera la seconde étape de son cheminement intellectuel sophianique.

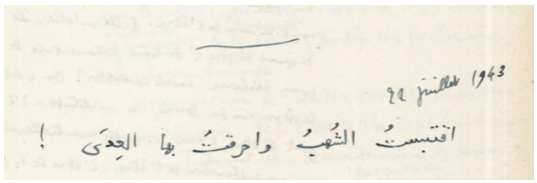


Figure 18 : Traduction de « Être et temps »

Comme cela a été mentionné *supra*, Corbin a travaillé à une traduction intégrale de *Sein und Zeit*, le manuscrit de 483 feuilles in-quarto conservé aux Archives Henry et Stella Corbin est daté du 22 juillet 1943 à la fin du paragraphe § 44. On trouve ensuite les §§ 45-60 terminés à une date ultérieure. Pour une présentation des choix de traduction et des gloses sur le manuscrit, il faut se référer à l'étude de Sylvain Camilleri dans notre dossier publié avec lui[2]. Celle-ci avait en quelque sorte déjà été annoncée dans l'« Avant-propos du traducteur » lorsqu'il écrit : « Nous sommes loin d'avoir perdu l'espoir que les conditions de l'édition ne permettent un jour de publier une traduction intégrale de *Sein und Zeit*.[3] » À son retour à Paris

---

[1] 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 - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 238.

[2] CAMILLERI ET PROULX, « Martin Heidegger et Henry Corbin : lettres et documents (1930-1941) », dans *Bulletin heideggérien*, vol. 4, 2014, p. 4-63.

[3] Henry CORBIN, « Avant-propos du traducteur », dans *Qu'est ce que la métaphysique ? : suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1938, p. 17.

en juillet 1946, il est à même de prendre conscience de l'enracinement et de la diffusion de la pensée de Heidegger. Comme lui écrit Denis de Rougemont le 21 septembre 1946 : « Je pense que tu as eu le temps de te rendre compte des dégâts dont tu es responsable par ta traduction de Heidegger, et que devant l'existentialisme du VI[e] arrondissement tu t'es déjà écrié : *Das hatte ich nicht gewollt*.[1] » Cela donne le ton des raisons pour lesquelles Corbin ne semble pas très enclin à faire paraître sa traduction pourtant déjà bien avancée de *Sein und Zeit*. À son retour en 1946, il a aussi la tête pleine de projets pour l'Iran. Mais il y a aussi le fait que Heidegger refuse de publier la suite de *Sein und Zeit* et qu'il se voit contraint d'abandonner son anthropologie, comme le montre la critique très lucide de Koyré à l'occasion de la recension de *Vom Wesen der Wahrheit*[2]. Une décision qui le motive à abandonner complètement l'idée de consacrer du temps à cette traduction, car il ne voit plus comment la pensée du Maître de Fribourg pourra soutenir l'humanité. Sans compter que le réseau intellectuel, pour lequel il s'était d'abord adonné à ce travail, s'intéresse de moins en moins à Heidegger. Koyré est l'exemple par excellence de cela, mais le réseau des existentialistes « religieux », de Marcel à Jaspers en passant par les personnalistes, ne peut plus puiser dans Heidegger qui se tourne vers l'affirmation que le « *Dasein* est un mystère[3] » ce qui signifie que la subjectivité n'a plus de rôle à jouer dans la découverte du mystère d'être. Alors, même s'il est mêlé au projet de traduction intégrale de l'œuvre maîtresse de Heidegger à son retour en France en 1946, le projet sera abandonné et il faudra attendre 1980 pour voir la première traduction complète d'*Être et Temps*.

Lors des années turques, par la proximité qu'il gagne avec les textes de Sohravardī et de la pensée iranienne, mais aussi par ces profondes années de méditations solitaires sur la *sophia* qui l'éloigneront de la réflexion philosophique que la nouvelle génération de philosophes élaborent à Paris,

---

[1] AHSC 277-18, Lettre de Denis de Rougemont à Henry Corbin datée du 21 septembre 1946, p. 2.

[2] Alexandre KOYRÉ, « L'évolution philosophique de Heidegger », dans *Critique*, vol. 1, no. 2, juillet 1946, p. 182. Alexandre KOYRÉ, « [Sans titre] », dans *Critique*, vol. 1, no. 1, juin 1946, p. 73-82.

[3] KOYRÉ, « L'évolution philosophique de Heidegger », dans *Critique*, vol. 1, no. 2, juillet 1946, p. 179.

lorsqu'il revient dans cette ville en 1946, ses repères ne sont plus du tout les mêmes et Paris le voit alors comme simple bibliothécaire orientaliste. N'ayant plus beaucoup d'écho dans les milieux philosophiques et mû par la certitude intérieure que la réjuvénation de la philosophie islamique et iranienne et la résurrection de Sohravardī, à qui « le jeune orientaliste qui lui avait voué le culte de son admiration[1] », est la manière de pallier les dégâts catastrophiques du *cogito*. Il se lance alors corps et âme dans la fondation de l'Institut franco-iranien et prolonge ses séjours en Iran. Une voie solitaire qui prépare souterrainement sa rencontre avec le Cercle Eranos en 1949, sa seconde famille philosophique. Mais avant d'aborder le Cercle Eranos, Corbin travaille après la Guerre à l'élaboration du concept « iranologie » et aux problèmes d'histoire des religions soulevées par la tradition philosophique iranienne.

[1] CORBIN, « De la bibliothèque nationale à la bibliothèque iranienne », dans *Humanisme actif : mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, vol. 2, Paris, Hermann, 1968, p. 311.

Iranologie et histoire des religions

Un peu après le débarquement de Normandie, Corbin est détaché, du 19 juillet 1944 au 1er avril 1949, par la BnF auprès du Ministère des Affaires étrangères à la Direction générale des relations culturelles[1]. Ce détachement va lui permettre de partir pour l'Iran dès que son remplaçant[2] à l'Institut d'archéologie d'Istanbul arrivera[3]. Après quelques pérégrinations, Robert Mantran[4] atteint Istanbul vers la fin août, début septembre 1945. Sans attendre, le 6 septembre[5], Henry et Stella partent pour l'Orient. Entre la Turquie et l'Iran, le chemin est lent. Se dévoile alors sous ses yeux l'Orient dont il rêve depuis plusieurs années. Et s'il n'a pu s'arrêter à Alep pour voir la ville de « [s]on shaykh[6] », il a suivi les traces de Massignon à Bagdad. Il lui écrit : « Le régime des horaires nous a obligés de rester trois jours à Bagdad, et nous en avons été enchantés. Je savais trop ce que cette ville fut jadis pour vous pour ne pas être très ému de m'y retrouver à mon tour en y suivant vos traces.[7] » Il visite le tombeau du roi Faysal et se rend jusqu'à la mosquée de Salmān Pak et lui indique à ce sujet « [j]'étais si ému devant

---

1 Ces dates proviennent d'une lettre du 18 janvier 1949. Nous ne savons pas dans quel contexte un tel renouvellement a été possible. Dans la chronologie du Cahier de l'Herne Henry Corbin, il est mentionné que le projet de séjour en Iran se précise après la visite du « professeur Schaeffer ». S'agit-il de Claude F.-A. Schaeffer, le célèbre archéologue ? Cela pourrait faire sens, car en 1944 « à la demande du général de Gaulle, il contribua à l'organisation du service de protection et de sauvegarde du patrimoine architectural et artistique français, à la veille du débarquement des troupes alliées. » Will ERNEST, « Nécrologie: Claude Schaeffer (1898-1982) », dans *Syria*, 1983, p. 345.

2 En fait, Robert Mantran n'est pas tout à fait le remplaçant de Henry Corbin, car même s'il avait été pressenti pour être le nouveau directeur de l'Institut, il n'en a été que le membre et pensionnaire et gérant par intérim. C'est Albert Gabriel (1883-1972) qui en poursuivra la direction qu'il avait quittée en 1941 laissant l'Institut entre les mains de Corbin. Merci à Jean-François Pérouse pour l'accès aux documents d'archives 1941-1945 de l'Institut Français d'Études Anatoliennes (IFEA).

3 Deviendra Institut français des études anatoliennes (IFEA). http://www.ifea-istanbul.net/

4 Robert Mantran, né le 19 décembre 1917 et mort le 24 septembre 1999, est un célèbre turcologue.

5 Cette date est celle indiquée dans la chronologie du Cahier de l'Herne, mais d'après la lettre du 22 septembre 1945 envoyée à Julien Cain, il serait peut-être parti le 5 septembre. Voir BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives.

6 Corbin écrit « mon shaykh » à Massignon en parlant de Sohravardī, voir AHSC lettre de Henry Corbin à Louis Massignon datée du 21 septembre 1945, p. 1.

7 AHSC, Henry Corbin à Louis Massignon, lettre datée du 21 septembre 1945.

l'exquise enceinte de ce sanctuaire dont vous m'aviez appris à goûter la signification.[1] » En fait, Corbin parle de l'étude de Massignon sur Salmān Pak qui ouvrait à la découverte du pôle spirituel de l'islam iranien en mettant l'accent de sa foi en un Sauveur à venir. Une étude dont l'œuvre de Corbin est l'amplification, car, de tous les élèves de Massignon, c'est lui qui explora le mieux la dimension eschatologique de l'islam iranien[2]. Une petite référence qui marque bien la filiation réelle des deux hommes, tout en rappelant son origine textuelle et intellectuelle. Il termine sa lettre en lui confiant « combien déjà nous sommes heureux de nous trouver cette fois pour de bon "en Orient".[3] » On sent que l'attente de l'Orient a été longue et qu'après six ans de méditations solitaires, il est heureux de pouvoir reprendre ses pérégrinations de chercheur.

Il arrive à Téhéran le 14 septembre et dans la lettre du 21 septembre 1945 envoyée à Massignon, il explique qu'il a déjà rencontré « Saïd Naficy[4], Mehdī Bayānī[5], le Musée, entrevu Badi az'Zamân[1], Pouré Davoud et un de

---

1 AHSC, Henry Corbin à Louis Massignon, lettre datée du 21 septembre 1945. Il fait référence au cycle de recherches mené par Massignon et consacré à Salmân Pak. Voir particulièrement son étude de 1934 Louis MASSIGNON, « Salmân Pak et les prémices spirituelles de l'islam iranien », dans *Écrits mémorables*, sous la direction de Christian JAMBET, François ANGELIER, François L'YVONNET et Souâd AYADA, vol. 2, Paris, Robert Laffont, 2009 [1934], p. 576-613.

2 Voir la mention de Christian Jambet dans le chapeau du texte *Ibid*., p. 576.

3 AHSC, Henry Corbin à Louis Massignon, lettre datée du 21 septembre 1945.

4 Aucune collaboration directe avec Saïd Naficy n'a été repérée. Son nom apparaît cependant dans quelques notes de bas de page. Il faut surtout mentionner la réponse acerbe qu'il lui fera après la parution d'un compte-rendu défavorable affirmant que Corbin avait confondu le récit d'Hayy ibn Yaqzân qu'il présente dans *Avicenne et le récit visionnaire* avec celui d'Ibn Zayla. Voir CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 165, n. 243. Mais avant cet épisode, on peut lire dans sa correspondance avec Ivanow : « Quant au *Gushâ'ish*, M. Naficy a des procédés tout à fait extraordinaires d'affirmation et de raisonnement. D'autre part, le cher homme se met dans des situations inextricables en tenant de côté et d'autre des propos inconsidérés. Aussi je préfère ne pas trop parler de ce cas étrange. » Lettre 20 janvier 1951, Henry CORBIN et Wladimir IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, édité par Sabine SCHMIDTKE, Leuven/Paris, Peeters et Institut d'études iraniennes, 1999, p. 51-52.

5 Mehdī Bayānī (1906-1968) libraire spécialiste des manuscrits persans et calligraphe. Il est l'un des organisateurs et une figure importante de la fondation des bibliothèques modernes en Iran. Voir M. Dabīrsīāqī, « Bayānī, Mehdī », dans *Encyclopædia Iranica*, http://www.iranicaonline.org/articles/bayani-mehdi-mahdi-1285-1346-s

ses élèves, le Dr. Moʿin, un excellent sohravardien, demain S.E.M.[2] Sepahbodī[3], etc.[4] » Cette énumération montre qu'il ne chôme pas, mais ce qui est surprenant de noter c'est qu'en une semaine à peine, il a déjà pris contact avec plusieurs de ses futurs collaborateurs. Il n'est malheureusement pas possible pour le moment de savoir comment ou par qui ses contacts ont été établis. De cette liste, il faut surtout retenir Pouré Davoud, le Dr. Moʿin et la mention du Musée, car ces deux personnes et ce lieu seront les pivots de son établissement à Téhéran. Dans les semaines qui suivent son arrivée, la Société d'iranologie de Téhéran est fondée et Corbin en est le premier Européen membre. Comme il l'écrit à Massignon : « Le "Sage Seigneur" m'ayant placé ici juste en ce moment, je crois bien être le premier membre européen à y participer et cela sous le patronage de Suhrawardi[5] ». Pouré Davoud est le président de la Société d'iranologie et le fait que Corbin participe à la fondation de la nouvelle Société va lui permettre de rencontrer tous les spécialistes de la question en Iran et comme il est le premier occidental, il est par le fait même une curiosité pour les intellectuels iraniens. Et si l'on trouve aussitôt qu'en 1945 une traduction française des statuts de la Société d'iranologie, c'est bien parce que c'est Corbin qui les a

---

1 Corbin fait référence à l'auteur Badīʿ-al-Zamān Hamadānī inventeur d'un nouveau genre littéraire les *maqāma*. Voir F. Malti-Douglas, « Badīʿ-al-Zamān Hamadānī », dans *Encyclopædia Iranica*, http://www.iranicaonline.org/articles/badi-al-zaman-hamadani-abul-fazl-ahmad-b.

2 « S.E.M. » est l'abréviation de « Son Éminence ». Il fait probablement référence à l'ambassadeur Pierre Lafond pour lequel Corbin utilise l'expression « S.E.M. Pierre Lafond » dans la « Note préliminaire » de Henry CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî Shaykh-ol-Ishrâq (ob. 587/1191)*, préf. de Pouré Davoud, Tehéran, éditions du courrier, 1946, p. 7. Mais puisque dans la lettre, il n'y a pas de virgule entre « S.E.M. » et « Sepahbodī » le terme semble référer à ce dernier, mais puisqu'il s'agit d'ʿĪssa Sepahbodī cela ne fait pas de sens. Autre petite étrangeté, le titre généralement donné aux ambassadeurs n'est pas « Son Éminence », mais « Son Excellence ».

3 Corbin fait référence à Issa Sepahbodi professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran. Voir « Note liminaire », Henry CORBIN, *Trilogie ismaélienne. 1. Abû Ya'qûb Sejestânî: Le livre des sources (4e/10es.) 2. Sayyid-nâ al-Hosayn ibn' Alî: Cosmogonie et eschatologie (7e/13es.) 3. Symboles choisis de la Roseraie du mystère, de Mahmûd Shabestarî (8e/14es)*, Téhéran / Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien / Librairie d'Amerique et d'Orient, 1961.

4 AHSC, Henry Corbin à Louis Massignon, lettre datée du 21 septembre 1945.

5 AHSC, Henry Corbin à Louis Massignon, lettre datée du 21 octobre 1945.

traduits[1]. On apprend ensuite dans sa correspondance qu'il fera une conférence le 1er novembre 1945 au Musée d'archéologie sous le patronage de la toute nouvelle Société d'iranologie. Il en fera aussi une seconde à l'Université de Téhéran, mais les traces de celle-ci sont trop ténues pour en dire quoi que ce soit. En novembre-décembre 1945, il attrape la malaria, mais, malgré la maladie, il se rend à Ispahan, Chiraz et Persépolis, il visite les bibliothèques et rencontre les savants des *madrasas*. Lors de ces déplacements « [l]e Dr. Moʿin [l]'accompagne partout comme un frère tout dévoué.[2] » L'amitié nouvelle qui se tisse entre Mohammad Moʿin et Corbin sera très importante, car ce dernier sera en fait son premier collaborateur en Iran. Son nom se retrouve au côté de celui de Corbin sur les volumes 3[3], 6[4] et 8[5] de la Bibliothèque iranienne. On note aussi que Moʿin devait participer à l'édition du *Commentaire sur les paradoxes des soufis*[6], ce qui est indiqué dans la liste des livres « sous presse » du volume 9, mais pour une raison inconnue, son nom n'est pas sur la publication finale. Le témoigne le plus direct de l'amitié de Corbin pour Moʿin transparaît dans la longue introduction analytique de l'*Influence de du mazdéisme dans la littérature persane*, texte qui semble être l'équivalent de la thèse de doctorat de Moʿin. Dans cette introduction qui est en fait le prototype de ce que sera la Bibliothèque iranienne, il écrit :

« Que je sois pardonné, s'il m'arrive d'insérer encore quelques réflexions personnelles, comme je viens de le faire ! La marche parallèle de nos travaux, nos longs échanges de

---

1 Voir AHSC 236.5.

2 AHSC, Henry Corbin à Louis Massignon, lettre datée du 29 décembre 1945.

3 NĀSIR-E KHOSRAW, *Étude préliminaire pour le « Livre réunissant les deux sagesses » ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*, édité par Henry CORBIN et Mohammad MOʿIN, Téhéran/Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1953, fr 147 et fa XX + 349 p.

4 ABŪ'L-HAITHAM JORJĀNĪ, *Commentaire de la qasīda ismaélienne*, édité par Henry CORBIN et Mohammad MOʿIN, Téhéran, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1955, fr. 116 + fa. 128 p.

5 RŪZBEHĀN BAQLĪ SHĪRĀZĪ, *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitāb-e ʿAbhar al-ʿāshiqīn)*, édité par Henry CORBIN et Mohammad MOʿIN, avec une double introduction et la traduction du chapitre premier, Téhéran, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1958, fr. 124 et fa. 244 + 113 p.

6 RŪZBEHĀN BAQLĪ SHĪRĀZĪ, *Commentaire sur les paradoxes des Soufis (Sharh-e shathīyāt)*, édité par Henry CORBIN, Teheran, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1966, fr. 46 + fa. 740 p.

pensées, me font croire d'avance que je ne commettrai pas d'infidélité envers la pensée de mon confrère et ami.[1] »

Cela est d'autant plus vrai que les thèmes qui intéressent Corbin comme la gnose, la philosophie ou l'herméneutique spirituelle sont mis de l'avant dans l'introduction. Il utilise aussi déjà le terme de phénoménologie pour indiquer qu'il s'agit de la manière la plus adéquate d'approcher l'histoire religieuse iranienne. L'ouvrage de Moʿin qui couvre plus de six cents pages est une forme d'encyclopédie de l'histoire des idées. En fait, à travers chaque poète, philosophe ou mystique, il tente de retrouver les motifs zoroastriens et il ne fait aucun doute que cette culture encyclopédique de Moʿin sera un apport important à Corbin pour saisir en profondeur les ramifications spirituelles et philosophiques qui l'intéressent. On note que ses premières publications en sol iranien sont majoritairement consacrées au mazdéisme et au zoroastrisme[2]. Influence directe de son implication dans la Société d'iranologie et de son amitié avec Mohammad Moʿin et Pouré-Davoud.

Au même moment, il y a aussi des tractations à l'EPHE où Corbin pourrait éventuellement devenir directeur d'études. Celles-ci ont commencé en 1944 lorsqu'on lui offrait d'occuper une direction d'études sur l'histoire et la philosophie iranienne, mais il semble que par manque de financement l'EPHE n'arrive pas à créer la nouvelle direction d'études, et ce, même s'il peut compter sur l'appui de Koyré, Puech, Massignon et de son beau-père Maurice Leenhardt. Cette situation est très inconfortable pour Corbin, car il cherche d'un côté à mettre en place un département d'iranologie, mais ne peut le faire s'il est embauché à l'EPHE. Il utilise alors ce levier pour

---

[1] Henry CORBIN, « Introduction », dans *L'influence du mazdéisme dans la littérature persane (*مزدیسنا و تاثیر آن در ادبیات پارسی*)*, sous la direction de Moḥammad MOʿIN, Téhéran, 1948, p. 4.

[2] CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî Shaykh-ol-Ishrâq (ob. 587/1191)*, préf. de Pouré Davoud, Tehéran, éditions du courrier, 1946. ; CORBIN, « Le livre des conseils de Zartusht », dans *Professor Poure Davoud Memorial volume : papers on Zoroastrian and Iranian subjects*, sous la direction de MASANI, vol. 2, Bombay, The Iran League, 1951. ; CORBIN, « Introduction », dans *L'influence du mazdéisme dans la littérature persane (*مزدیسنا و تاثیر آن در ادبیات پارسی*)*, sous la direction de MOʿIN, Téhéran, 1948. ; Henry CORBIN, « Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », dans *Eranos-Jahrbuch - Mensch und Zeit*, sous la direction de Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XX/1951, Zürich, Rhein-Verlag, 1952.

clarifier une fois pour toutes s'il peut incessamment obtenir une direction d'études. La suite est connue, il ne deviendra directeur d'études à l'EPHE qu'à la retraite de Massignon une décennie plus tard. C'est la fondation et l'organisation du Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien qui finalement occupera Corbin. Une idée qui émerge juste après la conférence qu'il prononça au Musée d'archéologie. Cette conférence prononcée le 1er novembre à Téhéran a été imprimée sous le titre *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*[1], suivi d'une traduction persane. Cette première conférence en sol iranien nous apprend plusieurs choses sur son approche de l'iranologie naissante. Il écrit par exemple dans la « Note préliminaire » : « La philosophie de l'*Ishrâq* a été profondément ressentie par celui qui en parle, comme une philosophie de la Présence.[2] » Corbin parle ici à la première personne et assume une approche de la philosophie iranienne qui exige une compréhension au « présent ». Cela n'est pas anodin, car lorsqu'il écrira sur le phénomène Eranos, il utilisera la même expression et opposera la compréhension « au présent » à l'historicisme. Cela est encore plus intéressant lorsque l'on se rappelle que Corbin a choisi de traduire *Dasein* par « présence-humaine » dans son essai de traduction de *Sein und Zeit* resté inédit et lorsqu'il indique clairement que sa méditation sur l'œuvre de Heidegger lui a permis d'arriver à la distinction entre histoire et historial. Cette position de principe, dont la trace se trouve lors de sa conférence du 1er novembre 1945 au Musée d'archéologie de Téhéran, sera finalement l'approche qu'il adoptera toute sa vie. S'il est évident qu'il l'applique à Eranos, cette mention, la plus ancienne retrouvée, montre que tout son travail d'iranologue est aussi subordonné à cette approche « au présent ». Ce qui met également en lumière la manière dont il faudra comprendre et lire son adhésion chevaleresque à l'Ordre de Saint Jean. Non pas une adhésion institutionnelle, mais une adhésion « au présent » qui rend difficile, voire impossible la séparation de la pensée analysant et de la pensée analysée, il sera question de cette approche au présent *infra*[3]. Il ajoute dans cette « Note préliminaire », « [i]l eût été faux de la décomposer

---

1 CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî Shaykh-ol-Ishrâq (ob. 587/1191)*, préf. de Pouré Davoud, Tehéran, éditions du courrier, 1946, fr. 56, fa 68.

2 *Ibid*., p. 8.

3 *Infra*, « Un chevalier spirituel », p. 389 ss.

par les méthodes d'un historicisme qui ne peut prendre le passé qu'en tant que passé, sans même être bien au clair sur les postulats qu'il implique. [1] » C'est l'univers spirituel de l'Iran que Corbin veut ressusciter et explorer à travers la réception de Sohravardī et de l'*Ishrāq* et cela au-delà des barrières linguistiques (pahlavi, arabe persan). Toujours dans cette même « Note préliminaire », il est déjà clair dans l'esprit de Corbin qu'il doit terminer d'éditer l'œuvre philosophique et mystique de Sohravardī, ce qu'il appelle sa « besogne philologique », pour être en mesure de retrouver les motifs de l'*Ishrāq* et du « projet sohravardien » dans la « conscience spéculative et religieuse de l'Iran. » Il ne s'arrête pas là et énonce brièvement où ces motifs devraient être recherchés, c'est-à-dire chez les maîtres de Shiraz et d'Ispahan, notamment Mīr Dāmād et Mollā Ṣadrā, Shaykh Ahmad Aḥsāʾī et l'école *shaykhie*. Et en énonçant ces noms, c'est en fait le programme des recherches des vingts prochaines années qu'il énonce. Cette situation permet d'affirmer qu'aussi tôt que le 1er novembre 1945, il sait exactement ce qu'il veut faire et dans quel esprit intellectuel il veut l'accomplir.

Quatre mois après avoir pris le train en direction de Téhéran, les projets sont nombreux. La lettre du 9 janvier 1946 envoyée à Jean Camborde, attaché culturel de l'Ambassade de France, témoigne de son travail exploratoire dans les bibliothèques iraniennes. D'abord repérer les principaux fonds de manuscrits, ensuite les explorer pour en établir la diversité et l'importance et même quelquefois emprunter les manuscrits rarissimes pour en faire des microfilms. Corbin avait réussi à mettre la main sur du matériel de laboratoire pour faire des microfilms[2], un laboratoire qui était installé dans le sous-sol du Département d'iranologie et dont s'occupait un fidèle collaborateur iranien, Kamalian. Les problèmes de budget vont amener leurs lots de difficultés, car l'achat de films de mauvaise qualité va entraîner l'autodestruction de plusieurs lots. On sait aussi que Stella aidera beaucoup au Département en faisant notamment des microfilms[3]. Il devait aussi

---

[1] CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî Shaykh-ol-Ishrâq (ob. 587/1191)*, préf. de Pouré Davoud, Tehéran, éditions du courrier, 1946, p. 8.

[2] Il semble que ce matériel provenait d'un ancien laboratoire du CNRS et avait été laissé en Iran lors du démantèlement de celui-ci.

[3] Quelques listes de microfilms se retrouvent d'ailleurs dans les AHSC. Voir AHSC 43 et 236.5 où l'on trouve une liste de 160 microfilms dans la filmothèque du Département et cela avant 1950, cette liste date même peut-être de 1946.

s'informer afin de comprendre la méthode de classement et voir si un ou des catalogues étaient en cours de rédaction. Mais vite l'idée d'un simple repérage, au profit de la BnF, est apparue aux yeux de Henry Corbin comme tout à fait insuffisante. Il arrive aussi à un parfait moment en Iran, car il existe depuis peu une université moderne[1] et des étudiants au fait des méthodes d'édition critique avec des professeurs qui publient des textes fondamentaux, mais qui sont rapidement égarés, car il n'existe aucun système de bibliothèque nationale[2]. La seule chose manquante est alors l'organisation méthodique des travaux, et ce, particulièrement pour les projets de grande envergure et c'est exactement ce qu'apportera l'expertise du bibliothécaire orientaliste Corbin. Pour organiser les travaux, il travaillera à la mise en place du Département d'Iranologie dans l'Institut français et il faut, pense-t-il, le calquer sur la réussite de l'Institut du Caire, car celui-ci

« a rempli la mission magnifique de faire éclore en Égypte la culture scientifique. Autour de lui se sont organisés les travaux ; appuyée sur ses méthodes, s'exprimant à travers notre langue, une vie scientifique a pu prendre conscience d'elle-même, se donner à elle-même en témoignage une longue série de travaux qui sont un monument perdurable, présent dans toutes les grandes bibliothèques du monde.[3] »

Ces mots élogieux sur l'Institut français du Caire se comprennent bien, car Corbin vient de passer un mois en Égypte pour classer le *Nachlass* de son ami Paul Kraus mort en octobre 1944. Il a donc l'expérience d'Istanbul et celle du Caire sur lesquelles il peut s'appuyer pour fonder son institut. Le pôle fédérateur des recherches que peut être un Institut français, comme au Caire, c'est l'objectif que Corbin se fixe. Et on peut assez facilement dire que c'est exactement ce qu'a réussi à mettre en place Corbin. Malheureusement son legs a très difficilement survécu à la révolution iranienne. Pour lui, le centre des activités du Département d'iranologie était la Bibliothèque iranienne, une bibliothèque élaborée à l'instar de la

---

1 Fondée en 1934 avec la collaboration d'André Godard (1881-1965) qui en a fait les plans. La présence francophone en Iran autour des milieux universitaires a très probablement favorisé l'implantation de Corbin.

2 Même s'il existe une Bibliothèque Nationale depuis 1937, celle-ci ne dispose pas encore d'outils performants de recherche.

3 BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives, lettre de Henry Corbin envoyée à Jean Camborde le 9 janvier 1946, p. 6.

« Bibliotheca Indica[1] ». Son but n'était rien de moins que de redonner aux Iraniens accès à leur propre patrimoine spirituel et intellectuel. Il n'est pas très clair comment le travail sera réellement accompli en Iran, mais le résultat est indéniable. De 1949 à 1975, vingt-deux volumes seront imprimés en Iran[2] et de ceux-là, seuls cinq auxquels Corbin ne collabora pas directement, par une introduction, une traduction, une édition ou l'établissement d'un index. Or, l'orientation philosophique et mystique qu'il insuffle à la Bibliothèque iranienne est sans équivoque le reflet de ses propres intérêts philosophiques et spirituels, puisque rien en dehors de ce champ de pensée n'y a été publié. Cela est d'autant plus remarquable que, suite à la mort de Henry Corbin, cela prit cinq ans pour que le volume 23 de la Bibliothèque iranienne paraisse et son approche ethno-géographique avait de quoi surprendre. Après le départ de Corbin en 1978, sur les 54 volumes qui seront publiés, seulement sept concerneront de près ou de loin la pensée philosophico-spirituelle de l'Iran. Outre les conditions politiques radicalement différentes après 1979, aucun successeur immédiat n'a été en mesure de poursuivre l'entreprise corbinienne, c'est-à-dire redonner accès aux Iraniens à leur patrimoine philosophique et spirituel en faisant émerger un continent philosophique oublié : les platoniciens de Perse.

Cette mise en place administrative fut complexe et semée d'embûches. Même si les détails mériteraient d'être creusés, les informations sont rares. Corbin en parle brièvement dans une lettre du 12 juin 1952 adressée à Julien Cain. « L'année a été à la fois très studieuse et très mouvementée. À un moment donné (en mars), l'existence de notre Institut a même été menacée,

---

[1] Série de volume publié par la Société asiatique de Calcutta.

[2] D'ailleurs Corbin mentionne assez souvent les conditions difficiles de l'impression en Iran et surtout en langue française. Ce n'est pas deux ou trois jeux d'épreuves nécessaires pour les corrections, mais plutôt six à dix. Sur la numérotation des volumes de la Bibliothèque iranienne, il y a aussi des difficultés, car dès 1976, c'est-à-dire deux ans suivant son départ à la retraite, la collection « Bibliothèque iranienne » avait été transférée à l'Académie impériale de philosophie qui comptait republier les ouvrages devenus introuvables. Ce transfert avait été mis en place, car personne n'avait l'intérêt de poursuivre la collection qu'avait fondée Corbin, du moins sous la forme qu'il lui avait donnée, c'est-à-dire une collection de texte philosophico-mystique. L'Académie va donc publier la réédition des œuvres de Sohravardî dans la « Bibliothèque iranienne, nouvelle série » no. 1-3. Mais, avec la révolution, l'Académie impériale de philosophie sera abandonnée et les deux derniers volumes de l'Anthologie des philosophes iraniens seront publiés à Mashad.

avec celles de tous les autres Instituts étrangers. Pour le dire sans inutile modestie, il est apparu que l'existence de mon département d'orientalisme contribuait en grande partie à sauver la situation.[1] » Il ajoute un peu plus loin « ce que j'ai été appelé à fonder et organiser ici semble désormais en bonne voie. […] Après de longues préparations, nos publications vont pouvoir se manifester selon un rythme satisfaisant.[2] » On sent très bien dans ces quelques lignes le travail immense qu'il a dû accomplir afin d'être en mesure de mettre en place, mais surtout de soutenir et maintenir les acquis de ce petit département d'orientalisme. Un travail dans lequel il ressent sa solitude, qu'il partage à Mircea Eliade : « Le travail ici est un perpétuel monologue.[3] » L'année suivante il écrit : « C'est bien en revanche la solitude des montagnes zarathoustriennes.[4] » Pendant des décennies, Corbin tient à bout de bras « son » Département d'iranologie.

Cependant la politique étrangère de la France et surtout celle qu'énonce Robert Schuman dans ses instructions à François Coulet seront d'une importance capitale dans l'implantation de l'Institut franco-iranien, car, comme l'indique une note interne du Ministère des Affaires extérieures, « la France n'a pas d'intérêts politiques directs en Iran, elle ne prend pas part aux rivalités d'influence qui opposent les Soviétiques et les Anglo-Saxons[5] ». C'est sur une politique culturelle que les relations France-Iran sont envisagées et l'Institut franco-iranien est au cœur de cette politique. Le 29 juillet 1950 dans sa longue lettre d'instructions à Coulet, le Ministre écrit : « Notre position culturelle en Iran est liée en premier lieu à l'activité de plusieurs organismes : l'Institut franco-iranien de Téhéran, le lycée franco-iranien de la Mission laïque française (Lycée Razi), les Écoles

---

1 Voir BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives, Henry Corbin à Julien Cain, 12 juin 1952, lettre manuscrite de 2 p. en-tête de l'Institut franco-iranien.

2 Voir BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives, Henry Corbin à Julien Cain, 12 juin 1952, lettre manuscrite de 2 p. en-tête de l'Institut franco-iranien.

3 Archives Mircea Eliade, Chicago, lettre de Corbin à Eliade datée du 19 décembre 1952.

4 Archives Mircea Eliade, Chicago, lettre de Corbin à Eliade datée du 15 novembre 1953.

5 Note interne de septembre 1950, citée dans Florence HELLOT-BELLIER, *France-Iran : quatre cents ans de dialogue*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2007, p. 324.

catholiques françaises, les Écoles de l'Alliance Israélites Universelle.[1] » Mais, dans la lettre, il insistera surtout sur l'Institut franco-iranien détaillant par le fait même le Département d'iranologie dirigé par Corbin qui « constitue, selon lui, un important centre d'orientalisme.[2] » Ajoutons à cela que le millénaire d'Avicenne et les importantes célébrations entourant l'accueil de nombreux intellectuels étrangers[3] ont également participé à l'importance de son Département d'iranologie. Reste que Corbin avait raison de dire que les publications se manifesteraient à un rythme satisfaisant, car si, lorsqu'il écrit cette lettre en 1952, la bibliothèque ne compte encore qu'un seul volume, en 1955 celle-ci en compte six. Un travail essentiellement accompli par Corbin et Moʿin, ce dernier s'occupant des parties persanes des volumes. D'autres collègues se joindront à l'Institut franco-iranien au fils des ans. Mentionnons, par exemple, Gilbert Lazard qui, fraîchement sorti des langues orientales en 1948, deviendra la même année le premier pensionnaire scientifique du Département. Son processus de recrutement et ses tâches au Département d'iranologie sont inconnus. Nous ne savons pas non plus s'il a participé à l'élaboration du premier volume de la Bibliothèque iranienne. Il quitte Téhéran en 1951 et devient attaché de recherche au CNRS[4]. Lazard est d'abord et avant tout un grammairien connu pour ses travaux sur le verbe-actant[5]. Plus proche de

---

1 *Ibid*., annexe XVI – Instructions à François Coulet, ambassadeur de France en Iran, p. 820-826.

2 *Ibid*., annexe XVI – Instructions à François Coulet, ambassadeur de France en Iran, p. 824.

3 Corbin mentionne autant dans la correspondance avec Louis Massignon que dans sa lettre du 12 juin 1952 à Julien Cain les retards et difficultés liées à l'organisation du millénaire d'Avicenne. Si en 1948, l'UNESCO encourage ses membres à traduire les œuvres d'Avicenne en vue du millénaire (http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/Acc48.pdf) le 21 septembre 1945, dans une lettre à Massignon, Corbin mentionne déjà la préparation du millénaire pour octobre 1946.

4 Voir sa présentation biographique sur le site de l'Académie des inscriptions et des belles-lettres. http://www.aibl.fr/membres/academiciens-depuis-1663/article/lazard-gilbert-leon-jean ?lang=fr

5 Gilbert LAZARD, « Fonction de l'accord Verbe-Actant », dans *Faits de langues*, 1996, p. 151-160.

Corbin, on lui doit le volume 13 de la Bibliothèque iranienne sur *Les premiers poètes persans* en 1964[1].

Après avoir réuni les conditions nécessaires pour la mise en place du Département d'iranologie et de la Bibliothèque iranienne, Henry et Stella reviennent à Paris en juillet 1946. Cela fait sept ans qu'ils n'ont pas mis les pieds en Europe. C'est le moment de nombreuses retrouvailles autant avec les amis qu'avec la famille. Comme l'écrit Corbin à Denis de Rougemont : « Ce que j'ai pu lire de toi ces temps-ci me suggère que nous avons "évolué" parallèlement et que nous continuerons de nous comprendre parfaitement, même si on n'est pas d'accord sur tout.[2] » Et il paraît facile d'imaginer que ceux qui ont vu partir avec une certaine incompréhension un « germaniste » en Turquie et revenir sept ans plus tard un iranologue avaient certainement de la difficulté à comprendre son cheminement. Les textes des conférences qu'il prononcera durant cette période préparatoire à la publication du premier volume de la Bibliothèque iranienne en 1949 cherchent presque exclusivement à thématiser la notion d'iranologie. C'est à ce moment que vont fusionner ses recherches théologiques et philosophiques et former plus précisément sa conception de l'histoire et son approche des sciences religieuses.

C'est d'abord par la phénoménologie qu'il cherche à renouveler sa lecture de l'histoire. Cela est très important, car il répétera régulièrement qu'il est phénoménologue sans être attaché à une école de phénoménologie particulière. Comme l'atteste un texte de 1948 qui précède la publication de son premier livre, il cherche à renouveler l'approche de l'histoire des religions par la phénoménologie pour redonner une place aux événements de l'âme. Mais, avant d'expliquer comment la phénoménologie est le centre méthodologique de la pensée corbinienne, rappelons le champ de pensée auquel la phénoménologie doit être appliquée. La fondation du concept d'iranologie est la première tâche que s'est donnée Henry Corbin. En

---

[1] Gilbert LAZARD, *Les premiers poètes persans*, 2 vols, Téhéran/Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1964, fr 193, fa 224 p.

[2] Fonds Denis de Rougemont, Bibliothèque publique et universitaire Neuchâtel, lettre de Henry Corbin à Denis de Rougemont datée du 3 septembre 1946, dans la correspondance générale boîte 3, dossier 4, « c », p. 1.

septembre 1946, à son retour en Europe, il prononce une conférence à l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres sur *La situation actuelle des études iraniennes*[1]. Dans cette communication, il présente le fruit de son année de labeur, durant laquelle il a exploré les fonds de manuscrits des bibliothèques de Téhéran, de Mashhad, de Tabriz, Ispahan et travaillé au développement du Département d'iranologie pour le compte de l'Institut franco-iranien de Téhéran. Cette première communication en sol européen après son retour laisse entrevoir assez facilement le plan qui l'occupera jusqu'à la retraite. Comme il le rappelle : « Je me fis non pas un plan quinquennal, mais un plan de vingt ans.[2] » Il se donne deux décades pour fonder et diffuser une nouvelle branche de la connaissance : l'iranologie. Il veut faire l'intégration verticale des différents savoirs qui étudient l'Iran et, pour y arriver, il fera la promotion active de sa nouvelle science : l'iranologie. Cette période, durant laquelle il développe et nourrit l'iranologie, s'étend de 1945 à 1954, c'est-à-dire jusqu'à sa nomination de directeur d'étude à l'EPHE. Il tire d'ailleurs le bilan de son plan de vingt ans dans *Problème et méthode d'histoire des religions* un texte publié à l'occasion du 75e anniversaire de la section des sciences religieuses de l'EPHE. Mais avant de traiter de ce bilan, remontons l'évolution du concept d'iranologie à travers deux conférences datant respectivement de 1948 et 1951.

Dans *Iranologie et sciences des religions,* conférence prononcée à Téhéran le 13 mai 1948, il trace d'abord l'émergence des sciences des religions en rappelant les apports d'Anquetil-Duperron[3], Max Müller et Alfred Loisy à

---

[1] Henry CORBIN, « La situation actuelle des études iraniennes en Iran », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 90, no. 3, 1946, p. 439-442. À cette publication officielle qui est plutôt un compte rendu de l'intervention, il faut y joindre le texte des AHSC 287-double-des-conférences. Ce tapuscrit de dix-neuf pages est le texte complet de la présentation qui a fait les 13 et 20 septembre 1946 à l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres.

[2] CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 50. Ce plan de vingt ans est aussi mentionné dans CORBIN, « De la bibliothèque nationale à la bibliothèque iranienne », dans *Humanisme actif : mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, vol. 2, Paris, Hermann, 1968, p. 312.

[3] Rappelons que le 8 juin 1936 Corbin prononcera une conférence sur Anquetil-Duperron à l'Institut français de Berlin. Le contenu de celle-ci est discuté *infra*, p. 212.

ce champ de recherche relativement nouveau. Son questionnement attaque vivement l'ambiguïté du terme « religion », précisant que là où le persan utilise un mot précis, en français on se voit frappé de l'obligation d'utiliser des constructions comme « religion intérieure » ou « religion mystique ». Corbin propose alors de rappeler la terminologie jadis introduite par l'historien belge Goblet d'Alviella à Oxford en 1908. L'idée était de proposer l'emploi du préfixe « hiéro », sacré en grec, lié à un suffixe comme dans hiérographie, hiérologie, hiérosophie ou hiérohistoire pour définir ce que nous appelons encore aujourd'hui la science des religions, mais en précisant que « la hiérologie postulait et indiquait une manière de *voir* et de *faire voir* qui lui fût propre et qui correspondît enfin en propre à cette région de l'être que l'on dénomme le Sacré.[1] » Selon cette manière de concevoir la science des religions, l'avantage lié à l'introduction de ce terme aurait surtout été d'avoir obligé les chercheurs à se demander « si sous ce nom on pouvait encore continuer à faire tout simplement de la sociologie ou de l'ethnologie[2] ». Mais plus encore par l'introduction d'une hiérologie, « il aurait fallu décider si "la science des choses sacrées" avait vraiment pour tâche d'*expliquer* son objet par un schéma de *causalité*[3] » qu'il soit historique, social ou psychologique. Corbin pose clairement dès 1948 les bases de sa lecture de l'histoire et plus particulièrement de sa lecture de l'histoire des religions. Il rejette la confusion, voire la destruction entraînée par une approche causale de l'histoire des religions. Pour lui, la science des religions a toutes les chances de détruire l'objet qu'elle étudie si elle ne prend pas conscience des conditions nécessaires qui en rendent possible la reconnaissance. Voilà pourquoi l'anthropologie détermine sa conception de l'histoire des religions.

Derrière cette phénoménologie religieuse se trouve aussi un défi lancé à l'humanité : celui d'un Destin préétemel, lequel s'accomplit dans l'assurance ou la foi de celui-ci. Aucune certitude n'est donnée dans la structure fondamentalement eschatologique de la philosophie iranienne et c'est pourquoi elle est une anthropologie, mais celle-ci a sa racine dans une

---

1 CORBIN, « Iranologie et science des religions », dans *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990 [1948], p. 21-22.

2 *Ibid*., p. 22.

3 *Ibid*.

pensée hiérohistorique, dans un Destin prééternel des âmes, une sorte de « hiéroanthropologie », car :

« une phénoménologie religieuse consciente de ses tâches, ne peut pas se contenter d'explications aussi faciles. [Explications causales] Car, après tout, ne serait-ce pas l'inverse ? Si d'abord et avant tout il y a l'assurance que la véritable histoire se joue dans l'accomplissement d'un Destin prééternel, à jamais insaisissable pour les chroniqueurs enregistrant les faits visibles ? Et si cette assurance rend capable à jamais de ne pas trahir ce Destin, et de préférer l'échec, peut-être même de choisir le triomphe dans l'échec ?[1] »

Cette approche non réductive de la structure métaphysique de l'âme, c'est très probablement ce qui le rapproche le plus de la psychologie analytique de C.G. Jung, mais si Jung respecte la nature métaphysique de l'âme, il ne l'explore pas, ce qui l'intéresse ce sont les conséquences de celle-ci en ce monde. Pour Corbin, la phénoménologie religieuse doit mettre en lumière les processus permettant le passage du moi terrestre, au moi céleste. Pour distinguer Jung de Corbin, on pourrait dire que le premier fait une phénoménologie de la religion, tandis que le second pratique une phénoménologie religieuse. On comprend alors immédiatement pourquoi Corbin va s'attaquer aux lectures psychologisantes comme celle que le célèbre Dr. Ballet avait proposée de Swedenborg en 1899, car ces lectures correspondent spécifiquement à l'attitude que rejette Corbin, lorsqu'il vilipende le « psychologisme »[2]. *A contrario*, il deviendra un proche de Jung et influencera même l'un des plus célèbres jungiens américains, James Hillman. Ce que Corbin rejette sous le terme de psychologisme, c'est la réduction des phénomènes de l'esprit à des processus biochimiques ou à des maladies mentales. La psyché que tente de sauver Corbin est celle qui se comprend comme un miroir céleste, comme un miroir cosmique diraient peut-être les alchimistes, car sans le phénomène du miroir il n'est plus possible pour Corbin d'être face à une épiphanie (car devant l'explication on s'exclamera : ce n'était que cela !) Pour faire une analogie avec la magie,

---

1 CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî Shaykh-ol-Ishrâq (ob. 587/1191)*, préf. de Pouré Davoud, Tehéran, éditions du courrier, 1946, p. 44.

2 Gilbert BALLET, *Swedenborg : histoire d'un visionnaire au XVIIIe siècle*, Paris, Masson, 1899, 228 p. Voir particulièrement les chapitres IV, « Étude analytique des troubles psychiques chez Swedenborg » et chapitre V, « Signification nosologique des troubles mentaux de Swedenborg. Aperçu sur le mysticisme et les délires mystiques au point de vue clinique. La théomanie raisonnante ». Pour consulter l'édition originale : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77084z

c'est un peu comme de connaître le truc derrière un tour de magie, le tour n'a plus d'effet ou du moins un effet grandement diminué. L'essentiel est donc d'expérimenter d'abord le tour de magie et de ressentir le caractère magique de celui-ci avant de vouloir en connaître le truc. Le dérapage de cette attitude peut aller loin, car une personne pourrait décider de bloquer l'effet magique, sachant qu'il y a un truc et c'est cette contamination qui ferme complètement la possibilité même d'une reconnaissance du phénomène religieux : de là découle, pour Corbin, la sécularisation nihiliste des sociétés contemporaines. La société bloque la possibilité même d'une phénoménologie de la conscience religieuse, car elle n'est plus à même de reconnaître le phénomène religieux en tant que tel.

Pour Corbin, il s'agit d'exclure toutes les approches visant à expliquer causalement les phénomènes religieux, pour faire place à une « science de la présence » qui ouvre, en analysant les actes de conscience qui ont produit le phénomène, la région de l'être spécifique qui lui correspond. Pour aider à comprendre ce que serait un hiérologue, il indique que Rudolf Otto et Gerhard Van der Leeuw sont des penseurs qui, justement, n'en sont pas restés aux seules « données positives » et n'ont surtout pas cherché à les synthétiser abstraitement ou causalement. Pour Corbin, ils ont su reconnaître plusieurs ordres de réalités entraînant une multitude d'existences objectives irréductibles les unes aux autres. L'approche du hiérologue vise donc le dévoilement des différents plans de la conscience religieuse. Ce renversement anthropologique, Van der Leeuw l'exprime parfaitement lorsqu'il affirme : « ce n'est pas à cause du sanctuaire que son emplacement est sacré ; c'est la sainteté de l'emplacement qui est cause de l'érection du sanctuaire.[1] » La reconnaissance d'un lieu comme sacré est première. La science de la présence permet alors de relever les motifs ayant conduit à la reconnaissance de la sainteté d'un lieu, d'une personne ou d'un événement. Ainsi théorisée, la science des religions est alors conçue comme une fenêtre sur l'histoire de la conscience religieuse de l'humanité. Une histoire qu'il faudra bien appeler une hiérohistoire. La difficulté est toujours que Corbin

[1] Gerardus VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*, trad. par Jacques MARTY, éd. française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques Marty, Paris, Payot, 1955, p. 386.

n'est pas très loquace dans ses livres à ce sujet. Il ne veut pas devenir un théoricien d'une nouvelle approche qui lui paraît évidente. Une phénoménologie religieuse qu'il appliquera sans relâche dans tous ses livres.

La décennie 1945-1955 est particulièrement cruciale dans le développement de la pensée de Henry Corbin. Durant cette période, il fait sa marque en tant qu'iranologue et prépare l'émergence d'un véritable continent oublié : la philosophie iranienne. Il ne publie pas beaucoup comme le montre sa bibliographie, il travaille surtout à l'émergence du Département d'iranologie et fait le tour des nombreux fonds manuscrits. Le Fonds Henry et Stella Corbin témoigne de cette recherche intensive, car on y trouve de nombreuses listes de manuscrits et plusieurs feuillets montrant la lecture de textes traditionnels. Son érudition, quoique entièrement centrée sur les ramifications de la philosophie sohravardienne et de l'*Ishrāq*, montre qu'il a suivi tous les fils de pensée ouverts à partir de Sohravardī. Il a voulu être en mesure de comprendre toutes les allusions et conséquences de la philosophie de Sohravardī. Le sommet de ces trois décennies de recherche en Iran c'est *L'archange empourpré* où il traduit et commente avec une profondeur inégalée les récits mystiques de Sohravardī. Parlant de lui-même à travers son identification à Sohravardī, il écrit dans le « Prélude » :

« L'ascendance d'un philosophe ne se décide pas en effet par des chartes et des diplômes décernées ou refusées après coup. Elle résulte *ab initio* de la résolution par laquelle le philosophe se choisit ses prédécesseurs, ses "ancêtres", et se donne comme tâche la revivification de leur pensée. La filiation spirituelle s'atteste et s'inscrit dans les faits spirituels.[1] »

Reste qu'avant d'arriver là, plusieurs occasions concrètes ont favorisé son érudition de la *res iranica*. Le fait, qu'en 1950 par exemple, il a choisi de nombreux imprimés pour constituer le Cabinet Oriental de la BnF représente bien le genre d'opportunité dont a bénéficié Corbin et qui ont grandement participé à son érudition[2]. Durant la décennie 1945-1955, il

---

[1] Shihāboddīn Yaḥyā SOHRAVARDĪ, *L'archange empourpré, quinze traités et récits mystiques*, éd. et trad. de l'arabe et du persan, intro. et notes de Henry Corbin, Paris, Fayard, 1976, p. X.

[2] Corbin a acheté pour 10 000 rials de livres et ils ont été envoyés par la « valise de mer » pour réduire les coûts de transport. Cela représente un budget d'environ 50 000 anciens francs et si le prix des livres en Iran était similaire à celui-ci de la France de 1950, cela

passe toute l'année en Iran et revient à Paris vers la fin juin de chaque année pour les vacances d'été. À partir de 1949, il ajoutera à la fin du mois d'août la rencontre annuelle du Cercle Eranos, mais systématiquement il repartira en début septembre pour l'Iran. Henry et Stella n'ayant pas d'enfant, ils se consacrent pleinement à la carrière de Henry. Malheureusement, le rôle de Stella durant cette période est difficile à cerner, car si elle est la partenaire de son mari dans tous ses travaux et si elle l'aide dans sa correspondance en plus de toutes les tâches domestiques, lorsque les publications de Henry sont rares, il est difficile de savoir quel est précisément son rôle. Une allusion mentionne cependant que dans le Département d'iranologie c'était elle qui faisait les microfilms[1]. La fondation du Département d'iranologie et le développement du concept l'occuperont complètement dans cette décennie et comme cela a été mentionné, c'est un plan de vingt ans que Corbin met en place à ce moment. Il ne faut pas non plus oublier que Corbin est formellement détaché auprès du Ministère des Affaires étrangères par la Bibliothèque Nationale pour exercer les fonctions de professeur chargé du Département d'iranologie à l'Institut franco-iranien de Téhéran[2]. Malgré ce titre de professeur, il n'a pas les mêmes obligations qu'un professeur d'université. Mais au-delà des publications, parce qu'il n'est pas attaché à une institution d'enseignement et donc en dehors des réseaux traditionnels, il a une liberté totale en ce qui concerne son approche, les textes ou les sujets qu'il veut creuser. Il est totalement indépendant de l'esprit de clocher

---

représente l'achat de 100 à 150 livres dépendamment de la rareté et de la valeur des livres achetés. Nous savons cependant qu'aucun manuscrit n'a été acheté, seulement des imprimés. Précisons que les estimations ont été faites avec l'aide d'un collègue économiste, mais que les facteurs pouvant influer sur la précision du calcul sont très nombreux. Voir BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives, Henry Corbin à Julien Cain, lettre datée du 19 juin 1950. Pour les taux de change du rial de 1950, voir Mohsen BAHMANI-OSKOOEE, « History of the Rial and Foreign Exchange Policy in Iran », dans *Iranian Economic Review*, vol. 10, no. 14, 2005, p. 1-20.

1 BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives, Henry Corbin à Rieunier, lettre du 16 juin 1946. Dans cette lettre, il indique aussi qu'il reviendra en France dans la première quinzaine de juillet, après sept ans d'absence.

2 Ce titre lui est au moins octroyé 1er avril 1949 au 1 avril 1955. Voir la lettre de Julien Cain du 14 août 1952 et celle de Rieunier du 9 janvier 1951, BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives.

généralement manifesté par les institutions universitaires et cet esprit d'indépendance, il le maintiendra même lorsqu'il succédera à Massignon. L'esprit et l'approche corbinienne, c'est ce qui fascine probablement le plus le lecteur d'aujourd'hui, mais c'est aussi cette indépendance d'esprit qui rend très difficile l'analyse de sa pensée, difficulté à laquelle nous cherchons à remédier, car, n'étant issu d'aucun courant déterminé et ne participant pas directement à des débats d'écoles, sa pensée est en marge. Il faut réaffirmer qu'il mène une recherche qui lui est propre et que l'on ne peut la comprendre qu'à travers *son* œuvre. Une des conséquences de cette attitude transparaît dans les recherches préliminaires et le travail préparatoire de ses textes, car il n'accepte pas de produire des textes moins accomplis sous prétexte qu'il faut aller plus vite et, à cause de cela, il avait une hantise des « retards accumulés »[1]. À ce propos, on trouve plusieurs projets inachevés sur les couvertures, quart de page et dans les sections « du même auteur ». On annonce des livres *à venir* qui ne verront jamais le jour. En 1960, Buchet-Chastel annonce « Spiritualité de l'Islam iranien » et « Religion ismaélienne » et ensuite, en 1979, « À l'Orient du paraclet[2] ». De son côté, Berg International annonce en 1979 « Chevalerie et compagnonnage spirituels ». Certes, ces titres reflètent bien les intérêts philosophiques de Corbin et même peuvent être assez facilement associés à des conférences publiées qu'il aurait probablement voulu approfondir pour en faire des livres. On trouve aussi quelques projets avortés dans la décennie 1945-1955 comme « Combat pour l'Ange » (1950), « Sophia Æterna » (1955) et ce, même si des feuillets de commandes, des maquettes ou des plans ont été réalisées.

---

[1] Comme beaucoup de personnes de son temps, Corbin était fumeur et avait une santé assez fragile. On note assez souvent dans des lettres qu'il est malade. Ce n'est pas pour rien qu'il mourra d'un cancer du poumon. Voici un exemple tiré d'une lettre datée du 16 avril 1949. Corbin indique avoir souffert de pneumonie. CORBIN ET IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, édité par SCHMIDTKE, Leuven/Paris, Peeters et Institut d'études iraniennes, 1999, p. 32.

[2] Il a été impossible de déterminer exactement à quoi fait référence ce titre. Il est possible que Corbin eût en tête de remanier sa conférence *L'idée du Paraclet en philosphie iranienne* ou encore que le premier titre donné au recueil qui contiendra cette conférence à savoir *Face de Dieu, face de l'homme* ait été « À l'Orient du Paraclet ».

L'exemple le plus flagrant de cette attitude à la fois libre et érudite, c'est la traduction des traités mystiques de Sohravardī. Corbin avait traduit dans les années trente « Le familier des amants », texte plus tard intitulé « le vade-mecum des fidèles d'amour », ainsi que « Le bruissement des ailes de Gabriel » et projetait dès les années soixante de faire une traduction des autres traités et récits mystiques. Sa correspondance avec les éditeurs montre même que le projet est promis, mais, année après année, Corbin reporte le projet surtout parce que, pour faire la traduction des récits mystiques de Sohravardī, il faut en avoir une édition critique. Un projet qui aboutira finalement en 1976 par la publication de l'*Archange empourpré*, chef d'œuvre d'un labeur et d'une méditation poursuivie pendant près de 45 ans. Il est aussi intéressant de noter que Corbin avait incité Seyyed Hossein Nasr à faire l'édition critique des textes persans de Sohravardī, une édition qui lui prit plus de dix ans à compléter. Il y a un véritable souci textuel des écrits de Sohravardī. Nasr raconte dans *In search of the sacred* :

« one day he [Corbin] said, "The goal of my life was to edit in a critical manner the works of Suhrawardī, and I will not be able to complete the project by myself. Therefore, I want to ask you a great favor. I will put all the manuscripts that I have assembled over the years in your hands. Why do you not edit the Persian works of Suhrawardī, the shorter works ?" And he added that he wanted to have included in this volume a text that was in Arabic, the *Risālat al-abrāj* (*Treatise of Constellations*). He said, ''I had already edited it in my youth in Istanbul. You can go over them and add them to the others, which are all in Persian." I said, "All right," but I did not know what I was getting into. The task of editing these works and publishing them took the next ten years of my life. It was a monumental task, a really monumental task.[1] »

On sent bien la répétition du geste. Ce que Massignon avait confié à Corbin, Corbin le confie à Nasr. Corbin savait transmettre et inspirer des tâches dont il considérait l'urgence symbolique. Mais cela indique aussi l'immense confiance que Corbin avait envers Nasr, car, ce qu'il lui confie, c'est la quintessence de sa propre recherche philosophique.

Terminons en écrivant quelques mots sur la vie que les Corbin menaient en Iran. Par le témoignage laissé par Raymond de Boyer de Sainte Suzanne publié dans le cahier de l'Herne, seul témoignage trouvé sur la vie que les

[1] NASR ET JAHANBEGLOO, *In search of the sacred : a conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara (Calif.), Praeger, 2010, p. 95.

Corbin menaient à Téhéran entre 1945 et 1950. Boyer de Sainte Suzanne dit explicitement : « il y avait une vie sociale à Téhéran et elle était fort agréable.[1] » Et il donne quelques détails sur Mme Pakravan, une femme d'origine autrichienne[2] et sur Nizam Khadje Nury le « directeur du protocole ». Boyer de Sainte Suzanne reste toutefois plutôt vague sur la relation précise que les Corbin ont pu nouer avec ces deux personnes ou lui-même, mais il semble que les Nizam :

> « présentaient tout le monde à tout le monde, et leurs invités étaient sûrs de rencontrer chez eux des gens agréables qu'ils n'auraient jamais vus s'ils n'avaient pas participé à ces fêtes champêtres où se sont nouées des relations durables entre des invités d'origine très diverse : on y rencontrait beaucoup d'étrangers, beaucoup de Persans, des artistes, des sportifs, des lettrés, des riches et d'autres gens tout à fait simples et sans fortune aucune.[3] »

Les Corbin ont une vie intellectuelle et mondaine en Iran, mais les témoignages de cette vie sont trop rares pour être en mesure d'en comprendre la portée réelle. Le seul autre témoignage retrouvé de cette vie intellectuelle à Téhéran vient d'une lettre de Stella Corbin à Mircea Eliade. Elle décrit la soirée du samedi 16 mai 1953, car l'article de Corbin sur Jung venait de paraître et il semble que celui-ci était au cœur des conversations. « Ici l'article provoqua quelques réactions intéressantes parmi les Européens. Hier au soir, si vous aviez été parmi nous, vous auriez pu en entendre parler dans un vaste jardin où se trouvait le "Tout-Téhéran"… il y avait le coin des hibiscus, le coin des danseurs et un petit groupe de trois au bord de l'eau discutant avec passion.[4] » Un autre détail intéressant du témoignage de R. de Boyer de Sainte Suzanne mérite d'être mentionné. Il précise que Corbin assistait souvent à « des cérémonies plus ou moins

---

1 Raymond DE BOYER DE SAINTE SUZANNE, « À Téhéran », dans *Henry Corbin*, sous la direction de Christian JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 288.

2 Il est possible de confirmer cette information par la lettre d'Ivanow à Corbin du 1er août 1948 où il écrit « Please convey my best compliments and thanks to Mrs. Corbin, and, if you see her, Mme Pakrawan. Tell her that I have delivered her letter, long ago. » CORBIN ET IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, édité par SCHMIDTKE, Leuven/Paris, Peeters et Institut d'études iraniennes, 1999, p. 27.

3 DE BOYER DE SAINTE SUZANNE, « À Téhéran », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 288.

4 Archives Mircea Eliade, Chicago, lettre de Stella Corbin à Eliade datée du dimanche 17 mai [1953], p. 1-2.

rituelles comme celles par exemple du Zur Khaneh[1] ». Nous ne savons pas quelles sont les autres cérémonies rituelles auxquels il aurait assisté, mais sa connaissance du zourhânés est attestée par sa participation à un petit documentaire vidéo de 1963 sur la pratique de ces « gymnastes » iraniens[2].

Enfin, en 1953, Julien Cain va remettre le titre de chevalier de la Légion d'honneur à Henry Corbin. Cette histoire est assez méconnue, car elle n'apparaît dans aucun texte biographique ou posthume. Au-delà du titre de chevalier, une demande pour devenir Officier de la Légion d'honneur a aussi été préparée dans les années 1970. Nous ne savons pas s'il y a eu une suite aux papiers qui attestent de cette intention dans les AHSC. Les lettres qui se trouvent dans son dossier administratif à la BnF témoignent de l'engagement administratif du directeur du Département d'iranologie et de son importance autant en Iran qu'à la Bibliothèque Nationale. Cette intention de décorer Corbin du grade de Chevalier de la Légion d'honneur émerge vers 1952. Il n'est pas possible cependant de savoir l'initiateur de la demande. La lettre du 22 décembre 1952 de Raymond de Boyer de Sainte Suzanne[3], de la Direction des relations culturelles, à Julien Cain dans laquelle il détaille sa conversation avec François Coulet[4] ambassadeur en Perse est la trace la plus ancienne relative à cette nomination. Boyer de Sainte Suzanne indique que l'Ambassadeur :

« donne l'avis le plus favorable à la nomination de M. Henr[y] Corbin dans la Légion d'honneur. Il partage ainsi pleinement le point de vue de la Direction générale des Relations Culturelles qui suit avec beaucoup d'attention l'activité scientifique de M. Corbin. Celle-ci, comme vous le savez, fait grand honneur à l'érudition française et est non seulement remarquée dans les milieux scientifiques d'Europe qui s'intéressent aux questions histoire

---

1 DE BOYER DE SAINTE SUZANNE, « À Téhéran », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 288.

2 Voir le document vidéo, https://www.youtube.com/watch ?v=RhLDhyd_1Ws

3 Sur le séjour de Raymond de Boyer de Sainte Suzanne en Iran voir HELLOT-BELLIER, *France-Iran : quatre cents ans de dialogue*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2007, p. 315-316 et 323-324.

4 L'ambassadeur François Coulet est en poste du 3 avril 1950 au 22 mars 1955. *Ibid*., p. 321-322.

des religions mais encore lui a valu en Perse et à Bombay[1], l'audience des milieux orientaux généralement peu accessibles aux occidentaux.[2] »

L'avis favorable de Coulet, outre les qualités scientifiques réelles de Corbin, a peut-être aussi été favorisé par le fait que Coulet est lui aussi protestant. Entre protestants, une certaine communauté d'esprit s'est peut-être établie. En tout cas, c'est le 14 septembre 1953 que Corbin apprendra qu'il recevra la distinction. Il écrit alors une lettre pleine d'émotion à son ami Julien Cain et précise « [c]et honneur ne prend pour moi tout son sens que si je puis le tenir de votre parrainage.[3] » La cérémonie sera arrangée juste avant le départ des Corbin pour Téhéran le 20 octobre 1953, chez son beau-frère Jean Gastambide[4]. Y sont invités surtout des collègues de la BnF : Marcel Rieunier, Jean Porcher, Marie-Thérèse d'Alverny, Marie-Robert Guignard et son mari, Pierre Josserand, Madeleine Chabrier, Marie-Thérèse Dougnac, Marcel[5], Jean Prinet, Renouet[6], Jean Bruno, M. Martin[7], les Puech et les Cain. Notons que la seule personne extérieure à la BnF est Henri-Charles Puech.

---

1 La référence à Bombay doit probablement être rapprochée des relations cordiales tissées par Corbin avec Ivanow qui y a passé de longues années à travailler pour Shah Aga Khan III, le 48e Imām des ismaéliens.

2 Il parle probablement des ismaéliens. Voir la lettre de Raymond de Boyer de Sainte Suzanne à Julien Cain datée du 22 décembre 1952, BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives.

3 BnF, dossier administratif de Henry Corbin, non coté conservé à la Mission pour la gestion de la Production documentaire et des archives, Henry Corbin à Julien Cain, 14 septembre 1953, p. 1.

4 Pasteur à Neuilly, Jean Gastambide et marié avec Francine Leenhardt la sœur de Stella. La cérémonie se tient au 15 Boulevard du Château.

5 Impossible de déterminer s'il s'agit d'un nom de famille ou d'un prénom.

6 Graphie incertaine.

7 Impossible de déterminer s'il s'agit d'un nom de famille ou d'un prénom.

École pratique des hautes études et Université de Téhéran

Le 6 juillet 1949, Massignon écrit à Corbin : « Vous êtes un des premiers à avoir deviné quel dépôt sacré, pour la réconciliation et le salut, est passé entre mes mains indignes, pour que d'autres le reprennent après moi.[1] » Il parle ensuite d'une attirance commune de l'ineffable transcendance que l'on ne désire jamais assez, de ce « désir de l'essence de l'essence » et précise ensuite qu'ils sont liés par leur visite au Stoudion à Istanbul, « lieu du "Laus perennis" » et termine cette seconde filiation en rappelant qu'il a « obtenu de passer au rite byzantin », « la conquête d'Istanbul par les Turcs […] signifie eschatologiquement que le Triomphe de la Chrétienté, pour lequel Constantin l'a fondée, a besoin des âmes musulmanes.[2] » Cette lettre anticipe le choix de l'EPHE de nommer Henry Corbin à titre de successeur de Massignon. Rappelons aussi qu'en 1944, Corbin avait failli être nommé directeur d'études à l'EPHE, mais il n'avait pas été confirmé, il faut dire que l'impossibilité de se rendre à Paris et la lenteur des communications ne sont certainement pas étrangères à la situation. Il semble aussi qu'une question budgétaire était en jeu, et ce, même si Corbin ne devait pas manquer d'appui au sein des directeurs d'études pour cette nomination qu'il attendait depuis au moins dix ans. C'est Alexandre Koyré dans une lettre datée du 13 juin 1954 qui lui annonce qu'il a été élu à « l'unanimité (moins une voix) pour succéder à Massignon.[3] » Selon l'arrêté ministériel du 15 octobre 1954, Henry Corbin est nommé titulaire de la Direction d'études « Islamisme et les religions de l'Arabie », succédant ainsi à son maître Massignon[4]. Corbin vient de franchir le cap de ses cinquante ans, il est parfaitement établi en Iran où il dirige le Département d'iranologie et *sa* Bibliothèque iranienne. Ses propres recherches sont alors indissociables de son travail en Iran et c'est pourquoi il réussit à négocier un arrangement administratif lui permettant de passer tous les automnes en Iran. Chaque automne, peu après le Cercle Eranos, son autre rendez-vous annuel, il reprenait l'avion pour

---

1 AHSC 273-43, lettre de Massignon à Corbin datée du 6 juillet 1949.

2 *Ibid*.

3 AHSC 272-8, lettre de Koyré à Corbin datée du 13 juin 1954.

4 EPHE, « Histoire de la Section », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1954, p. 36.

l'Iran. Cet arrangement était nécessaire pour la poursuite de son travail d'édition et de direction du Département d'iranologie. Cette entente administrative avait aussi comme conséquence qu'il donnait deux cours en parallèle à la session d'hiver. On remarque aussi lorsqu'on analyse les manuscrits des cours que ceux-ci sont toujours rédigés selon le même schéma. Les cours comportaient entre quinze et vingt-deux leçons, mais le plus souvent dix-huit et se terminaient entre la fin du mois d'avril et la fin juin. La matière des cours consistait en la traduction d'un texte généralement manuscrit ou totalement inconnu de la tradition philosophique française en l'accompagnant d'un commentaire continu. Une connaissance des textes qui lui venait directement de ses séjours en Iran et dans les bibliothèques. À noter qu'il avait déjà adopté cette manière de travailler et d'enseigner dès 1937 lors son premier cours sur Luther. À ce moment, comme en témoigne le manuscrit laissé dans les AHSC, il traduit de très nombreux passages des œuvres latines et allemandes de Luther. Cette manière d'enseigner, il l'a en fait reprise des cours d'Étienne Gilson. Comme il le dit lui-même :

« Je voudrais fixer une fois pour toutes le souvenir éblouissant que m'ont laissé les cours d'Étienne Gilson, que j'ai suivis alors pendant plusieurs années. Sa méthode ne consistait nullement à faire traduire quelques lignes de texte par un étudiant, à demander l'avis des autres, pour finalement en donner un commentaire quelconque. Loin de là ! C'était une époque où les étudiants venaient écouter le maître, non pas leurs camarades, parce qu'ils ne mettaient pas en doute que le maître en sût un peu plus qu'eux. Gilson lisait les textes latins, les traduisait lui-même et en faisait alors sortir tout le contenu, explicite ou latent, dans un commentaire magistral allant au fond des choses. Mon impression admirative fut telle que je résolus de le prendre pour modèle, et que beaucoup plus tard je tâchai de faire, pour la philosophie et la théologie islamiques, les cours que j'aurais voulu entendre à l'époque, mais que personne ne faisait.[1] »

Cet extrait montre sans ambiguïté l'impact de Gilson sur Corbin. La méthode d'enseignement de Gilson sera celle adoptée par Corbin. Certes cela indique une fois de plus l'influence de Gilson, mais parce qu'il ne s'agit que d'une question de méthode, il est difficile, par ce passage d'attacher l'origine de certaines idées corbiniennes à l'enseignement de Gilson. En appliquant un *ta'wīl* sur son affirmation, on voit bien que Gilson l'avait rendu attentif à la philosophie islamique, mais que ce dernier ne

[1] CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 39.

pouvait le renseigner. Ce qui reconfirme que Gilson est probablement celui qui suscita une curiosité pour la philosophie islamique, curiosité à laquelle Corbin ne pouvait répondre qu'en s'inscrivant à l'École des langues orientales, car personne ne pouvait satisfaire philosophiquement à sa recherche. Et justement, lorsqu'il écrit « les cours que j'aurais voulu entendre à l'époque, mais que personne ne faisait », *il faut alors voir l'enseignement de Corbin à l'EPHE comme le témoignage de sa propre recherche philosophique.* Comme nous l'avons dit souvent, si ses positions personnelles sont rarissimes, il faut chercher ses positions philosophiques dans le contexte intentionnel et dans l'ésotérique de ses textes et lorsqu'il écrit les « cours que j'aurais voulu entendre », il faut lire et comprendre « j'ai choisi mes cours d'après mes propres intérêts philosophiques et spirituels ». Malheureusement comme les cours sont sous forme manuscrite, l'analyse systématique et réflexive de ceux-ci est littéralement impossible pour le moment[1]. Mais déjà à partir des comptes rendus, écrits chaque année pour l'Annuaire de l'EPHE, section des sciences religieuses et qui ont été rassemblés dans un volume, il est possible d'établir un premier survol et de proposer quelques réflexions préliminaires.

Ses comptes rendus de cours sont rédigés avec attention et précision. Il prend le temps de faire de beaux comptes rendus, ce qui n'est pas le cas de tous les directeurs d'études lorsque l'on consulte les annuaires. En format tapuscrit, ceux-ci faisaient un minimum de huit pages et un maximum de vingt pages. *Itinéraire d'un enseignement*, le livre qui reprend les vingt-quatre comptes rendus écrits par Corbin entre 1954 et 1978 représente un

[1] Ce qui se rapproche le plus de l'édition d'un cours de Henry Corbin, c'est le travail effectué par Pierre Lory dans son édition des textes de Corbin relatifs à l'alchimie. Les deux premiers textes du recueil sont issus des cours de février et mars 1973. Pour le résumé du cours voir, Henry CORBIN, « Le "Roman des sept statues" d'Apollonios de Tyane conservé par l'alchimiste Jaldakî », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, vol. 80-81, 1971, p. 251-256. Pour le texte des cours voir Henry CORBIN, *L'Alchimie comme art hiératique*, textes édités et présentés par Pierre Lory, Paris, L'Herne, 1986, partie I et II, p. 25-143. Sur le même sujet, voir le résumé de Pierre Lory sur la position de Corbin au sujet du problème d'attribution des premiers corpus alchimiques qui avait été soulevé par Paul Kraus. Voir Pierre LORY, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Lagrasse, Verdier, 1989, p. 163-170.

livre de près de deux cents pages[1]. Lorsque l'on prend le temps d'analyser son enseignement on constate que Corbin s'intéresse en fait à quatre courants de pensée en Iran : l'*Ishrāq*, l'ismaélisme, le soufisme iranien et le shaykhisme et lorsque l'on regarde les penseurs abordés dans ses cours, le fil conducteur est assez manifeste. Ce qu'il voulait c'est faire émerger l'ensemble de la descendance intellectuelle de Sohravardī.

Le rapport entre ses cours et ses publications est cependant plus difficile à établir. Il n'est pas toujours évident de comprendre pourquoi tel aspect ou tel penseur est choisi pour ses cours. De plus, il y a une distinction importante entre ses cours et ses publications, car si les premiers correspondent à des recherches fondamentales et à des études textuelles et philologiques, les secondes sont généralement thématiques. Le meilleur exemple de cela est *En islam iranien*, car l'ensemble du contexte historique ou encore les éléments de base qui permettraient de mieux saisir ce dont il est question sont absolument absents. Comme l'indique le sous-titre, il n'est question que des aspects spirituels et philosophiques. Et pourtant ce n'est pas parce que Corbin ne connaît pas le contexte historique et philologique, c'est parce que ceux-ci ne l'intéressent pas en tant que tels et que pour lui, seuls les éléments spirituels et philosophiques comptent. Un travail complémentaire entre son enseignement et ses publications serait à faire. Dans la perspective d'une œuvre complète qui permettrait de faire précéder ses livres sur Sohravardī par les cours qu'il a donnés sur son œuvre, cela ferait apparaître son travail dans les fonds manuscrits des bibliothèques iraniennes et turques. Certes quelquefois les cours sont une inspiration directe à la publication d'articles ou de conférences comme lorsqu'il participe au colloque « Ombre et lumière » et présente une conférence intitulée « Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien ». Il

[1] L'indication des années des comptes-rendus n'est pas simple, il y a souvent confusion entre l'année académique, l'année de publication et l'année où l'enseignement a réellement eu lieu. D'ailleurs, toutes les dates des comptes rendus dans *Itinéraire d'un enseignement* doivent être décalées d'une année ; ses cours ont commencé en 1954-1955, non en 1955-1956. De plus, comme il ne donnait cours qu'en hiver parce qu'il passait l'automne en Iran, tous ses cours ont été prononcés à la session d'hiver de chaque année académique. Pour reprendre l'année académique 1954-1955 ses cours ont été prononcés à l'hiver 1955 et pour l'année académique 1955-1956 ses cours ont été prononcés à l'hiver 1956, etc.

s'agit en fait d'une présentation sur les photismes chez Najmoddīn Kobrā qui est directement inspiré de ses cours[1]. Ou encore en 1970, lorsqu'il donne cours sur le *Livre du maître et disciple* (*Kitāb al-'ālim wa'l-gholām*) et en publie l'essentiel dans un long article en deux parties dans les *Cahiers de civilisation médiévale* de Poitiers[2]. L'inverse est aussi vrai, certains penseurs l'ayant occupé dans ses livres et conférences Eranos sont absents de ses cours, c'est le cas d'Avicenne et de Rūzbehān Baqlī Shīrāzī et pourtant il publie *Le jasmin des fidèles d'amour* et consacrera le livre III de son *opus magnum* à Rūzbehān[3] ainsi qu'une longue conférence Eranos. Du reste, les thèmes de ses cours sont tout de même résolument ancrés dans la métaphysique et la philosophie iranienne islamique, mais incluent toujours un aspect philologique qui n'est pas présent dans ses livres.

Sa manière de travailler entraîne aussi quelques confusions chronologiques. Si, comme nous l'avons déjà dit, les livres sont généralement des recueils de conférences et ne reflètent pas la chronologie réelle de son travail, cela est aussi vrai pour ses cours. Construits systématiquement autour de l'étude et la traduction d'un texte, les matériaux et manuscrits sont quelques fois connus de Corbin depuis plusieurs années. Il avait l'habitude de transcrire et traduire les textes qui l'intéressaient et quelquefois, il reprend une vieille traduction restée dans ses cartons et part de celle-ci pour rédiger son cours. Il est incroyable de voir le nombre de traductions, notes, réflexions et transcriptions dans ses archives personnelles. Prenons deux exemples pour montrer ce phénomène et justifier pourquoi il faudrait faire une véritable chronologie critique de ses travaux. Le premier exemple est celui du *Bréviaire d'amour* d'Ahmed Ghazālī, un manuscrit de 110 pages dactylographié et daté du 21 août 1945. Cet exemple est intéressant, car, même si le texte est corrigé et dactylographié, donc prêt à joindre la « Bibliotheca islamica » dirigé par Ritter dans laquelle il a déjà publié le

---

1 CORBIN, « Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien », dans *Ombre et lumière*, Paris, Desclee de Brouwer, 1961, p. 137-527.

2 Henry CORBIN, « Un roman initiatique ismaélien du Xe siècle », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, no. 57, 1972, p. 1-25. Henry CORBIN, « Un roman initiatique ismaélien du Xe siècle (suite et fin) », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, no. 58, 1972, p. 121-142.

3 Henry CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Les fidèles d'amour, shî'isme et soufisme*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, p. 9-146.

premier volume des *Opera metaphysica et mystica* de Sohravardī, le manuscrit est resté inédit. Nous présumons que le texte devait joindre la « Bibliotheca islamica », car le volume 15 de celle-ci était justement une édition du « Bréviaire d'amour »[1]. Et pourtant, même si Corbin semble vouloir le publier[2], le texte est resté dans ses cartons, et ce, même s'il en parle de manière allusive dans quelques textes[3]. Le deuxième exemple est celui du manuscrit de *La réponse ismaélienne à la polémique d'al-Ghazâlî* du Ve Dâ'î yéménite. Le 10 octobre 1956, Vladimir Ivanow explique à Corbin qu'il a mis la main sur un manuscrit qui pourrait l'intéresser. Il s'agit du *Dāmigh al-bātil* de ʿAlī b. Muhammad b. al-Walīd. Parlant du *Dāmigh*, la distance philosophique qui sépare Ivanow de Corbin ne peut pas être plus claire :

---

[1] Aḥmad GHAZZĀLĪ, *Aḥmad Ghazzālī's Aphorismen über die Liebe*, édité par Hellmut RITTER, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1942, de VII, fa 106 p.

[2] En effet, dans la note 347 de son *Avicenne*, il écrit : « *Cf.* son *Bréviaire d'amour* en persan, publié par Hellmut Ritter (*Sawânih al-'Oshshâq*, Bibliotheca Islamica Bd. 15, Istanbul 1942). Nous en avons préparé une traduction française que nous espérons publier quelque jour. » CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 245, n. 347.

[3] CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2e éd., Paris, Flammarion, 1976 [1958], p. 260, n. 123. CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Les fidèles d'amour, shî'isme et soufisme*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, p. 139, n. 201. Enfin, notons que Corbin reprend deux extraits du Bréviaire d'amour dans son *Histoire de la philosophie islamique*, mais il retraduit complètement sa première traduction pour une version beaucoup plus fluide. La différence est particulièrement remarquable. Voici les deux versions du chapitre LXIV.

Version de 1945 : « L'amour a un (haut) dessein qui exige (veut) que l'Aimée (soit) de qualification sublime. Donc toute Aimée qui peut tomber dans "l'ourlet" de l'Union n'est pas à agréer pour l'être-Aimée. C'est à cette occasion peut-être que lorsqu'il fut dit à Iblis "Sur toi ma malédiction" (38/78) il répondit ; "J'en atteste Ta gloire" (38/83). C'est-à-dire : ce que moi-même j'aime de (en) toi, c'est cette majesté si haute que personne ne s'élève à toi et que personne n'est digne de toi. Car, si quelque chose pouvait être que de toi, c'est qu'alors il y aurait imperfection dans ta Magnétude (Gloire) (unique). » AHSC, texte non publié, p. 98.

Version de 1964 : « Haut est le dessein de l'amour, car il exige pour l'Aimé une qualification sublime. Cela exclut que l'Aimé puisse être capté dans le filet de l'union. C'est à cette occasion sans doute que lorsqu'il fut dit à Iblîs (Satan) : Sur toi ma malédiction ! (38/78), il répondit : J'en atteste ta Gloire ! (38/83). Ce qui veut dire : ce que j'aime en Toi, c'est cette majesté si haute que personne ne s'élève jusqu'à Toi, et que personne n'est digne de Toi. Car si quelqu'un ou quelque chose pouvait être digne de Toi, c'est qu'il y aurait une imperfection dans ta Gloire. » CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 282.

« I think there is a misunderstanding as to the *Dâmighu'l-bâtil*. I did not mean to say that I am interested in it, and my intentions were simply confined to giving a few details in the new edition of the Guide. I generally dislike and do not trust any works on controversy. In addition, I distrust and deeply dislike the Yamanite authors of the post-Fatimid period.[1] »

Dans la correspondance, on sent très bien que ce qui intéresse Corbin n'intéresse pas Ivanow, il y a donc une complémentarité naturelle entre les deux hommes[2]. Ivanow déterre les trésors de la réalité historique de l'ismaélisme et montre que les récits de Marco Polo, de même que ceux des Croisés, sont bien loin de la réalité[3]. Complémentarité, car Corbin lui écrit : « Non, mon affaire, vous le savez, ce sont les spéculations bien abstruses.[4] » Pour revenir à notre propos sur la question de la chronologie des œuvres de Corbin, le *Dāmigh* met en lumière que c'est Ivanow qui en apprend l'existence à Corbin en 1956[5], mais, s'il en donne immédiatement quelques informations dans son cours sur « Le plérôme céleste dans la gnose ismaélienne », ce n'est qu'en 1972 qu'il va faire cours sur le texte. Voilà pourquoi ce texte est particulièrement indicatif des difficultés chronologiques, car, à l'hiver 1972, seize ans plus tard, il va revenir sur Kermani et explorer spécifiquement *La réponse ismaélienne à la polémique*

---

1 Lettre du 3 novembre 1956, voir CORBIN ET IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, édité par SCHMIDTKE, Leuven/Paris, Peeters et Institut d'études iraniennes, 1999, p. 142-143.

2 Dans ses mémoires, rédigées en 1968, il écrit : « I was not interested in their mystical or ascetic achivements, which were always exaggerated. » Wladimir IVANOW, *Fifty years in the East : The memoirs of Wladimir Ivanow*, édité par Farhad DAFTARY, London / New York, I.B. Tauris, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2015.p. 102

3 Farhad DAFTARY, Zarien RAJAN-BADOURALY et Christian JAMBET, *Légendes des Assassins mythes sur les Ismaéliens*, trad. par Zarien RAJAN-BADOULARY, préface de Christian Jambet, Paris, Vrin, 2007, 207 p.

4 Lettre du 20 juin 1950, CORBIN ET IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, édité par SCHMIDTKE, Leuven/Paris, Peeters et Institut d'études iraniennes, 1999, p. 46.

5 Corbin rend cependant tribut à Ivanow et écrit dans le compte-rendu du cours qu'il compte s'y consacrer quelques jours. Nous n'avons pas fait la vérification sur le manuscrit du cours de 1958 pour savoir comment il en a traité. Henry CORBIN, *Itinéraire d'un enseignement : résumé des conférences à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses (1955-1979)*, présentation par Christian Jambet, Téhéran/Louvain, Institut français de recherche en Iran et diffusion Peeters, 1993, p. 49.

d'al-Ghazâlî[1]. Tout cela pour dire qu'un lecteur peu attentif pensera que Corbin ne s'intéresse au *Dāmigh* qu'à partir des années 1970.

Reste que ses cours traitent de l'herméneutique spirituelle, de l'imāmologie, du *tawhīd* et de la philosophie illuminative. Des thèmes qui englobent presque la totalité des auteurs ou courants explorés dans ses cours. Et s'il a été dit assez souvent que Corbin n'était pas un historien voire qu'il avait une approche anhistorique de la philosophie, c'est précisément son enseignement qui permet de dire que cela est faux en un sens bien précis. Ses cours situent et explicitent systématiquement l'origine des textes qu'il présente et traduit pour ses étudiants. Il l'écrit lui-même :

« La perpétuation de ma vie iranienne fut décisive pour l'orientation et le contenu de mon enseignement aux Hautes-Études, lequel n'aurait pas été ce qu'il fut si je n'avais pu ainsi garder le contact avec mes collègues et amis iraniens, me tenir au courant de leurs publications, poursuivre celle de la Bibliothèque Iranienne, et continuer d'enrichir mon matériel de manuscrits en photocopies. La majorité de mes cours aux Hautes-Études ont été faits d'après des manuscrits encore inédits.[2] »

Un effort philologique est continuellement déployé afin de comparer et présenter le texte le plus fidèle possible à l'original. En philosophe, il ne s'intéresse pas aux textes en tant que tels, mais bien à ce qu'ils contiennent et ce qu'il essaye de faire émerger, c'est la vigueur de pensée des *ishrāqīyūn*, de l'école d'Ispahan ou de l'ismaélisme du Xe siècle à nos jours. Comme Guy Lardreau l'écrit : « jamais on ne verra Corbin négliger une "source", ou une "influence", lorsqu'elles sont positivement établies même s'il est certain que là n'est pas pour lui l'essentiel.[3] » Mais c'est Gilbert Durand qui résume le mieux la situation :

« La méthode d'Henry Corbin, c'est la finesse phénoménologique jointe à la géométrie de l'épigraphiste, de l'exégète. Ce qui rend ce style si envoûtant c'est que l'expérience personnelle, le jeu et la maîtrise du langage se conjoignent à une infaillible érudition.

---

1 Manuscrit du cours, AHSC http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-2015930169397781

2 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 50.

3 Guy LARDREAU, « L'Histoire comme Nuit de Walpurgis », dans *Henry Corbin*, sous la direction de Christian JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 119, n. 3.

Jamais prose universitaire – hormis celle de Bachelard – ne fut plus érudite et moins ennuyeuse ![1] »

Les cours mettent de l'avant le concept d'iranisme et d'islam iranien. Il veut montrer les spécificités de l'islam iranien et surtout permettre de placer Sohravardī dans le contexte philosophique qui est le sien. En effet, Corbin avait introduit le terme d'iranologie dès son retour en France en 1946 lorsqu'il fait une conférence à l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres de Paris et si ses premières études à la croisée du zoroastrisme et de l'islam tentent de mettre en valeur la spécificité de l'islam iranien, il fallait encore déterrer et présenter la philosophie iranienne islamique. Ses cours sont l'expression de sa volonté de redonner à l'Iran sa place et même de redonner accès aux Iraniens à des philosophes et à un patrimoine intellectuel et spirituel qui s'était perdu dans l'histoire. Le projet corbinien qui émerge de son enseignement est de réécrire les livres d'histoire de la philosophie pour qu'ils incluent l'*Ishrāq* au même titre que l'idéalisme, le romantisme ou le rationalisme. Son travail conceptuel et philosophique afin de faire émerger l'*Ishrāq* des ténèbres de l'histoire et donner une épaisseur au terme « iranologie » le place au centre de deux réseaux intellectuels très différents. D'un côté celui des islamologues et philologues universitaires et de l'autre, celui des traditionalistes comme René Guénon. L'écartèlement est quasiment irréconciliable, car, d'un côté, les traditionalistes ont de quoi s'abreuver dans l'œuvre de Corbin qui est entièrement consacrée aux aspects spirituels et philosophiques de l'islam iranien. Une récupération qui rend confus le lecteur qui est alors poussé à penser que Corbin est peut-être un traditionaliste. À l'autre bout du spectre, certains islamologues et philologues[2] voient en l'œuvre de Corbin un manque de rigueur et une sorte d'apologie de l'islam spirituel. Pourtant, le lecteur qui ne connaît pas l'islamologie pensera probablement que Corbin est un islamologue crédible et rigoureux, surtout qu'il est l'auteur de l'*Histoire de la philosophie*

---

[1] DURAND, « La reconquête de l'Imaginal », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 273.

[2] Voir par exemple WASSERSTROM, *Religion after religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1999, 368 p. Ou encore Georges C. ANAWATI, « Philosophie arabe ou philosophie musulmane ? », dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie*, Paris, Vrin, 1967, p. 51-71.

islamique chez Gallimard. Alors les deux points de vue dans leur complémentarité irriteront exponentiellement les deux côtés, ce qui laisse les livres de Corbin esseulés au milieu de la querelle entre une approche historique et philologique et une lecture pieuse des philosophes iraniens.

Derrière sa définition de l'islamologie et de l'iranologie se trouve son *Histoire de la philosophie islamique* (1964). En effet, ce livre d'« histoire » détonne fortement de ceux composés par ses collègues pour former l'encyclopédie de l'*Histoire de la philosophie* chez Gallimard. Le choix des auteurs et courants présentés est fortement influencé par la définition même que propose d'établir Corbin en affirmant haut et fort le concept de « philosophie islamique ». Sans être proprement partial ou même mal honnête, le concept a un *a priori* fort qui détermine ce qui entre ou n'entre pas dans cette « philosophie islamique ». Déjà en 1932, il affirmait dans une conférence à la faculté de théologie protestante de Paris que « "culture islamique" [est un] terme beaucoup plus exact que "culture des Arabes"[1] ». En 1940, dans son introduction à *La duplication de l'autel*, Corbin va dans même sens[2]. Il écrit : « Le concept d'une "philosophie arabe" offre tant de difficultés et d'équivoques que beaucoup ont renoncé à ce terme ; mais le terme de "philosophie musulmane" n'est pas beaucoup plus heureux pour désigner le même phénomène que celui auquel on pensait par le premier terme.[3] » La difficulté ici est celle de la temporalisation, car si l'antiquité, l'époque médiévale et la modernité peuvent être assez naturellement associées à un ensemble de textes et de caractéristiques suffisamment claires pour forger la philosophie antique, médiévale et moderne, le monde musulman pose des problèmes de catégories chronologiques. Ce n'est pas pour rien que l'on peut encore entendre aujourd'hui que l'islam est encore à l'époque médiévale. Pour surmonter l'appellation ethnique de philosophie « arabe » – car nombreuses sont les ethnies ayant adopté l'islam – Corbin

---

1 AHSC 282 - L'expression et la fonction de la personnalité dans la mystique de l'Islam, en particulier chez Hallâj et Ghazzalî, inédit, 1932, p. 9.

2 Le vocabulaire et la syntaxe de l'introduction laissent penser que c'est Corbin qui l'a entièrement rédigée.

3 MOLLĀ LUTFĪ'L MAQTŪL, *La duplication de l'autel (Platon et le problème de Délos)*, texte arabe publié par Muhammad Sharaf al-Dīn Yāltaqāyā, traduction française et introduction par Abdülhak Adnan Adıvar et Henry Corbin, Paris, E. de Boccard, 1940, p. 33.

propose le terme de « philosophie islamique ». Cette philosophie islamique n'est pas seulement qu'une philosophie en islam, c'est-à-dire la philosophie produite par les peuples vivant dans une culture où l'islam est présent. La proposition de Corbin est intrépide et elle s'apparente à celle que son professeur de philosophie médiévale, Étienne Gilson, avait proposée en parlant de « philosophie chrétienne ».



Figure 19 : Cérémonie de réception de son doctorat *honoris causa*

Pour revenir sur les tâches d'enseignement occupées par Corbin, il ne faut surtout pas oublier qu'il a aussi enseigné à l'Université de Téhéran (1958-1968[1]) et qu'il obtiendra un doctorat *honoris causa* de cette dernière en 1958. Sur la photo qui témoigne de l'événement, on peut voir de gauche à droite 'Ali-Akbar Siassi, recteur de l'Université de Téhéran[2], Farhad[3], Henry Corbin et André Godard[4]. Nous ne savons pas à l'initiative de qui cette démarche a été entreprise, mais nous savons que c'est suite à la réception de

[1] Les dates extrêmes sont incertaines.

[2] 'Ali-Akbar Siassi (1274-169/1895-1990) a fait ses études en France, dans des Écoles normales, il a enseigné au *Dar ol-fonoun*, puis il a travaillé à la légation de France à Téhéran. Il était l'époux de la fille du ministre Mostafa-Gholi Bayat. HELLOT-BELLIER, *France-Iran : quatre cents ans de dialogue*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2007, p. 653, n. 577.

[3] Malgré le fait qu'il était identifié sur la photo, il a été impossible de préciser qui était ce Farhad.

[4] Directeur des services archéologiques en Iran de 1928 à 1960, il a aussi été délégué du Comité National Français de Téhéran à partir du 16 décembre 1941, puis délégué du Comité Français de Libération Nationale jusqu'à la nomination de Pierre Lafond en janvier 1944. HELLOT-BELLIER, *France-Iran : quatre cents ans de dialogue*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2007, p. 306-311.

ce doctorat que Corbin commencera son enseignement à l'Université de Téhéran[1]. Lors de la remise de son doctorat *honoris causa*, Corbin va prononcer un discours extrêmement émouvant qui manifeste son attachement à la spiritualité iranienne[2]. Il reprend les thèmes et formulations qui lui sont chers. Mais au-delà des formulations, ce texte est un témoignage important de la vie intérieure de Corbin et même de ses espérances les plus profondes. On y voit clairement transparaître la foi d'Henry Corbin et on apprend que c'est au contact de la spiritualité iranienne que sa propre foi s'est révélée.

> « Car une telle rencontre, comme toutes celles qui lui ressemblent, nous met en présence du mystère des affinités électives, un mystère qu'il faut appeler préexistentiel, puis que rien ne nous permet de l'expliquer, mais qu'en revanche c'est lui qui nous explique tout, lorsqu'il nous fait nous écrier soudain dans l'enchantement intérieur : c'était bien cela.[3] »

Voilà pourquoi il est tant redevable aux Iraniens, c'est dans les thèmes spirituels iraniens que sa propre foi protestante s'est exprimée. « Je suis redevable d'une certaine perception du monde intérieur[4] » ; il poursuit, « En lui rendant cet hommage, je lui fais aussi mon acte de foi. Et tout acte de foi, nous le savons, est un acte d'amour, car seul l'amour trouve ». Il sait que son approche « spirituelle » et sympathique de la pensée iranienne ne plaît pas toujours. Lorsqu'il « se lança dans l'aventure de l'orientalisme, [il] ignorait encore quelles limites il serait conduit à transgresser[5] ».

Par rapport à son enseignement à l'Université de Téhéran commencé justement en 1957[6], il dit « Mon premier souci a été de leur montrer ce qui se cachait d'options vitales, existentielles, derrière les formules apparemment abstraites, ou derrière les énoncés de problèmes si bien perpétués par la tradition, qu'ils peuvent apparaître inoffensifs ou hors de saison.[7] » Ce qui est intéressant c'est que Corbin ne voulait pas transformer

---

1 Cela est furtivement mentionné dans son discours.

2 Pour permettre au lecteur de méditer en profondeur ce magnifique discours, nous l'avons édité et joint à la thèse. Voir l'annexe 5.

3 Voir annexe 7, p. 568 ss.

4 *Ibid*.

5 *Ibid*.

6 Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN, « Henry Corbin », dans *Acta Iranica : Bio-bibliographie de 134 savants*, vol. 20, quatrième série : répertoire, vol. 1, 1979, p. 86.

7 Voir annexe 7, p. 568 ss.

ces étudiants en philologues, il voulait leur permettre de saisir la profondeur des textes de leur propre tradition, il voulait redonner aux Iraniens accès à leur propre histoire culturelle et spirituelle. Il l'exprime parfaitement lui-même en reprenant la métaphore du fleuve et en demandant de tourner les regards non pas vers l'embouchure, car : « Si la source est tarie, qu'en sera-t-il de son avenir ? C'est pourquoi si nous réussissons à approcher les sources vives de notre philosophie traditionnelle en Iran, alors nous serions les garants de son avenir.[1] » L'avenir spirituel de l'Iran passe, pour Corbin, par la capacité à intégrer ses sources. Ici, il ne faut pas confondre ce que propose Corbin avec le salafisme qui ne veut retourner à la source que pour retourner à la source, une pensée tautologique qui finalement enferme l'avenir dans le passé. Pour Corbin, l'accès au passé est le garant de l'avenir, un avenir lui-même assujetti à la même réappropriation.

D'ailleurs son enseignement en Iran est parfaitement intégré aux cours qu'il donnera à l'EPHE. En effet, l'élaboration et la rédaction de ses cours suit chaque année à peu près le même schéma. Il commençait par donner quatre ou cinq leçons à l'Université de Téhéran en novembre, il s'agissait essentiellement de leçons improvisées à partir de quelques feuillets brouillons très difficiles à lire[2]. Les sujets des cours concordent généralement avec les publications de la Bibliothèque iranienne. Les cours sont donnés en français et traduits à la volée par Seyyed Hossein Nasr, son fidèle collaborateur. Comme le dit Nasr, « Corbin and I formed a kind of team[3] » parce que vers 1958, comme il le rappelle, personne en Iran n'était intéressé par ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī ou les philosophes traditionnels. C'est d'ailleurs à partir de l'automne 1958 que Corbin rencontrera à toutes les deux semaines[4] ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī en compagnie de Nasr et de d'autres

---

1 Voir annexe 7, p. 568 ss.

2 AHSC 109, http://www.calames.abes.fr/pub/ - details ?id=Calames-20151015181033663 23.

3 NASR ET JAHANBEGLOO, *In search of the sacred : a conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara (Calif.), Praeger, 2010, p. 93.

4 D'autres sources indiquent qu'il s'agissait de rencontres hebdomadaires. Nous savons cependant que Ṭabāṭabāʾī faisait la route de Qom à Téhéran pour ces rencontres.

étudiants venus écouter les deux philosophes[1]. Voici comment Corbin raconte ces rencontres :

« Je faisais allusion plus haut à un petit groupe d'études shî'ites auquel, d'année en année, j'ai eu le plaisir de participer pendant mes séjours d'automne à Téhéran. La personnalité du shaykh Mohammad Hosayn Tabataba'î, professeur de philosophie traditionnelle à l'Université théologique de Qomm [*sic*], en fut la figure centrale ; le cercle réunit quelques collègues de la jeune Université iranienne, aussi bien que quelques shaykhs, quelques-uns de leurs élèves, représentatifs de la culture traditionnelle.

J'ai pu remarquer, à maintes reprises, combien les situations et les problèmes issus d'une compréhension intérieure de la Bible, leur étaient accessibles ; combien certains textes, traduits en persan de Maître Eckhart ou de J. Boehme, voire certains épisodes de nos légendes du saint Graal, leur semblaient bien parler la même langue que la leur. En revanche, ne nous dissimulons pas que la manière dont nous, Occidentaux, essayons d'analyser et d'interpréter la situation de ce temps, les énoncés (qu'ils soient dialectiques, sociologiques, cybernétistes) dans lesquels nous essayons d'en fixer les moments, tous cela est fort peu accessible d'emblée à ceux de nos amis orientaux qui ont encore le privilège de vivre intégralement leur culture traditionnelle.[2] »

La problématique soulevée dans ce petit témoignage fait écho au texte que nous avons transcrit en annexe « Notes pour un entretien sur le shīʿisme devant le monde actuel ». À cette époque cependant, si un Occidental comme Henry Corbin présentait aux Iraniens l'importance de la réactualisation de la philosophie traditionnelle, les autorités et les intellectuels devenaient attentifs au message conjoint de Nasr et Corbin. Corbin s'était donné l'objectif de faire revivre la philosophie iranienne traditionnelle. Il prend même « à témoin [s]on collègue et ami Seyyed Hossein Nasr.[3] » À cet égard, son article de 1968 intitulé *Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran*, donné pour le premier volume des *Acta iranica*, représente bien ce qu'il pense et très probablement enseigne à cette

---

[1] Il faut savoir qu'il existe des entretiens entre Henry Corbin et ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī, malheureusement ceux-ci ne sont ni en français ni en anglais. Le texte seulement disponible en persan et en italien Allamah TABATABA'I, *Islam sciita. Dialoghi con Henry Corbin*, trad. par A. R. JALALI et M. REZVAN GHOMI, Irfan, 2014, 216 p. Un collègue italien m'indique que cette traduction comporte des inexactitudes. Voir aussi Morteza HAJHOSSEINI, « Analytic Comparison between 'Allamah Tabataba'i's View and That of Henry Corbin concerning Human Perfection », dans *Transcendent Philosophy*, vol. 1, 1999, p. 31-45.

[2] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 28.

[3] CORBIN, « Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran », dans *Acta Iranica*, vol. 1, no. 1, 1968, p. 3.

époque. Dans le premier paragraphe, il annonce clairement le ton de l'article : « je voudrais m'exprimer en philosophe, non pas simplement en historien de la philosophie[1]. » À noter que c'est l'une des rarissimes présences du « je » corbinien. Il faut donc prendre au sérieux la prise de position de l'article afin de revivifier la philosophie traditionnelle. La thèse est plutôt classique et n'est pas nouvelle et, comme à son habitude, Corbin commence par indiquer que l'histoire n'est jamais passée ou dépassée, mais que « présent, passé et avenir, ne sont pas dans les choses présentes, passées ou à venir, mais que ce sont des qualifications et des attributs de l'âme toujours "au présent".[2] » Ce qui lui permet de rappeler que les traditionalistes qui subissent servilement le poids de celle-ci propagent une philosophie de la mort, car celle-ci ne serait plus apte à faire *événement*. Pour cela

> « l'on s'attachera ici, ce sont, bien entendu, les renaissances iraniennes, celles qui concernent directement et spécifiquement la philosophie et le philosophe. Mais, si le philosophe, non pas le simple historien de la philosophie, peut en porter témoignage, c'est-à-dire en parler autrement qu'au passé, c'est à la condition que, d'une manière ou d'une autre, ces renaissances philosophiques aient en lui aussi une demeure.[3] »

La position corbinienne est sans équivoque et c'est pour les jeunes générations de philosophes qui assistent à ses cours que la mise en garde est faite. Lui et Nasr travaillent étroitement à l'actualité de la philosophie traditionnelle dans le sens très particulier que Corbin donne à ce mot. Et la conséquence de cet enseignement en Iran fut bel et bien de redonner conscience aux Iraniens de leur propre tradition philosophique. Corbin est un découvreur et un pionnier et, comme Nasr



Figure 20 : Rue Henry Corbin de Téhéran

[1] *Ibid*., p. 1.
[2] *Ibid*., p. 2.
[3] *Ibid*.

l'affirme : « [he] rendered a very great service to the integral tradition of Islamic philosophy by opening the door to the study of later Islamic philosophy, with its main home in Persia.[1] ». Ce travail d'actualisation et de compréhension de la philosophie islamique est beaucoup plus qu'essentiel, car, pour Corbin, si les Iraniens n'actualisent pas leurs propres racines, ce n'est pas qu'une simple perte de connaissance historique auxquels ils seraient confrontés, mais « ils risquent de laisser leur âme dans l'aventure.[2] » Et comme Nasr, de même que Corbin dans son texte autobiographique l'indique, leurs travaux de réactualisation ne furent pas uniquement textuels ou conceptuels. Une réactualisation philosophique qui passe aussi par le fait de nommer des avenues à Téhéran aux noms de grands philosophes comme Sohravardī ou Mollā Ṣadrā. Des choix administratifs qui montrent l'importance accordée aux travaux de Corbin et Nasr, car c'est eux que l'on avait consultés pour savoir quels penseurs iraniens devaient intégrer la toponymie de la capitale. Aujourd'hui, c'est Corbin lui-même qui a intégré la toponymie de Téhéran, car il a bel et bien une rue à son nom à Téhéran, ce qui montre l'importance accordée à la postérité de son œuvre[3].

La réactualisation de la pensée traditionnelle shīʿite est bien évidemment critiquée, surtout sous la forme proposée par Corbin, Ṭabāṭabāʾī[4] ou Nasr[1].

---

[1] NASR ET JAHANBEGLOO, *In search of the sacred : a conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara (Calif.), Praeger, 2010, p. 102.

[2] CORBIN, « Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran », dans *Acta Iranica*, vol. 1, no. 1, 1968, p. 3.

[3] 35° 41' 54.3"N, 51° 24' 30.1"E. La traduction et la réédition de ses livres gardent aussi bien vivant le souvenir de l'iranologue en Iran. D'ailleurs, il faut noter que nous avons repéré trois graphies de son nom en caractères arabes : هنري كوربين, graphie privilégiée en arabe, quoique nous ayons aussi repéré cette graphie هانرى كوربلن et هانرى كوربن graphie privilégiée en persan. D'ailleurs, les images de la rue Henry Corbin de Téhéran repérées montrent deux graphies différentes.

[4] Dans un échange avec Fabio Tiddia, il m'indiquait que Ṭabāṭabāʾī avait même mis en garde Corbin par rapport à l'importance qu'il accordait au shaykhisme. Son respect envers Ṭabāṭabāʾī explique probablement aussi sa condamnation du bābisme et des bahaïes. Dans ses écrits, Corbin ne réfère jamais longuement à Ṭabāṭabāʾī et même, parfois, il ne fait qu'allusion à lui en parlant d'un « éminent shaykh » de Qom. Pour une telle mention voir CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions, mélanges publiés par la Section des sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des hautes études*, Paris, P.U.F., 1968, p. 144. Les autres citations tournent surtout autour de Mollā Ṣadrā ; en

En effet, la vision gnostique et parfois même christique du shīʿisme n'est pas nécessairement partagée par la majorité de la population. Cette critique est par exemple avancée par Matthijs van den Bos dans *Mystic regimes*, où il montre parfaitement le paradoxe de la réception de son œuvre en Iran. Si, d'un côté, Corbin, Ṭabāṭabāʾī et Nasr avaient une compréhension du shīʿisme *atemporel*, spirituel et hautement eschatologique, tout en préférant le Shah qui, de 1970 à la révolution, a hautement contribué à diffuser leur pensée, notamment à travers l'Académie impériale de philosophie, de l'autre côté leurs œuvres et livres sont traduits, diffusés et acceptés par le Régime iranien : « the mystical prose, devoid of any politics, is considered politically correct.[2] » Ce paradoxe de la réception corbinienne en Iran, vient probablement du fait qu'il dit explicitement aux Iraniens qu'ils doivent se réapproprier aujourd'hui leur histoire :

---

voici une liste quasi exhaustive : Henry CORBIN, « La place de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne », dans *Studia Islamica*, no. no.18, 1963, p. 82, 83 n. 2, 84 n. 8, 87 n. 11, 95 n. 21 Henry CORBIN, « Le thème de la résurrection chez Mollā Ṣadrā Shīrāzī (1050/1640) commentateur de Soḥrawardī (587/1191) », dans *Studies in mysticism and religion : presented to Gershom G. Scholem on his seventieth birthday by pupils, colleagues and friends*, sous la direction de Efraim Elimelech URBACH, R. J. Zwi WERBLOWSKY et Chaim WIRSZUBSKI, Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, 1967, p. 76 n. 8. MOLLĀ ṢADRĀ SHĪRĀZĪ, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashāʿir), texte arabe publié avec la version persane [ʿEmād al ḥikmat] de Badīʿ al-Mulk Mīrzā ʿImād al-Dawlah, traduction française et annotations par Henry Corbin*, Téhéran / Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1964, p. 2, 20, 23, 31, 34, 51. CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 26, 27, 54, 55, 59, 66. Henry CORBIN, « Sayyed Ḥaydor Āmolī (VIIIe/XIVe siècle) théologien shīʿite du soufisme », dans *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé à l'occasion de son 75e anniversaire*, Téhéran, Imprimerie de l'Université, 1963/1342, p. 77. Henry CORBIN, « Confessions extatiques de Mīr Dāmād maître de théologie à Ispahan (ob. 1041/1631-1632) », dans *Mélanges Louis Massignon*, vol. 1, Damas Beyrouth, Impr. catholique, 1956, p. 345 n. 3. CORBIN, « De la nécessité de l'angélologie », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 173. CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 136-137. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 31, 480.

[1] Nous excluons ici de la discussion le fait que Nasr est l'un des promoteurs de la pensée pérennialiste.

[2] Matthijs van den BOS, *Mystic regimes : Sufism and the state in Iran, from the late Qajar era to the Islamic Republic*, Leiden/Boston (MA), Brill, 2002, p. 41.

« 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 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-même. Mais c'est à vous que le roi Cyrus sera cette fois en droit de demander : "Toi, où donc es-tu ?"[1] »

La différence de compréhension entre l'islam politique et l'islam spirituel tient probablement au fait que l'on pourrait s'attendre à ce que l'islam politique voit dans la figure de Corbin une sorte de colonialisme intellectuel ou encore perçoive sa présentation du shīʿisme comme une vieillerie. Cela serait sous-estimer la capacité de l'islam politique à phagocyter l'œuvre de Corbin et à s'en alimenter. Si les communistes révolutionnaires proposaient une révolution permanente, Corbin proposait quant à lui un substrat spirituel : l'herméneutique permanente. Certes la réappropriation politique de la pensée de Corbin en Iran et dans le monde musulman l'aurait certainement horripilé, mais comme il est mort juste avant la révolution, il n'est pas possible de savoir ce qu'il en aurait pensé. De plus, une spéculation en ce sens serait très difficile à faire, car son œuvre est fondamentalement apolitique et même si l'on peut penser par exemple l'herméneutique permanente est un clin d'œil à la révolution permanente, il n'est pas possible d'en être certain.

Finalement, l'amitié de Nasr et Corbin sera suffisamment importante pour que ce soit lui qui édite et organise son *Festschrift*. Le volume hommage pour son 70e anniversaire de naissance sera coordonné par Nasr et publié sous les auspices de l'Université McGill. À noter que l'Université McGill à Montréal est un important centre de recherches sur l'islam. Corbin y aura de nombreux collaborateurs qui favoriseront la diffusion de sa vision de l'islam en Amérique du Nord et son approche de l'iranologie. L'université McGill avec son département d'*Islamic studies*, l'un des plus anciens, puisqu'il a été fondé en 1952[2], a hébergé plusieurs professeurs qui étaient des collègues de Corbin notamment Mehdi Mohaghegh, Toshihiko Izutsu, Charles Adams et Herman Landolt. Les rapports de Corbin avec l'Université McGill

---

1 Henry CORBIN, « Ô mon Iran, où es-tu ? », dans *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei - Transmutatio : La via ermetica alla felicità/The Hermetic Way to Happiness*, sous la direction de Daniela BOCCASSINI, Alessandria, dell'Orso, 2012 [1974], p. 353.

2 https://www.mcgill.ca/islamicstudies/about/history

s'intensifieront tout particulièrement lorsque celle-ci fondera sa « Tehran Branch » en 1964[1]. Corbin a ses entrées partout et connaît parfaitement tout ce qui se fait en Iran comme recherche, cela fait vingt ans qu'il est en Iran. Il est donc un personnage incontournable pour ceux qui, venant de Montréal, iront à Téhéran.

[1] https://www.mcgill.ca/islamicstudies/research-and-projects/tehran-branch

La bibliothèque iranienne

Comme cela a été exposé à travers la collaboration avec Mohammad Moʿin[1], la participation ou pas de Lazard au premier volume[2] ou encore le fait que la plupart des volumes sont directement attachés dans leur histoire aux cours prononcés par Corbin à l'EPHE, la Bibliothèque iranienne était non seulement au cœur des activités de Corbin, mais aussi pour la France un outil de diffusion culturelle qui permettait d'en faire un centre important des études iraniennes. Cette Bibliothèque, son imprimerie et le laboratoire de microfilms étaient les fleurons de l'Institut français de recherche en Iran. Les propos rapportés par la lettre d'instruction à l'ambassadeur d'Iran vont en ce sens[3]. Cette bibliothèque était le cœur des activités de l'Institut français et cet immense travail scientifique a assuré le financement de l'Institut dans ses heures les plus incertaines. Les premiers volumes sont sortis au compte-gouttes, mais il faut mettre en perspective ce que cela voulait dire que d'imprimer en français en Iran. L'expérience acquise par Corbin en Turquie lui sera essentielle dans son projet, car l'impression du premier tome des œuvres de Sohravardī lui avait déjà demandé de travailler dans des conditions similaires. De la patience, il en fallait. Corbin parle en effet de huit, dix ou encore quinze épreuves avant de publier[4]. Heureusement pour lui l'imprimerie est au sous-sol de l'Institut, ce qui lui donne rapidement accès au texte et facilite grandement le travail. C'est aussi assez unique qu'un Institut possède sa propre imprimerie, une situation dont Corbin est particulièrement heureux, comme l'indique sa lettre de présentation du département d'iranologie à Wladimir Ivanow en juillet 1947 « nous avons au surplus la chance de disposer d'une imprimerie en propre ![5] » Cela ne le soustrait pas des problèmes de compositions et des

---

1 *Supra*, p. 249.

2 *Supra*, p. 256.

3 *Supra*, p. 256.

4 D'ailleurs, les volumes qui n'ont pas été imprimés sous sa supervision présentent d'importantes lacunes du côté de la partie française, voir par exemple les volumes de l'anthologie des philosophes iraniens imprimés à Mashad.

5 Lettre datée du 3 juillet 1947 de Corbin à Ivanow, CORBIN ET IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à*

difficultés liées à celle-ci. Il s'en plaint assez souvent dans sa correspondance, il parle des lenteurs, mais aussi des problèmes liés au fait d'imprimer en caractères latins. Des difficultés qui, parfois même, transparaissent directement dans certains volumes. Le fait que la partie française de *Trilogie ismaélienne* contienne une double numérotation en est un exemple.

La Bibliothèque iranienne, c'est au final vingt-deux volumes publiés entre de 1949 à 1975, année où Corbin vient de prendre sa retraite. À partir de 1975, son centre d'intérêt va aussi se déplacer de l'édition de textes et de la préparation de cours vers l'USJJ et des conférences Eranos amplifiées. Après sa retraite, il continue certes à donner un cours à l'EPHE, mais ceux-ci ne seront pas uniquement sur des textes totalement inédits comme il avait l'habitude de le faire. De plus, ses cours sont moins préparés, il y fait plus de commentaires, comme en témoigne une note de Stella dans les archives. Il est étrange cependant de noter que personne ne semble reprendre la direction de la bibliothèque après la retraite de Corbin et que lorsque celle-ci publie le volume vingt-trois en 1980, la direction philosophique et spirituelle de celle-ci est abandonnée. La Révolution iranienne y est probablement pour quelque chose.

Comme directeur de la Bibliothèque iranienne, ce n'est pas seulement une tâche de supervision qu'il occupait. Il ne jouait pas le rôle de directeur de collection. C'est autant de l'élaboration des maquettes des couvertures[1], de l'établissement d'index, de la correction des épreuves que des envois postaux des volumes qu'il s'occupait. Comme il participa directement à dix-sept des vingt-deux volumes publiés entre 1949 et 1975, on peut presque parler de la collection privée de Corbin. Et il va sans dire que les cinq autres volumes sont directement alignés sur l'esprit insufflé par Corbin à la Bibliothèque.

À la fin de sa vie, il indiquera le leitmotiv de la Bibliothèque :

1966, édité par SCHMIDTKE, Leuven/Paris, Peeters et Institut d'études iraniennes, 1999, p. 16.

[1] Nous en avons retrouvé plusieurs dans les AHSC.

« Nous sommes encore à la situation des humanistes de notre Renaissance qui avaient à entreprendre les éditions de Platon, d'Aristote, des néoplatoniciens, du *Corpus hermeticum*, etc. Notre "Bibliothèque iranienne" s'est principalement vouée à cette tâche. La présente Anthologie des philosophes iraniens s'inscrivait bien dans la ligne de son effort.[1] »

C'est un continent perdu que Corbin a découvert et qu'il veut faire émerger. L'ambition n'est pas non plus des moindres lorsqu'on sait l'importance du travail fourni lors de la Renaissance auquel il fait référence. Corbin voit donc une sorte de continuité entre l'émergence de l'ésotérisme occidental et les ouvrages édités dans la Bibliothèque iranienne. Pour lui, faire émerger un continent oublié ne passe pas par l'histoire historique : « Il faut nous habituer à chercher la biographie de nos penseurs non pas tant dans un cadre extérieur et social qui ne leur importait guère et où ils nous échappent, que dans leur œuvre même, là où ils ont mis toute leur vie.[2] » Actualiser la tradition philosophique iranienne passe par l'actualisation des actes philosophiques qui constituent cette tradition, non pas par l'établissement d'une chronologie ethnographique. Chaque auteur et livre édité représentent en quelque sorte des icônes qui permettent d'ouvrir l'horizon philosophique sur un pan inédit de celle-ci. En fait, celui qui fera une analyse intégrée de l'enseignement corbinien à l'EPHE, à l'Université de Téhéran et des volumes de la Bibliothèque iranienne, pourra très probablement faire ressortir au mieux la part de subjectivité corbinienne dans ces volumes qui apparaissent pourtant de l'extérieur comme des éditions critiques exemptes de subjectivité. Ce travail d'actualisation, il l'exprime en 1947 dans une magnifique lettre envoyée à Henri Massé, son vénérable professeur de persan. En parlant de la société traditionnelle iranienne au sud de Téhéran, il écrit : « Je crois que le rôle le plus fécond que nous puissions avoir, est en effet de leur apprendre à penser leur propre tradition spirituelle, d'une façon qui leur donne une "conscience de soi" actuellement communicable. En retour nous pouvons recevoir beaucoup, et il y a plusieurs vénérés shaykhs dont je me considère un peu comme le "shâgerd".[3] » En fait, il est difficile pour un non-spécialiste de l'histoire et de la pensée philosophique iranienne

---

1 CORBIN, *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p. 21.

2 *Ibid*.

3 AHSC 266.31 Henry Corbin à Henri Massé, lettre datée du 7 avril 1946 envoyée de Téhéran, p. 2.

de mesurer l'importance relative des choix faits par Corbin. Pourquoi cet auteur plutôt qu'un autre, pourquoi ce texte et comment il est significatif par rapport à l'ensemble des textes du même auteur, ce sont là des questions hautement intéressantes qui nous demanderaient de reprendre toutes nos études si nous voulions y donner une réponse.

La Bibliothèque iranienne représente aussi une parfaite synergie entre les iranologues formés en Europe et les intellectuels iraniens. Corbin n'a aucunement l'esprit d'un colonisateur, il sait que les Iraniens connaissent mieux que lui-même leur tradition philosophique, même si l'intérêt philosophique de Corbin pour la gnose iranienne pouvait paraître comme étrange à de nombreux Iraniens. Il cherche honnêtement à collaborer avec les Iraniens et c'est la raison pour laquelle les livres de la Bibliothèque iranienne sont généralement bilingues. Cette collaboration, il l'exprime ainsi :

« Nos jeunes collègues iranologues y sont tous représentés J. Aubin, G. Lazard, M. Molé), à côté de précieux collaborateurs iraniens (M. Moʿin, M. Mokrī, S.J. Ashtiyānī, S. H. Nasr). L'achèvement de chaque volume a presque toujours demandé un petit tour de force, les conditions de l'impression, encore artisanales, n'étant pas tout à fait celles de l'Occident. Mais quiconque a au cœur l'amour du livre sait très bien qu'aucune difficulté n'est insurmontable, avec de la patience et du temps.[1] »

En fait, pour s'intéresser à des auteurs qui passaient pour inintéressants ou qui étaient pratiquement inconnus, il va s'adjoindre des collègues iraniens qui avaient des intérêts similaires aux siens. S'il n'impose pas vraiment ses vues occidentales de la philosophie iranienne aux Iraniens eux-mêmes, il va cependant orienter le regard philosophique dans une direction extrêmement spécifique. En laissant penser que la philosophie iranienne correspondait à ses propres intérêts philosophiques, Corbin a propagé une image altérée de celle-ci. Et s'il est possible de le critiquer pour cela, il ne faut jamais oublier qu'il n'a pas nié le reste de la philosophie, il n'a pas fait en sorte de l'empêcher, mais il a tellement mis l'emphase sur la gnose, l'ismaélisme et l'ésotérisme que cela peut donner l'impression qu'il niait les autres courants philosophiques. Corbin était habité par une attitude spirituelle et celle-ci est surreprésentée dans ses écrits, mais, à cette attitude qui l'amène à traduire

[1] CORBIN, « De la bibliothèque nationale à la bibliothèque iranienne », dans *Humanisme actif : mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, vol. 2, Paris, Hermann, 1968, p. 314.

certains textes des traditions gnostique et ésotérique, il ne faut pas y attribuer une intention spécifique, une de sorte de volonté de réécrire l'histoire philosophique iranienne. C'est un peu comme un entomologiste qui réalise l'importance d'un insecte parmi tous les insectes et qui passe sa carrière à l'étudier. Cela ne veut pas dire qu'il ne reconnaît pas les autres, bien que son œuvre pourrait laisser l'impression qu'il s'agit d'un insecte plus important que les autres. Cela dit, son travail avec ses collègues iraniens, mais aussi avec des leaders spirituels doit être pris très au sérieux. Le meilleur exemple de cela est le dialogue de ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī et Corbin qui prit place en 1958-1959[1]. Corbin rencontrera aussi des leaders du shaykhisme et assistera à des rituels de danses et de poésie.

En 1965 lors de la publication du volume 14-15[2] de la Bibliothèque iranienne, Corbin a écrit un petit compte rendu visant à faire la promotion de l'ouvrage édité par Mohammad Mokri[3], mais surtout de la Bibliothèque iranienne. Comme on peut s'y attendre, Corbin est très élogieux parlant d'un « magnifique et imposant volume ». Pourtant il n'est pas toujours tendre envers Mokri, ce que nous apprend la correspondance avec Ivanow. Dans celle-ci, il écrit à l'orientaliste russe :

« Combien je déplore que le jeune Mokri, qui dispose d'une si grande quantité de textes en gûrânî[4], ne semble absolument pas se rendre compte des impératifs scientifiques et réserve ses trésors par espoir de futurs contrats chimériques ![1] »

---

1 TABATABA'I, *Islam sciita. Dialoghi con Henry Corbin*, trad. par JALALI ET REZVAN GHOMI, Irfan, 2014, 212 p.

2 Neʿmat Allāh Geyḥūnabādī MOKRĪ, *Shâh-nâma-ye Haqîqat / Le Livre des rois de vérité, histoire traditionnelle des Ahl-e Haqq*, texte persan publié avec une introduction, une étude sur les « Fidèles de vérité », des notes et des commentaires par Mohammad Mokri, Téhéran/Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien 1966, fr. 24 p. et persan 584 p.

3 Nous avons trouvé la dactylographie de ce texte dans les AHSC-45 http://www.calames.abes.fr/pub /ms/Calames-20151016161048663 15. Dans le coin supérieur droit, Corbin a noté « Article pour Horizons franco-iraniens, décembre 1955, Téhéran ». En contre-vérifiant dans la bibliographie complète de Henry Corbin, nous nous sommes aperçus que l'article n'y était pas référencé. La revue étant très difficile à obtenir, nous n'avons pas pu vérifier si l'article a bien été publié. De plus, la date de 1955 écrit par Corbin est très improbable, car le livre édité par Mohammed Mokri a été publié en 1966. Il s'agit très probablement de décembre 1966.

4 Dialecte iranien parlé par les Kurdes.

Voilà qui permet de mettre en contexte la véritable personnalité du Directeur d'études. Après ces quelques mots sur la dernière publication de la Bibliothèque iranienne, il rappelle dans ce texte « du même coup l'importance de la collection où elle figure [la publication de Mokri], et qui est, depuis bientôt une vingtaine d'années, un joyau de l'iranologie française.[2] »

Comme le texte était probablement destiné à être publié de manière anonyme, il parle ensuite de lui-même rappelant qu'il a succédé à Massignon comme Directeur d'études à l'EPHE. Il se lance même des fleurs à lui-même : « Le développement d'une telle collection demande des soins et une compétence à laquelle nous nous plaisons à rendre particulièrement hommage.[3] »

Il ajoute quelques lignes plus bas qu'il a conçu cette collection afin qu'« elle révèle, d'année en année, des textes inédits qui éclairent les secteurs les plus difficiles de l'iranologie, particulièrement l'histoire de la philosophie et de la mystique si caractéristiques du génie iranien.[4] »

Il fait ensuite une énumération des différents volumes de sa collection et n'hésite pas à se lancer d'autres fleurs.

« Cette énumération est sans doute insuffisante pour suggérer la richesse des œuvres, l'immense labeur que représente une telle série de publications, la minutie et la rigueur à maintenir de page en page, jusqu'à ce que l'œuvre soit définitivement constituée. On devine chez le professeur Henry Corbin un profond amour pour cette culture iranienne à laquelle il a voué tant d'années de travail et d'enseignement. Sa *Bibliothèque iranienne* a fourni aux chercheurs iraniens et aux chercheurs français l'occasion de s'unir en une collaboration fructueuse et nécessaire. Car nous savons aujourd'hui que l'iranologie ne peut se former uniquement en travaillant dans les bibliothèques en Occident.[5] »

Cette dernière phrase rappelle ce que nous disions plus haut quant à sa volonté de travailler main dans la main avec les savants iraniens. Son amour profond de la culture iranienne, il lui en faudra, car il se plaît à le rappeler :

---

1 CORBIN ET IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, édité par SCHMIDTKE, Leuven/Paris, Peeters et Institut d'études iraniennes, 1999, p. 101.

2 « La "Bibliothèque Iranienne" », 3 p. dactylographiées avec des corrections annotées au stylo. AHSC-45 http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20151016161048663 15.

3 *Ibid*.

4 *Ibid*.

5 *Ibid*.

« Car, bien que cette collection ait révélé des joyaux littéraires, religieux et philosophiques, directeur et collaborateurs n'en sont récompensés que par les joies austères. Tout cela fructifiera un jour, mais il est rarement donné aux pionniers de voir lever les moissons.[1] »

Cet extrait met en lumière le niveau d'abnégation nécessaire pour ce genre de travail de pionnier. Corbin en avait pleinement conscience, mais cette tâche importante et son amour de l'Iran étaient suffisants pour ne pas qu'il abandonne et qu'il y consacre près de 30 ans de sa vie, c'est-à-dire l'équivalent de plus 15 ans passés en continu en Iran. Enfin, le paragraphe de conclusion de l'article replace son initiative dans l'ensemble de l'histoire de l'iranologie :

« La Bibliothèque Iranienne est fidèle à la tradition déjà longue de l'iranologie française, puisque celle-ci a pour ancêtre, au XVIII[e] siècle Anquetil-Duperron, le pionnier intrépide auquel l'Occident dut de "redécouvrir" l'Avesta. La *Bibliothèque iranienne* montre l'aptitude de langue française à se faire l'interprète et le véhicule d'une autre culture. C'est pourquoi son programme et ses réalisations occupent un rang insigne aux "Horizons franco-iraniens".[2] »

Ces extraits montrent à la fois comment Corbin conçoit la Bibliothèque iranienne dans la continuité de l'iranologie française, mais aussi l'esprit de collaboration et l'importance que celle-ci avait dans sa vie. À titre de directeur du département d'iranologie, mais aussi comme directeur de la Bibliothèque iranienne, Corbin pouvait envoyer sans frais les volumes à ses collègues et amis. Comme la pratique le veut, ceux qui recevaient les volumes devaient en échange envoyer les leurs. Cela a permis à Corbin de recevoir de nombreuses publications, de promouvoir sa carrière et de se faire connaître, mais aussi de garnir les rayons de la bibliothèque de l'Institut.

Dans le cadre de l'édition et les choix de textes des différents volumes de la Bibliothèque iranienne, l'apport indirect de Wladimir Ivanow est aussi incontestable. Il semble que c'est Corbin qui, le premier, prend contact avec l'orientaliste russe vers 1947 lorsqu'il fonde l'Ismaili Society. Corbin représente en fait la première génération d'orientalistes qui va bénéficier du travail d'Ivanow. Plus précisément, la publication des volumes 1, 3, 6, 8 et 9 bénéficie des recherches d'Ivanow sur Rūzbehān, Khosraw, Sejestāni et de

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.

sa très grande connaissance des manuscrits ismaéliens. Par exemple, lorsque Corbin publie *Le jasmin des fidèles d'amour*, il profite du travail biographique d'Ivanow[1] sur Rūzbehān, deux articles qui sont cités et mis à profit par Corbin dans ses propres recherches[2].

Quelques années auparavant, en décembre 1955, Corbin fait paraître le sixième volume de la bibliothèque qui est un *Commentaire de la qasīda ismaélienne*[3]. Il en envoie immédiatement trois copies à Wladimir Ivanow. Le 31 janvier, il lui répond « I read with great interest your introduction.[4] » Il ajoute ensuite quelques points critiques sur la traduction de quelques termes et concepts et termine sa lettre « Once more thank you very much for the copies of your very interesting and valuable addition to the literature of Ismailitic studies.[5] » Notons qu'Ivanow n'aborde pas la question de fond. Il en reste à des commentaires somme toute superficiels. La lettre qui suivra sera cependant d'un tout autre ton. En effet, dans la lettre du 19 avril 1956, Ivanow va ajouter un *appendice* à propos du *Jāmi' al-Hikmatayn* destiné au fascicule biographique sur Khosraw qu'il est en train de rééditer[6]. Il joint une dactylographie des pages qu'il compte ajouter et demande à Corbin « let me know whether there is anything to what you have any objections.[7] » Il

---

1 Wladimir IVANOW, « A biography of Rûzbehân al-Baqlî », dans *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XXIV, no. 4, 1928, p. 353-361. et Wladimir IVANOW, « More on Biography of Rûzbehân al-Baqlî », dans *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 7, 1931, p. 1-7.

2 RŪZBEHĀN BAQLĪ SHĪRĀZĪ, *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitāb-e ʿAbhar al-ʿāshiqīn)*, édité par CORBIN ET MOʿIN, avec une double introduction et la traduction du chapitre premier, Téhéran, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1958, p. 27, 45-50, 75-79.

3 ABŪ'L-HAITHAM JORJĀNĪ, *Commentaire de la qasīda ismaélienne*, édité par CORBIN ET MOʿIN, Téhéran, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1955, fr. 116 + fa. 128 p.

4 Lettre de Ivanow à Corbin datée du 31 janvier 1956, CORBIN ET IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, édité par SCHMIDTKE, Leuven/Paris, Peeters et Institut d'études iraniennes, 1999, p. 118.

5 *Ibid*., p. 119.

6 Wladimir IVANOW, *Problems in Nasir-i Khusraw's biography*, Bombay, Ismaili Society, 1956, 88 p. Repris avec un appendice. Wladimir IVANOW, *Problems in Nasir-i Khusraw's biography*, Bombay, Ismaili Society, 1948, 78 p.

7 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 19 avril 1956. CORBIN ET IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à*

venait d'ailleurs de préciser « I have no desire whatever to see that you may incidentally find some of my statements unacceptable or offensive to you.[1] » Dans cet appendice, Ivanow affirme avec insistance que le texte de Nasīr de même que le *Commentaire sur la qasīda ismaélienne* ne seraient pas des textes ismaéliens. Tout le problème de la critique avancée par Ivanow dans l'appendice est qu'il la fait sans ménagement. Parlant de la modération du texte, c'est-à-dire que le contenu proprement ismaélien y est ténu, il précise que cette situation vient probablement du fait que l'auteur cherche à éviter la censure et la controverse avec les sunnites. Ivanow avance ensuite l'hypothèse que le texte serait modéré non pas pour éviter d'offenser les sunnites, « but it seems equally possible to think that he [l'auteur] was *not* an Ismaili[2] ». Il en rajoute ensuite une couche lorsqu'il affirme quelques lignes plus bas : « I am sure that he would [Nasīr] have been astonished, even stupefied, if he could hear all this – all these quotations from Plato, Aristoteles, Plotinius, from Zoroastrianisme, Manichaeism, etc.[3] » Plus loin, parlant de la *qasīda*, il écrit : « It seems to me doubtful : There is nothing in it to call it Ismaili beyond doubt.[4] » Précisons qu'à la lecture de la correspondance et de sa biographie, il semble possible de dire qu'Ivanow ne fait pas dans la dentelle lorsqu'il s'agit de porter son jugement sur quelque chose ou sur quelqu'un. À noter, par exemple, son jugement sur le Congrès des orientalistes de 1948, il écrit à Corbin : « You acted rightly by not wasting your time and money for attending it. It was excetionally ill-organised, or rather not organised at all, and to speak frankly, was perfectly useless : many, like myself, have found that they had not benefitted themselves by it in any way.[5] » Et si cette opinion était restée dans l'ordre d'une correspondance privée, cela aurait peut-être témoigné d'une certaine modération, mais il n'hésite à trahir son tempérament même publiquement,

---

1966, édité par SCHMIDTKE, Leuven/Paris, Peeters et Institut d'études iraniennes, 1999, p. 120.

1 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 19 avril 1956. *Ibid*.

2 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 19 avril 1956. *Ibid*., p. 124.

3 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 19 avril 1956. *Ibid*.

4 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 19 avril 1956. *Ibid*., p. 125.

5 Le XXIe Congrès international des Orientalistes s'est déroulé à Paris du 23 au 31 juillet 1948. Ivanow présenta lors de la séance du 26 juillet une communication sur le *Shish Fasl* ou *Rawshanā'i-Nāma* de Nāsir-e Khosraw. Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 1 août 1948. *Ibid*., p. 26.

car il porte le même jugement dans sa biographie où il écrit : « Frankly speaking, it was of little interest and badly organised. It only proved that such grandiose gatherings have outlived their usefulness.[1] » Sans équivoque est aussi le jugement qu'il porte au président de l'Ismaili Society : « Our *president*, an ignorant but wealthy shopkeeper, and a stupid man […].[2] »

La réponse de Corbin à l'appendice d'Ivanow sera vraiment brutale et sans équivoque. Elle témoigne du fait que Corbin a été piqué au vif. Ce qui l'énerve, c'est que lui-même a « toujours voulu éviter l'ombre même d'une polémique avec [Ivanow][3]. » Et précise qu'il est estomaqué de « recevoir en retour ce qui a tout l'air d'une attaque d'envergure.[4] » En effet, parce que le texte d'Ivanow n'est qu'une suite d'opinions et d'affirmations sans véritables arguments, Corbin craint que le « lecteur qui ne lit pas le français […] vous croira sur parole, et pourra s'imaginer que Dr. Corbin *a pris des vessies pour des lanternes*[5] ». Et comme Ivanow est l'autorité par excellence de l'ismaélisme en langue anglaise, le préjudice pour Corbin apparaît très sérieux.

Cela l'amène d'ailleurs à préciser sa méthode d'approche du texte. Une approche d'ailleurs conforme à celle qu'il avait déjà énoncée dans d'autres textes. Il rappelle qu'il se défend même d'être un historien et qu'il a procédé en phénoménologue. Il rabroue au passage Ivanow en lui rappelant qu'il n'est pas un philosophe et qu'il n'est pas lui-même responsable des lacunes de son lecteur. Il explique que pour lui « le philosophe doit prendre en charge le *stock* d'idées de son auteur et le porter à son maximum de signification.[6] » Ce qu'il visait, c'était l'ensemble de l'ismaélisme « comme

---

1 IVANOW, *Fifty years in the East : The memoirs of Wladimir Ivanow*, édité par DAFTARY, London / New York, I.B. Tauris, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2015, p. 95.

2 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 9 juin 1956. CORBIN ET IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, édité par SCHMIDTKE, Leuven/Paris, Peeters et Institut d'études iraniennes, 1999, p. 133.

3 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 25 avril 1956. *Ibid*., p. 126.

4 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 25 avril 1956. *Ibid*.

5 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 25 avril 1956. *Ibid*.

6 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 25 avril 1956. *Ibid*.

si j'étais moi-même Ismaélien.[1] » Une véritable sympathie qui caractérise parfaitement la méthode phénoménologique de Henry Corbin. La lettre de Corbin se termine par un ultimatum :

> « Car tout de même, vous mettez en doute notre jugement à Moʿin et à moi-même, sans alléguer un seul commencement de preuve ; […] si vous publiez ces pages telles quelles j'ai très peur que Moʿin et moi-même soyons forcés de vous répondre en persan et en français, et je serais vraiment navré d'entrer en polémique avec vous, mais nous ne pourrions l'éviter, pour notre simple honneur scientifique. Alors que, de mon côté, je me suis attaché jusqu'ici à mettre en valeur dans vos livres ce avec quoi j'étais d'accord avec vous, passant discrètement par allusion ce sur quoi j'étais en désaccord.[2] »

La réponse d'Ivanow sera très tempérée et lui assure qu'il admire son travail et le respecte comme le seul intellectuel capable d'écrire avec une véritable profondeur sur l'ismaélisme. Et c'est probablement pour cela qu'il lui envoie une nouvelle version du texte. Malheureusement la réponse de Corbin a été perdue, mais dans la lettre du 9 juin 1956 Ivanow lui écrit « I am glad that the new version of the passage met with your approval.[3] » Il semble donc que le texte révisé a rencontré l'accord de Corbin.

---

1 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 25 avril 1956. *Ibid*.
2 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 25 avril 1956. *Ibid*., p. 128.
3 Lettre d'Ivanow à Corbin, datée du 9 juin 1956. *Ibid*., p. 131.

Le Cercle Eranos

Le Cercle Eranos a été fondé par Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962) en 1933 et s'est poursuivi jusqu'en 1988 sous sa forme initiale. La fondatrice du Cercle Eranos est née à Londres de parents néerlandais. En 1900, elle déménage à Zurich pour étudier à l'École d'arts appliqués. Mariée en 1909 avec le chef d'orchestre Iwan Fröbe qui décéda en 1915, elle s'installe de manière définitive à Ascona dans la Casa Gabriella situé sur le bord de lac Majeur en 1920. Après une période de solitude durant laquelle elle s'initie à la philosophie orientale, elle fait construire en 1928 la Casa Eranos qui est une salle de conférence où serait possible la rencontre de l'Orient et de l'Occident[1]. C'est dans la Casa Eranos et sous les auspices de Fröbe-Kapteyn qu'à partir de 1933 et jusqu'à sa mort en 1962, les conférences Eranos se sont déroulées. En effet, les trente *Eranos-Jahrbuch* publiés durant cette période le furent par ses soins. En fait, de la planification logistique de la venue des conférenciers à l'édition des volumes en passant par les approches pour trouver de nouveaux conférenciers, tout était organisé par elle. Ayant assuré la poursuite du Cercle Eranos après sa mort, celui-ci se prendra place annuellement jusqu'en 1988 sous la supervision d'Adolf Portmann (1897-1982) et Rudolf Ritsema (1918-2006).

Durant ces cinquante-cinq années d'existence continue, cinq cycles de conférences peuvent être distingués. Nous reprenons le découpage proposé par Riccardo Bernardini[2]. Le premier cycle va de 1933 à 1937, il est caractérisé par une réflexion phénoménologique sur les rapports Orient-Occident. La seconde période qui va de 1938 à 1946 témoigne de l'influence grandissante de Carl Gustav Jung sur le Cercle. Notons que l'année 1946 marque aussi une grande innovation à Eranos, l'arrivée de scientifiques comme Adolf Portmann, un biologiste et Erwin Schrödinger,

---

[1] « Begegnungsstätte zwischen Ost und West », voir http://www.eranosfoundation.org/history.htm

[2] Riccardo BERNARDINI, *Jung a Eranos il progetto della psicologia complessa*, Milano, F. Angeli, 2011, p. 50-51. Ce découpage semble en partie inspiré de celui proposé par Portmann en 1955. Voir Adolf PORTMANN, « Eranos », dans *Du*, vol. 15, no. 4, avril 1955, p. 8. Voir aussi Nante qui reprend aussi ce découpage. Bernardo NANTE, « Eranos: The Study of Religion as Religious Phenomenon », dans *Spring. Eranos Its Magical Past and Alluring Future The Spirit of a Wonderous Place*, sous la direction de Riccardo BERNARDINI, vol. 92, New Orleans, 2015, p. 175-176.

un physicien[1]. La question des archétypes est au centre des réflexions et les volumes de cette période représentent chaque fois une sorte de dossier thématique autour d'un thème « archétypique ». Le troisième cycle correspond aux années 1947-1962 et vise à établir une sorte d'anthropologie spirituelle, mythique et culturelle. Les thèmes étaient composés du terme *Mensch* couplé à un autre mot, par exemple : *Mensch und Zeit*[2] (1951), *Mensch und Erde* (1953), *Mensch und Wandlung* (1954). Il semble que cette idée ait été inspirée par le concept d'*inner Mensch* d'Erich Neumann. Ce que confirme une lettre de Fröbe-Kapteyn envoyée à la fin septembre 1961 à John Barrett :

« The program for next year is almost ready, and things are moving which are new and important. The first fifteen years were against the background of Jung's archetypal teaching, the after the war twelve years against Neumann's vision of the inner man, and now we stand at the beginning of a new phase issuing from Portmann's idea of the union of the humanistic and natural sciences.[3] »

Le quatrième cycle se déroule de 1963 à 1971. Il est marqué par la mort d'Olga Fröbe-Kapteyn le 25 avril 1962 et par la reprise des activités sous la présidence d'Adolf Portmann qui avait été nommé président d'Eranos et de sa Fondation par la fondatrice en 1959. Depuis très longtemps Fröbe-Kapteyn était habitée de la crainte de voir Eranos mourir avec elle. En 1959, très rapidement comme le raconte Corbin dans l'extrait qui suit, Fröbe-Kapteyn avait fait les arrangements nécessaires à la survie d'Eranos. La transition de Fröbe-Kapteyn à Portmann est racontée *in vivo* par Corbin dans une lettre à Eliade datée du 31 août 1959, c'est-à-dire au moment même où la décision et les arrangements ont été pris pour assurer cette transition.

« Si tu [Eliade] étais resté vingt-quatre heures de plus tu aurais assisté à l'éclatement d'une bombe émouvante à Eranos. Je t'informe dès le premier moment libre. Pendant la conférence de Portmann, notre chère Olga a signé un acte officiel qui assure la perpétuité et l'avenir d'Eranos. Sa décision est bouleversante, je te donne les éléments de la situation tels que Brody nous les a exposés deux heures plus tard. Olga a vendu tout son domaine – Gabriella et Eranos – à un groupe formé de Corti[4], Brody[1], Portmann et Jacques [*sic*]

---

1 D'autres se joindront au Cercle plus tard comme Gerald Holton en 1962.

2 Session caractérisée par Corbin comme particulièrement magique et importante, surtout que ce fut la dernière fois que Jung prit la parole au Cercle.

3 MCGUIRE, *Bollingen, an adventure in collecting the past*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1982, p. 147.

4 Walter Robert Corti (1910-1990), philosophe et poète, éditeur de la revue *Du* qui publia un numéro spécial sur Eranos en 1955.

Barrett[2]. Tant qu'elle sera parmi nous, Eranos va continuer tel qu'il fut. Quand elle nous aura quittés, le domaine deviendra le siège de l'Académie projetée depuis longtemps[3], tu le sais, par Corti. Un mois par an, il sera le domaine d'Eranos.

Sa décision a mûri en quelques semaines. Les intéressés eux-mêmes ont été pris d'un vertige de vitesse. Nous avons pu à peine en parler ensuite Corti partait l'après-midi même dans un état d'exultation prophétique qui faisait plaisir à voir. C'est avec Brody que nous en avons parlé le plus longuement. On ne sait pas comment l'on "pensera" la communauté d'Eranos ; au moins encore tant qu'elle existera. Tout est trop récent. Et tant que la chère Olga est là, il ne serait peut-être pas très décent de préciser des projets. Benz, Layard[4] et moi-même, avons été enchantés, comme tu vas l'être probablement. Il paraît qu'il y aurait eu des réticences du côté de Scholem, je n'ai pas bien compris pourquoi. Nous reverrons Jacques [*sic*] Barrett à Paris la semaine prochaine et en apprendrons davantage.[5] »

Ce qu'il faut savoir cependant, c'est que l'association avec Walter Robert Corti va tourner au vinaigre. En effet, Corti avait planifié fonder une Académie platonicienne pour laquelle il a déjà commencé des démarches en 1954. Le 27 février 1955, son Académie est fondée à Zurich et une telle entreprise n'était pas pour passer inaperçue, surtout que Fröbe-Kapteyn connaissait déjà Corti depuis quelques années, mais surtout depuis le numéro spécial sur Eranos de la revue *Du* dirigé par Corti. Le rapprochement et l'idée de fusion de l'Académie et d'Eranos feront son chemin jusqu'à une lettre du 15 août 1959 où Fröbe-Kapteyn conçoit finalement que l'Académie et Eranos ont la même origine[6]. Deux semaines après cette lettre, des arrangements légaux sont signés et ce que Corbin décrit à Eliade se réalisa. La fusion d'Eranos et de l'Académie de Corti fait en sorte que ce dernier devenait l'occupant principal du lieu et qu'après la

---

1 Daniel Brody (1883-1969) éditeur des *Eranos-Jahrbuch*.

2 Il s'agit plutôt de John Barrett, co-éditeur de la Bollingen Series. Voir MCGUIRE, *Bollingen, an adventure in collecting the past*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1982.

3 Il serait intéressant de faire une analyse comparée de différentes initiatives paraacadémiques : le Cercle Heidelberg, le Cercle Eranos, l'Académie de Corti, l'Université Saint Jean de Jérusalem, etc.

4 John Layard (1891-1974) psychologue et anthropologue d'origine anglaise. Il prononça cinq conférences à Eranos (1937, 1944, 1948, 1955, 1959).

5 Archives Mircea Eliade, Chicago, lettre de Corbin à Eliade datée du 31 août décembre 1959, p. 1-2.

6 « Eranos and the Academy spring from the same root, and he [Corti] sensed that fact much earlier than I did. » Cité dans HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 216.

mort d'Olga Fröbe-Kapteyn, c'est lui aurait la charge d'organiser la rencontre annuelle du Cercle. Les amis d'Eranos reçurent une lettre expliquant le changement. En fait, les problèmes vont commencer dès les premières activités de l'Académie de Corti. Très rapidement, presque qu'aussi vite que la transaction, Fröbe-Kapteyn réalisa que l'esprit de Corti ne concordait pas avec celui d'Eranos. Elle réalisa alors avoir fait la plus grande erreur de sa vie[1]. Des problèmes contractuels vont alors s'en suivre, car le contrat signé avec Robert Corti stipulait un droit d'achat de la Casa Gabriella. Pour résoudre l'affaire et rompre le contrat, elle céda deux terrains de l'autre côté de la route à l'Académie. Finalement, à la mort d'Olga Fröbe-Kapteyn, la Casa Eranos fut léguée à la Fondation Eranos et celle-ci pouvait acheter à bon prix la Casa Gabriella qui avait été léguée à sa fille Bettina Beguin-Fröbe. C'est ainsi que Portmann deviendra président la Fondation Eranos, lui qui avait été très proche de Fröbe-Kapteyn durant cette période difficile[2].

La mort de Jung en 1961 avait aussi entraîné la disparition du *spiritus rector* du Cercle[3]. Une place que semble avoir ensuite remplie Corbin jusqu'à sa mort. Cette quatrième période (1963-1971) est marquée par l'approfondissement des thèmes anthropologiques à travers des dynamiques comme *Le drame humain et le monde des idées* (1964), *Formation et création* (1966), *polarité de la vie* (1967) ou encore *L'homme et le verbe* (1970). La cinquième période va de 1972 à 1988. Elle est marquée par des thèmes généralement dichotomiques, mais dont les problématiques pouvaient être très différentes d'une année à l'autre, exemple : *L'Un et le Divers* (1976), *Corps physiques et corps spirituels* (1983), *L'homme et le cosmos en miroir* (1986), *Résonnance ou simultanéité* (1988). Cette période est aussi marquée par la mort de plusieurs participants considérés comme des piliers du Cercle, Henry Corbin et Ernst Benz morts tous deux en 1978 et Adolf Portmann et Gershom Scholem morts en 1982. Le décès de ces

---

1 *Ibid*., p. 369, n. 324.

2 Pour plus de détails sur cette histoire et cette transition voir *Ibid*., p. 215-218.

3 L'importance de Jung pour Fröbe-Kapteyn et pour le Cercle Eranos est indéniable, mais c'est Eliade qui semble en faire le « *spiritus rector* » du Cercle en 1952. Mircea ELIADE, « Rencontre avec Jung », dans *Combat*, Paris, 1952, p. 7. Idée que reprendra Corbin, mais il faut préciser que la dernière participation au Cercle Eranos de Jung date de 1952 et que Fröbe-Kapteyn et lui ont eu une relation conflictuelle.

quatre savants va laisser un vide qui ne sera jamais comblé par la suite. Certes, il reste quelques participants fidèles comme Gilbert Durand[1], James Hillman[2] ou Jean Brun[3] qui seront là jusqu'en 1988, mais l'effritement et la cohésion du Cercle Eranos se font particulièrement sentir après 1982.

À partir de 1988, un cycle centré exclusivement le Yi Jing est mis en place par Rudolf Ritsema, mais ce changement de direction a hautement déplu à de nombreux participants. L'objectif initial de Ritsema était de revenir à une forme plus fidèle à l'idée originale de la fondatrice du Cercle. Il met alors en place des rencontres plus intimes « with only eighteen people and involving I Ching consultations using the traditional yarrow stalks [and] was […] primarily focused on the inward gaze.[4] » Parallèlement à cette initiative est alors fondée en 1990 par Erik Hornung[5] et Tilo Schabert[6] l'Associazione Amici di Eranos qui va poursuivre le volet plus académique d'Eranos. Cet Eranos plus académique se réunira annuellement de 1990 à 2006, sauf en 2002. Pendant ce temps, le projet de Ritsema autour du Yi Jing se poursuit jusqu'en 2002 et les Eranos-Jahrbuch de 1995 à 1999 seront édités par James G. Donat et Jay Livernois. Ces Eranos-Jahrbuch marquent aussi la disparition du français et de l'allemand, c'est-à-dire du caractère trilingue de la publication. Et même si des tables rondes seront tenues entre 1999 et 2002, aucun *Eranos-Jahrbuch* ne sera publié. Il faut alors attendre la mort de Ritsema en 2006 pour que le Cercle Eranos soit relancé par le nouveau président John van Praag et Riccardo Bernardini. Cette fois-ci, on reviendra au modèle des conférences qui se sont déroulées en 1933 et 1988. On peut donc parler de trois ères de conférences Eranos, la première de 1933 à 1988, la seconde de 1989 à 2002 et la troisième de 2006 à aujourd'hui. Conséquemment à la relance du Cercle Eranos selon le modèle du premier cycle des conférences, Tomas Hakl indique que les Amici di Eranos ont été

---

1 Seize textes publiés entre 1964 et 1988.

2 Quinze textes publiés entre 1966 et 1987.

3 Treize textes publiés entre 1975 et 1988

4 HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 290.

5 Il a participé à Eranos de 1977 à 1987.

6 Il a participé au Cercle Eranos en 1986.

dissous en 2007[1]. Pourtant en 2012, les Amici di Eranos ont organisé une conférence intitulée *The Eranos Mouvement* à Pise en Italie[2]. Il ne semble pas qu'il s'agisse d'une compétition directe au Cercle Eranos, car le thème ne visait pas à émuler une session Eranos, seulement à creuser l'histoire de celui-ci.

Depuis une dizaine d'années, les études sur le mouvement ou Cercle Eranos sont en plein essor. Les dépouillements d'archives et la disponibilité de documents nouveaux à la Fondation Eranos permettent de tracer son histoire plus clairement et de commencer à en mesurer son impact. La première chose à noter est qu'il ne faut pas mélanger le Cercle Eranos d'Heidelberg avec celui d'Ascona. En effet, en 1904, Adolf Deissmann (1866-1937) et Albrecht Dieterich (1866-1908) avaient fondé un cercle réunissant d'importants intellectuels d'Heidelberg (une dizaine) comme Ernst Troeltsch (1865-1923) et Max Weber (1864-1920). Le cercle se réunissait le dimanche une fois par mois de 18 à 23 heures, l'hôte de la rencontre devait préparer et présenter une idée dans le champ des sciences religieuses ou l'une de ses découvertes. Un débat s'ouvrait et celui-ci se poursuivait durant le repas qui commençait à 20h30. Les membres avaient aussi l'obligation de participer et ne pouvaient y assister librement[3]. Les comptes rendus des vingt-neuf rencontres qui se sont déroulées entre 1904 et 1909 ont été conservés, car un rapport écrit de la rencontre devrait être ensuite préparé comme l'indiquaient les statuts. D'après les quelques témoignages trouvés à propos du Cercle Eranos d'Heidelberg, celui-ci semble avoir été particulièrement riche en échanges. Voici comment Marie Luise Gothein parle de ces rencontres :

« La fondation du cercle académique "Eranos", dont l'objectif original était de discuter des problèmes de l'histoire des religions sous forme de dialogue, représente en fait un aspect

---

1 HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 10.

2 Les actes de cette rencontre viennent de paraître. Tilo SCHABERT (éd.), *The Eranos Movement : A Story of Hermeneutics*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2016, 202 p. À noter que les Amici di Eranos ont organisé une rencontre à l'été 2013 à Targu-Neamt en Roumanie sous le thème « The virtues of tolerance ».

3 « To quote clause "g" of the regulations, "The members regard attendance at the meetings as a duty from which exemption is allowed only for the most compelling reasons." » HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 50.

essentiel de la spécificité de la vie intellectuelle d'Heidelberg. […] À partir de leur discipline respective, les participants du cercle, particulièrement les premières années, ont approché le phénomène religieux comme étant le problème fondamental de l'humanité. […] Gothein et Weber s'y sont intéressés du point de vue de la sociologie et les travaux de Weber sur la religion ont certainement d'abord pris racine aux contacts des discussions du Cercle. [1] »

Ce qui est intéressant pour l'histoire du Cercle Eranos d'Ascona, c'est que l'idée du nom et de la forme que prendra celui-ci a très probablement été inspirée par le Cercle d'Heidelberg. Après avoir tenu quelques écoles d'été sur l'ésotérisme entre 1930 et 1932[2], Olga Fröbe-Kapteyn avait rendu visite à Rudolf Otto en novembre 1932[3] pour lui demander conseil sur le projet qui allait devenir le Cercle Eranos. Otto lui suggère le nom « Eranos » et donne quelques conseils sur la structure du projet. Même si Otto n'a jamais lui-même participé au Cercle d'Heidelberg, ni même à celui d'Eranos, il est vraisemblable qu'il se soit inspiré de cette initiative pour orienter Fröbe. Une simple coïncidence est peu probable[4]. Cette dernière a raconté comment cette rencontre avait été un puissant catalyseur. Elle en parle comme d'une « expérience intemporelle et prédestinée[5] ».

Dans son autobiographie spirituelle, Corbin indique deux coïncidences qui le rattachent spirituellement à Eranos. L'une d'elles est que l'année même où Corbin rendit visite à Rudolf Otto, « Olga Fröbe-Kapteyn vint à Marburg s'entretenir longuement avec Rudolf Otto d'un projet auquel celui-ci donna sa forme et son sens.[6] » Nous avons évoqué les propos enthousiastes de

---

1 Marie Luise GOTHEIN, *Eberhard Gothein: ein Lebensbild seinen Briefen nacherzählt*, Stuttgart, Kohlhammer, 1931, p. 148-149, ma traduction. Cité en anglais dans Elettra STIMILLI, « Eranos at Heidelberg », dans *The Eranos Movement : A Story of Hermeneutics*, sous la direction de Tilo SCHABERT, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2016, p. 156. À noter que Stimili indique la page 151 dans sa référence, il s'agit en fait de la page 148-149.

2 Sur cette école d'été qui précède la création d'Eranos, voir HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 28-32.

3 La première lettre de Otto à Fröbe est datée du 17 septembre 1931.

4 À noter que le nom « Eranos » est aussi utilisé dans le titre d'une revue dédiée à la philologie et éditée à l'Université d'Uppsala en Suède depuis 1896. Cette revue aurait pu inspirer Otto, mais c'est peu probable.

5 Cité par HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 50.

6 *Ibid*., p. 42

Corbin qui liaient Marburg à Eranos et sa rencontre avec Rudolf Otto. Si d'après les histoires rapportées par Corbin et Fröbe, Otto s'est toujours montré intéressé à l'aventure eranosienne, il est quand même difficile d'expliquer la note d'une carte postale envoyée à Fröbe-Kapteyn dans laquelle il affirme : « It was to be expected that Heiler would not in the long run fit into your circle. The same applies to me. My dry researches cannot compete with the soaring flights of your prophets.[1] » Cette carte postale montre que Otto se méfiait d'une certaine tendance de fond qui avait ses racines à *Monte verità*, lieu de rencontre de toutes les tendances Nouvel âge et de tous les nouveaux prophètes, dont pourtant Fröbe-Kapteyn cherchait à se distancier lorsqu'elle fonda Eranos.

La crainte soulevée par Otto vient justement de l'intégration de la dimension spirituelle dans les discours académiques, car l'université vit une ségrégation, encore aujourd'hui patente, entre les recherches en sciences des religions et la dimension spirituelle impliquée par ces recherches. La volonté de Fröbe était justement de permettre à des universitaires d'exprimer plus librement le message spirituel que pouvaient impliquer leurs recherches à travers toutes ces traditions philosophiques, scientifiques et religieuses. À Eranos, il y avait certaines règles tacites comme le fait que le Cercle soit apolitique ou que les questions et applaudissements n'étaient pas autorisés après les présentations. Ceci dit, les discussions étaient nombreuses lors des pauses et des repas. Une ambiance méditative était valorisée lorsqu'un conférencier prenait la parole, il ne fallait en aucun cas rompre la parole d'Eranos. David Miller raconte parfaitement cet esprit :

> « Durant la pause de la conférence initiale donnée par Scholem, je me tournai vers ma voisine et, dans une tentative de faire la conversation, je lui ai demandé s'il y aurait un temps de questions-réponses après la conférence. Elle me dit : "Vous devez être un Américain." J'ai avoué que j'en étais un, après quoi elle me fit la leçon sur l'esprit d'Eranos. "Vous voyez," dit-elle, "les présentateurs sont invités à parler à la limite de leurs disciplines. S'ils parviennent à cette limite, ils ne sont pas en meilleure posture que le public pour répondre aux questions. Cela serait prématuré. D'autre part," conclut-elle de

[1] Carte postale datée du 9 septembre 1934 de Rudolf Otto à Olga Fröbe-Kapteyn citée par HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 50.

manière décisive, "s'ils n'y parviennent pas, mieux vaut ne pas les interroger en premier lieu !"[1] »

L'exercice de parler à la limite de sa discipline et de soi-même n'est pas à prendre à la légère. Cet exercice de funambule était pris très au sérieux par les conférenciers, car il déterminait si une personne était faite pour être seulement un conférencier de passage. La pression sur les conférenciers aptes à percevoir cette limite était alors énorme comme en témoigne une anecdote rapportée par Michel Cazenave. En août 1978, Corbin, trop malade, n'avait pas pu faire le voyage à Eranos. Sur place, on avait alors demandé à Hermann Landolt de le remplacer : « il était si affecté par cet "honneur" et par l'importance de sa tâche qu'après avoir pris un verre d'eau pour reprendre ses esprits, il perdit connaissance[2] ».



Figure 21 : Daniel Brody et Henry Corbin, Eranos vers 1957

Une ambiance solennelle et même spirituelle qui n'était pas destinée à plaire à toutes et tous.

---

[1] L'anecdote se passe lors de la première participation de David L. Miller à Eranos en 1969. David LeRoy MILLER, « On the Edge of the Round Table », dans *Spring. Eranos Its Magical Past and Alluring Future The Spirit of a Wonderous Place*, sous la direction de Riccardo BERNARDINI, vol. 92, New Orleans, 2015, p. 155-156, ma traduction. « During the intermission of the initial lecture by Scholem, I turned to my seatmate and, in an attempt to make conversation, I asked her whether there would be a question-and-answer time following the lecture. She said to me: "You must be an American." I confessed that I was, whereupon she educated me about the spirit of Eranos. "You see," she said, "the presenters are invited to speak at the very edge of their disciplines. If they manage the edge, they are in no better position than the audience to answer questions. It would be premature. On the other hand," she concluded decisively, "if they do not manage to speak at the edge, then they are not worth questioning in the first place !" »

[2] Michel CAZENAVE, « Remembrances of Eranos », dans *Spring. Eranos Its Magical Past and Alluring Future The Spirit of a Wonderous Place*, sous la direction de Riccardo BERNARDINI, vol. 92, New Orleans, 2015, p. 226. Ma traduction.

À la fondation d'Eranos en 1933, les possibilités formelles de parler librement de traditions religieuses non occidentales ou non institutionnelles comme l'islam, l'hindouisme, l'alchimie ou le gnosticisme étaient rares. La hiérarchisation des traditions religieuses était une pratique courante et parler de traditions considérées comme hérétiques était bien souvent perçu comme une mise à l'épreuve des traditions institutionnalisée. Cette ségrégation était encore plus vraie pour tout ce qui touchait l'ésotérisme occidental[1]. Au sein du Cercle Eranos, la tension entre l'approche exotérique et l'approche ésotérique de la religion n'existait pas, car les conférenciers étaient appelés à parler à partir de soi et non à partir d'une objectivité artificielle ou extérieure. Voilà l'esprit que la fondatrice d'Eranos voulait insuffler à son Cercle. Elle ne voulait pas que les conférenciers fassent simplement des présentations ultra-pointues que seuls d'autres spécialistes de la question comprendraient. Ce qu'elle voulait, c'était de donner une voix aux grands intellectuels eux-mêmes habités d'une voix intérieure. Il fallait que la parole se fasse chair. D'ailleurs, les conférenciers qui n'arrivaient pas à incarner la haute aspiration spirituelle du Cercle Eranos n'étaient pas réinvités. Voilà pourquoi, au fil des ans, les conférenciers réguliers ont formé comme une sorte de communauté de témoins désireux de revivifier l'âme du monde. Une espérance partagée complètement par Henry Corbin pour qui ses lectures à Eranos étaient des actes *d'arrachements*. Dans les témoignages laissés par les participants, celui de Corbin est peut-être celui qui résonne le plus fidèlement avec l'esprit de sa fondatrice.

Un esprit que Corbin a essayé d'exprimer dans quelques textes où il parle directement du phénomène Eranos. Le texte le plus significatif est intitulé *Le temps d'Eranos*. Il a été rédigé en 1956 et traduit en anglais pour devenir la préface de *Man and Time*[2], traduit ensuite en allemand pour le 75e

---

1 Sur la reconnaissance de ce champ disciplinaire voir HANEGRAAFF, *Esotericism and the academy : rejected knowledge in western culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 468 p.

2 De 1954 à 1968, six volumes de « Papers from the Eranos Yearbooks » sous la direction de Joseph Campbell vont paraître sous le numéro XXX dans « Bollingen Series ». Henry CORBIN, « The Time of Eranos », trad. par Ralph MANHEIM, dans *Man and time. Papers from the Eranos Yearbooks*, sous la direction de Joseph CAMPBELL, London, Princeton University Press, 1983 [1957], p. XIII-XX.

anniversaire de Daniel Brody, le courageux éditeur des Eranos-Jahrbuch[1] et finalement publié en français sous sa forme originale dans le livre-hommage à Roger Godel[2]. L'année précédente, il avait aussi proposé à la revue *Du* un court texte intitulé *De l'Iran à Eranos*. Dans ce texte, il pose deux moments importants : la rencontre de Rudolf Otto et de D.T. Suzuki[3]. En plus de ces deux petits textes, c'est aussi Corbin qui rédigera le *In memoriam Olga Fröbe-Kapteyn*[4]. Ces trois courts textes condensent l'essentiel du témoignage de Corbin sur Eranos. Bien évidemment, dans son *Post-scriptum biographique* il en parle un peu, mais celui-ci ne nous apprends que peu de nouvelles choses, il s'agit d'une reformulation de ce qu'il avait déjà énoncé dans les trois autres textes.

Pour résumer et comprendre la signification d'Eranos pour Henry Corbin, on peut d'abord se reporter au petit mot qu'il a écrit pour le 25e anniversaire du Cercle :

« Eranos est beaucoup plus et beaucoup mieux qu'un phénomène "de son temps" : un signe qui rend présents les uns aux autres les univers que votre existence de chercheurs prend en charge, – un signe qui ne pourra être compris "au passé", car il s'adresse aux capables de

---

1 Henry CORBIN, « Eranos Zeit », dans *Geist und Werk: aus d. Werkstatt unserer Autoren ; zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody*, Zürich, Rhein-Verlag, 1958, p. 197-208. D'ailleurs dans la brochure spécialement préparée pour le 25e anniversaire du Cercle Eranos, la seule personne nommément remerciée par Olga Fröbe-Kapteyn dans sa préface est Daniel Brody.

2 Henry CORBIN, « Le temps d'Eranos », dans *Roger Godel de l'humanisme à l'humain*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 177-186. Le texte circulera aussi sous le manteau, car celui-ci se trouve dans une petite brochure intitulée *Conférences Eranos*, publié en 1968. Comme il s'agit d'une brochuche pour la promotion des conférences, celle-ci n'a pas d'éditeur. Elle contient aussi un texte d'Eliade *Rencontres à Ascona* ainsi qu'une liste des titres des Eranos-Jahrbuch de 1933 à 1968 en français accompagnée des noms des conférenciers. En 1978, « Time of Eranos » (p. 7-16) sera repris dans une autre brochure promotionnelle intitulée *Eranos and its meaning*. Ce titre réfère au premier texte signé par Adolf Portmann et Rudolf Ristsema (p. 1-6). La brochure est complétée par une liste des titres des Eranos-Jahrbuch de 1933 à 1978 traduite en anglais et accompagnée de la liste des conférenciers.

3 À noter que ce numéro de la revue *Du* consacré entièrement à Eranos est magnifiquement illustré. Un portrait de chacun des conférenciers principaux s'y trouve.

4 Henry CORBIN, « Eranos : liberté et spontanéité », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch, Führer und Geführter im Werk*, sous la direction de Adolf PORTMANN, vol. XXXI/1962, Zürich, Rhein-Verlag, 1963, p. 9-12.

comprendre, c'est-à-dire d'impliquer eux-mêmes ce qu'ils expliquent. Le sens d'Eranos : cette co-présence même.[1] »

Ce petit témoignage représente l'essence même de la conception métaphysique de Corbin. Au centre de cette structure se trouve l'ange ou la *fravartis*. En effet, lorsqu'il écrit « cette co-présence même », il suggère qu'Eranos est à l'instar de la dualitude de l'homme et de l'ange. C'est donc dire qu'Eranos lui permettait d'être en relation avec son ange, son individualité spirituelle la plus profonde et de se réaliser. Si l'on prend aussi au sens strict l'idée que les conférenciers d'Eranos devaient *impliquer* ce qu'ils *expliquent*, il faut alors faire une lecture des conférences qu'il y a présentées avec l'idée qu'il implique ce qu'il est en train d'expliquer. Eliade avait d'ailleurs perçu la même chose chez son collègue. Après la lecture de *Sophia éternelle*, Eliade écrit à Corbin : « vous pensez le crayon à la main : il vous est indifférent quel livre vous lisez, car c'est toujours votre pensée profonde et personnelle que vous poursuivez.[2] » Les vingt-six conférences pourraient alors être relues comme des témoignages de sa propre vie intérieure. Cependant le texte ne dit pas explicitement si Corbin adhère à ce qu'il énonce. Seul le contexte du petit mot donne à croire que c'est bien le cas et nous nous retrouvons encore une fois face au problème fondamental des écrits de Henry Corbin, à savoir comment séparer la pensée analysant de la pensée analysée. Même dans son *Post-scriptum biographique*, il ne s'implique pas directement lui-même lorsqu'il indique qu'il y avait deux types de conférenciers, ceux qui, de passage, ne réussissaient pas à s'harmoniser avec l'esprit d'Eranos et ceux qui « d'année en année devinrent, sans l'avoir en rien prémédité, le support du concept d'Eranos.[3] » En fait, exactement comme Olga Fröbe-Kapteyn qui refusait de définir rationnellement l'idée d'Eranos[4], car cette définition aurait enfermé le phénomène dans quelque chose qu'il n'est pas, Corbin refuse aussi de

---

1 *25 Jahre Eranos, 1933-1957*, brochure hors commerce, Zürich, Rhein-Verlag, 1957, s. n. En annexe, le document est reproduit avec les deux photos de Corbin qui se trouvent dans la brochure.

2 AHSC, Eliade à Corbin, lettre manuscrite datée du 30 décembre 1952.

3 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 48.

4 Olga FRÖBE-KAPTEYN, « Ein Brief der Gründerin », dans *Du*, vol. 15, no. 4, 1955, p. 10.

définir Eranos. Le Cercle est cependant le lieu d'une véritable liberté[1] spirituelle, « un lieu où les [conférenciers] ont pu être intégralement eux-mêmes[2] », où chacun « laissait parler le tréfonds de lui-même.[3] » Une liberté rendue possible, car toute autorité dogmatique, académique ou ecclésiastique était étrangère au Cercle.

Le témoignage le plus direct de cela est probablement la stèle érigée par van der Leeuw et Jung[4] dans le jardin d'Eranos. Réalisant en 1950 qu'à Eranos il y avait un esprit qui faisait advenir un je-ne-sais-quoi, ils avaient alors dédié Eranos au *Genio loci ignoto*. L'idée que c'est le lieu qui fait advenir ce qu'il fait apparaître correspond parfaitement à la manière dont van der Leeuw décrivait les espaces sacrés. C'est la reconnaissance de la sainteté d'un lieu qui rend le lieu sacré, comme il écrit en 1933 : « ce n'est pas à cause du sanctuaire que son emplacement est sacré ; c'est la sainteté de l'emplacement qui cause de l'érection du sanctuaire.[5] » Jung et van der Leeuw avaient reconnu en Eranos ce je-ne-sais-quoi et avaient décidé de le dédier au génie inconnu du lieu. Cet esprit d'Eranos se reflète d'ailleurs dans l'esprit même avec lequel Fröbe-Kapteyn organisait les rencontres. Elle disait que les rencontres s'organisaient toutes seules, qu'elle les laissait advenir par elles-mêmes. Une idée qu'il ne faut pas confondre avec l'immense labeur très concret que demandaient les rencontres du Cercle[6]. En fait, en donnant un véritable espace de liberté aux conférenciers, elle catalysait chez eux ce génie inconnu d'Eranos.

---

1 CORBIN, « Eranos : liberté et spontanéité », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch, Führer und Geführter im Werk*, sous la direction de PORTMANN, vol. XXXI/1962, Zürich, Rhein-Verlag, 1963, p. 10.

2 *Ibid*.

3 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 48.

4 Rappelons que Jung avait appris à tailler la pierre pour construire sa tour à Bollingen. La stèle a cependant été taillée par Paul Speck, non par Jung.

5 VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*, trad. par MARTY, éd. française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques Marty, Paris, Payot, 1955, p. 386.

6 À ce sujet voir HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 218-220.

Même si Corbin est discret dans son œuvre publiée sur le rôle d'Eranos dans sa vie spirituelle et intérieure, le fait qu'il n'ait jamais manqué une rencontre annuelle du Cercle de 1949 à 1977 et qu'il y a prononcé vingt-six conférences et le *In memoriam* de Jung et Fröbe, rendent évidente l'idée que Corbin se classe lui-même dans les conférenciers qui ont trouvé un espace de liberté leur permettant d'être intégralement eux-mêmes. « Et puis, comme vous le verrez, où aurais-je pu dire tout cela sinon dans *Eranos* ? », écrit-il à Olga Fröbe-Kapteyn le 4 janvier 1950[1]. Il est alors très significatif de noter que presque tous ses livres sont en fait des recueils de conférences Eranos et donc qu'une grande majorité de ses écrits ont été rédigés sous l'égide de la liberté spirituelle qu'offrait Eranos à ses conférenciers. Cette liberté est d'autant plus importante qu'elle vise à combattre « les forces de l'impersonnel, où l'individu tremble de se différencier de la collectivité anonyme, parce que pour celle-ci l'individualité personnelle est bien près d'équivaloir à culpabilité[2] ». Le contexte particulier dans lequel ou pour lequel ses œuvres principales ont été rédigées vient appuyer l'idée que l'œuvre de Corbin est une et que celle-ci procède d'une recherche philosophique et théologique. Le Cercle Eranos, c'est vingt-cinq ans de la vie de Henry Corbin et la majorité de ses écrits. Eranos est au centre de son travail intellectuel. C'est aussi le lieu où il rencontre des intellectuels qui deviendront des compagnons et où il trouve une véritable famille spirituelle.

Comme cela a été dit, Corbin participa pour la première fois au Cercle Eranos en 1949, il y prononce une conférence intitulée *Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (recherche angélologique)*. En se joignant au Cercle Eranos, Corbin accepte l'invitation d'Olga Fröbe-Kapteyn. Les détails et ce qui a précisément motivé l'invitation sont flous, mais certaines conjectures seront présentées. S'il y participe fidèlement pendant plus de vingt-cinq ans, avant même sa première participation en 1949, nombreux sont les événements et les personnes qui le façonneront à en devenir l'un des piliers.

---

[1] À propos de son texte « Le livre du glorieux de Jābir ibn Hayyān ». Voir les trois lettres à Olga Fröbe-Kapteyn publiées dans CORBIN, *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*, édition établie par Michel Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, Entrelacs, 2014, p. 165-166.

[2] CORBIN, « Eranos : liberté et spontanéité », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch, Führer und Geführter im Werk*, sous la direction de PORTMANN, vol. XXXI/1962, Zürich, Rhein-Verlag, 1963, p. 10.

Il ne s'agit pas ici de savoir s'il a lui-même pris conscience de ces événements, mais bien de montrer que nombreuses sont les connexions invisibles qui le liaient à Eranos. En 1933, en même temps que Corbin participait activement aux soirées des frères Baruzi[1], Jean, le cadet et qui était professeur au Collège de France, avait été invité à y donner une conférence sur la contemplation dans le mysticisme chrétien. Pour une raison inconnue, il ne participa pas à la session inaugurale et c'est pourquoi Olga Fröbe-Kapteyn avait demandé à Heiler de remplacer Baruzi[2]. Peut-être a-t-il dès la fondation du Cercle entendu des échos de celui-ci ? Le travail de Corbin sur Hamann l'a peut-être aussi amené à croiser Roberto Assagioli, un psychologue italien proche des milieux ésotériques[3], qui élabora sa propre méthode, la psychosynthèse, et qui se trouve en même temps lié à la psychanalyse freudienne, au moins jusqu'en 1912, pour ensuite s'attacher progressivement à Jung[4]. Roberto Assagioli, une connaissance d'Olga Fröbe-Kapteyn, avait en effet publié, en 1908, une édition des œuvres de Hamann[5], il est alors fort probable que Corbin ait croisé le nom de Roberto Assagioli.

Dans les années préparatoire à Eranos, connaître Assagioli veut aussi dire être à proximité d'Alice Bailey, car il s'était joint au cercle Nouvel Âge de cette dernière en 1930[6]. C'est aussi cette connexion à l'occultisme, au Nouvel Âge et à la théosophie qui avait d'abord rebuté Jung lorsqu'il avait reçu sa première invitation à participer au Cercle Eranos, raison pour laquelle il avait décliné l'invitation. Lors des premières années d'existence

---

1 Jean et Joseph Baruzi (1881-1953 et 1876-1952).

2 HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 58. Malheureusement, la source de cette information n'est pas mentionnée.

3 Il notamment été en contact avec Martin Buber, P. D. Ouspensky, Alice Bailey, Lama Anagarika Govinda, Rabindranath Tagore, Dane Rudhyar, Inhayat Khan, D.T. Suzuki et Viktor Frankl. Voir John FIRMAN et Ann GILA, *Psychosynthesis : a psychology of the spirit*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 14.

4 Massimo ROSSELLI et Duccio VANNI, « Robert Assasgioli and Carl Gustav Jung », dans *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 46, no. 1, 2014, p. 11-15.

5 Johann Georg HAMANN, *Scritti e frammenti del Mago del Nord : (Johann Georg Hamann), trad. e introd. di Roberto G. Assagioli*, Napoli, Perrella, 1908, LXXXI, 184 p.

6 ROSSELLI ET VANNI, « Robert Assasgioli and Carl Gustav Jung », dans *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 46, no. 1, 2014, p. 16.

du Cercle Eranos, Jung n'a pas été tendre avec sa fondatrice, et ce, même si elle ressentait une profonde connexion avec lui. En fait, le Cercle Eranos était vu comme une sorte de compétition au Club de psychologie à Zurich. Et par rapport aux connexions et personnes qui ont pu lier Corbin au Cercle avant que ce dernier n'y participe formellement, il y a le fait que les participants francophones au Cercle ont presque tous été recrutés à l'EPHE – Paul Masson-Oursel, Louis Massignon, Henri-Charles Puech, Charles Virolleaud et Jean Przyluski – il est alors quasiment impossible que Corbin n'en ait pas entendu parler. L'un des intellectuels les plus important de la phénoménologie de la religion, Gerardus van der Leeuw qui participera, malgré son état de santé à Eranos en 1949, est aussi au centre de ces réseaux invisibles menant à Eranos, car Corbin avait fait le compte rendu de son livre *Phénoménologie de la religion* dans la revue *Critique* en 1934[1]. D'ailleurs, Corbin avait insisté auprès de Fröbe-Kapteyn pour avoir une rencontre privée avec lui dans ses échanges épistolaires préparatoires à la conférence de 1949.

Outre cette toile de fond, la première rencontre factuelle de Corbin avec le Cercle date précisément du 30 juin 1938. En fait, il s'agit d'une rencontre par personne interposée. Dans une lettre envoyée par Massignon à Corbin, on apprend en effet qu'il lui a envoyé le texte de la conférence qu'il prononcera cette année-là : *Der gnostische Kult der Fatima im schiitischen Islam*. Il précise d'ailleurs que « la traduction allemande n'est pas fameuse[2] ». Cette conférence de Massignon est la deuxième prononcée à Ascona. En 1937, il avait parlé des origines et du sens de la gnose en islam et c'est très probablement par Paul Masson-Oursel et Henri-Charles Puech qu'il est invité à Eranos, puisque ceux-ci y ont donné des conférences en 1936[3]. Il s'agit de la plus ancienne référence factuelle trouvée relativement à

---

[1] CORBIN, « Compte-rendu - G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* », dans *Revue critique d'histoire et de littérature*, vol. 67, 1934, p. 486-489.

[2] AHSC 273-43, Massignon à Corbin, 30 juin 1938.

[3] Henri-Charles PUECH, « Der Begriff der Erlösung im Manichäismus: I. Die gnostische und die manichäische Erlösungsvorstellung. Das Problem des Bösen im Manichäismus II. Die theoretischen Grundlagen der Erlösung: Der kosmologische und der anthropologische Mythos III. Die Verwirklichung und die praktischen Mittel der Erlösung », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. IV/1936, 1937. Paul MASSON-OURSEL, « I. Die indischen Erlösungstheorien im Rahmen der Heilsreligionen II. Die Gnadenlehre im religiösen Denken Indiens », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. IV/1936, 1937.

Eranos. Cela est important, car cela signifie que Corbin connaît l'existence du Cercle Eranos au moins dix ans avant d'y être lui-même invité à y donner une conférence pour la session de 1948 et si Corbin accepte avec enthousiasme l'invitation, il ne sera malheureusement pas en mesure de s'y rendre et devra attendre l'année suivante pour y donner sa première conférence intitulée « Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran ». Cela signifie aussi qu'il pensera à sa conférence Eranos pendant près de deux ans ce qui lui donne certainement le temps de lire et explorer les *Eranos-Jahrbuch*. Cela explique d'ailleurs la dizaine de références à l'œuvre de Jung dans son texte. Le plus intéressant est qu'il comprend avant même de participer physiquement à Eranos l'esprit du Cercle et le fait que Jung en est le centre intellectuel. Cette connaissance lui permet de s'imprégner et donc de s'intégrer parfaitement à l'esprit d'Eranos lors de sa première participation.

Massignon participa à Eranos à dix reprises, à cela il faut ajouter sa participation au volume douze dédié à Jung pour son soixante-dixième anniversaire[1]. Destremau et Moncelon rapportent d'ailleurs que Massignon avait été très intéressé par la théorie des archétypes de Jung lors de leur première rencontre à Eranos[2]. Massignon a donc retrouvé Henry Corbin à Eranos en 1950 et 1955[3]. Cette seconde période de rapprochement entre Corbin et Massignon autour du Cercle Eranos a certainement aussi influencé la succession de Corbin au titre de directeur d'études à l'EPHE. Ce lieu a

---

1 Ce volume anniversaire (XII) explique les deux volumes de l'année 1945.

2 DESTREMAU ET MONCELON, *Louis Massignon*, Paris, Perrin, 2011 [1994], p. 293. Voir par exemple le petit texte de Massignon pour le 70e anniversaire de Jung. Louis MASSIGNON, « Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane », dans *Eranos-Jahrbuch – Zur Idee des Archetypischen, Zum 70. Geburtstag von C.G. Jung*, sous la direction de Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XII/1945, Zürich, Rhein-Verlag, 1945, 241-251. Les travaux de thèse de Florent Serina viendront compléter la lacune d'étude sur le sujet avec une analyse de la réception jungienne chez ce dernier.

3 Massignon a été invité régulièrement à Eranos de 1937 à 1955. En 1940 et 1942, il avait même fait des demandes d'autorisation, mais ne s'était pas rendu. En 1943, même s'il a obtenu encore une fois l'autorisation, il ne se rend pas, mais envoie le texte de sa conférence qui sera publié. En 1944, 1948 et 1949, il montre encore de l'intérêt, mais se ravise généralement pour cause de conflit d'horaire. En 1951 comme en 1943, il envoie un texte. Donc même si l'on trouve 11 publications de Massignon dans l'Eranos-Jahrbuch, il ne fut présent qu'à huit reprises. Nous remercions Florent Serina pour ces précieuses informations.

permis à Massignon de voir interagir Corbin avec ses pairs, mais surtout de méditer ses contributions dans l'*Eranos-Jahrbuch*. Cela a son importance, car même si Massignon connaît personnellement Corbin depuis longtemps, et peut juger de sa personne, il ne peut assurément pas juger son travail intellectuel, car en 1950 il n'a pas encore vraiment publié d'ouvrage emblématique. Son premier « véritable » livre *Avicenne et le récit visionnaire* date de 1954. Cette affirmation exclut bien évidemment les éditions critiques qui l'ont occupé entre 1945 et 1955, car même si l'on peut y trouver un peu de l'attitude corbinienne, elles n'explicitent pas vraiment sa vision et son positionnement philosophique, tandis que son étude sur le cycle des récits avicenniens représente le premier positionnement intellectuel de la pensée de Corbin. Lorsque ce livre paraît, Corbin a cinquante ans, c'est le premier échelon de son œuvre de maturité et c'est peut-être ce livre médité depuis les cours d'Étienne Gilson qui fera dire à Massignon en 1959 :

« 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 Muhmmad.[1] »

La seconde conférence qu'il prononce au Cercle Eranos se fait dans le cadre de la célébration du 75e anniversaire de Jung. Corbin offre alors à la *Festschrift* dédié à Jung un texte intitulé *Le livre du glorieux de Jābir ibn Hayyān*. Corbin explique à Massignon dans une lettre le motif de son texte. « C'était l'occasion de rendre hommage au pauvre Kraus[2], de faire la jonction de Jābir avec la symbolique de Jung à travers ma propre interprétation, et plus encore de méditer et de faire ressortir votre Salmân Pâk, dont j'aime toujours d'avance ce qu'il donne à comprendre.[3] » L'importance de ce texte tient au fait qu'il est offert à Jung et que Corbin avoue explicitement s'inspirer de la symbolique de Jung. Il écrit aussi à ce sujet à Olga Fröbe-Kapteyn : « Mais c'était si désespérément complexe que

---

1 AHSC 273-43, lettre de Massignon à Corbin du 17 septembre 1959.

2 Paul Kraus, spécialiste de l'histoire des sciences arabes, a publié plusieurs études sur Jābir ibn Hayyān. (Paul KRAUS, *Jābir ibn Hayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, 2 vols, Le Caire, Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1942, XLV + 214 et XVI + 406 p.) Il est mort au Caire en 1944.

3 AHSC 273-43, lettre de Corbin à Massignon du 19 juin 1950.

si j'ai pu arriver jusqu'au bout, c'est bien pour l'amour d'*Eranos* et de C.G. Jung ! [1] » L'allusion à Paul Kraus vient du fait qu'il avait travaillé avec lui pour l'édition du *Bruissement de l'aile de Gabriel* en 1933 et qu'après la mort prématurée de ce dernier en 1944 au Caire, c'est Corbin qui est envoyé pour classer les papiers et son cabinet de travail[2]. C'est d'ailleurs la relation avec Kraus qui l'amène à s'intéresser à Jābir ibn Hayyān et plus particulièrement à l'alchimie. À propos de Paul Kraus, il rappelle dès les premières pages de sa conférence sur le célèbre alchimiste connu en Occident sous le nom de Geber : « Nos entretiens répétés nous permirent à l'époque de prendre conscience de nos préoccupations respectives quant à la conception fondamentale de l'alchimie.[3] » Ce que Corbin entend par « préoccupations respectives » c'est le fait que Kraus s'intéressait à l'histoire des sciences et à la fondation du système quantitatif, tandis que Corbin voyait dans la symbolique alchimique « une science de l'Âme[4] ». Et cette symbolique alchimique présentée par Corbin en 1950, et qui intéressait au plus haut point Jung, fut l'occasion pour Jung et Corbin de faire un premier rapprochement. Une rencontre intellectuelle riche en influences qui nourrissent directement la pensée corbinienne.

L'analyse des relations nouées par Corbin à Eranos mériterait à elles seules un livre où systématiquement chaque conférencier serait analysé dans leur rapport possible à Corbin, mais faire cela serait faire une seconde thèse. Il n'est pas possible de présenter *hic et nunc* tous ces rapports d'influence et de fraternité, car, pour chaque relation, il aurait fallu partir de la correspondance et des matériaux qui se trouvent aux Archives Henry et Stella Corbin, trouver ensuite toutes les références en lien dans son œuvre et en faire l'analyse. Nous avons cependant fait une analyse préliminaire pour Jung, Eliade et Durand. Quant à ses rapports avec Zuckerkandl, ils sont

---

[1] CORBIN, *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*, édition établie par Michel Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, Entrelacs, 2014, p. 165.

[2] Les papiers de son cabinet de travail qui ont été publiés par Rémi Brague en 1994. Paul KRAUS, *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam gesammelte Aufsätze*, édité par Rémi BRAGUE, Hildesheim, G. Olms, 1994, 346 p.

[3] Henry CORBIN, « Le livre du glorieux de Jâbir ibn Hayyân », dans *Eranos-Jahrbuch - Aus der Welt der Urbilder, Sonderband für C. G. Jung zum fünfundsiebzigsten Geburtstag*, sous la direction de Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XVIII/1950, Zürich, Rhein-Verlag, 1950, p. 48-49.

[4] *Ibid*., p. 51.

rapidement traités dans la section consacrée à Corbin et la musique. Il semble cependant important de donner quelques indications sur des éléments intéressants qui seraient à creuser. D'abord la relation à Scholem est probablement la plus facile à élaborer, car plusieurs études[1] et de nombreux matériaux sont d'ores et déjà disponibles[2]. Cette relation est importante, car sa pensée et ses études sur la mystique juive sont une pièce essentielle dans l'élaboration de la notion d'*harmonia abrahamica* et des structures théophaniques et angélologiques qui l'accompagnent. De plus, la relation amicale de Scholem et Corbin remonte au numéro de la revue *Hermès* qu'il a dirigé, une amitié qui se concrétise annuellement au Cercle Eranos de 1949 à sa mort. Ensuite, c'est l'influence Ernst Benz qu'il faudrait regarder en se demandant de quelle manière il a pu nourrir sa compréhension des théosophes de langue allemande. Cela permettrait par exemple de mieux comprendre la note ajoutée par Corbin après la conférence de Benz prononcée lors de la deuxième session de l'USJJ[3]. Il y aurait aussi au regarder ses rapports avec Toshihiko Izutsu, surtout qu'en plus de le rencontrer annuellement à Eranos à partir de 1967, Izutsu travaillera aussi à Téhéran avec Corbin. Enfin, en analysant les textes de Gilles Quispel et Henri-Charles Puech, il faudrait se demander ce qu'il a appris sur la gnose. Et si, avec ces cinq « eranosiens », il y a certainement

---

1 FENTON, « Henry Corbin et la mystique juive », dans *Henry Corbin : philosophies et sagesses des religions du livre : actes du Colloque « Henry Corbin » qui s'est tenue en Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003, organisé par l'École pratique des hautes études et le Centre d'études des religions du livre*, sous la direction de AMIR-MOEZZI, JAMBET ET LORY, Turnhout, Brepols, 2005, p. 151-164. FENTON, « Henry Corbin and Abraham Heschel », dans *Abraham Joshua Heschel : philosophy, theology and interreligious dialogue*, sous la direction de KRAJEWSKI ET LIPSZYC, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 102-111. WASSERSTROM, *Religion after religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1999, 368 p. Sur cette étude problématique, *supra* « Steven Wasserstrom », p. 85 ss. Voir aussi cette communication David BISSON, *Gershom Scholem et Henry Corbin*, conférence présentée lors du colloque « 7e Journée Henry Corbin », 17 décembre 2011, Paris. https://www.amiscorbin.com/journee-henry-corbin/

2 Les quatre lettres du cahier de l'Herne de Corbin, JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, p. 322-323. Ou encore l'une des biographies sur Scholem.

3 Ernst BENZ, « L'idée de la Jérusalem céleste chez les kabbalistes chrétiens : F.-C. Oetinger fondateur de la théosophie chrétienne allemande », dans *Jérusalem la cité spirituelle*, sous la direction de Henry CORBIN et Robert DE CHÂTEAUBRIANT, Paris, Berg International, 1976, p. 51-76.

des rapports d'influences, il faudrait aussi analyser la manière dont vont intégrer la structure de pensée corbinienne les conférenciers dont l'invitation relève très probablement de Corbin. En effet, sans leur rapport à ce dernier, Antoine Faivre, Jean Brun, Hermann Landolt ou Daryush Shayegan n'auraient certainement pas pris la parole à Eranos.

Carl Gustav Jung et Mircea Eliade

On indique souvent un rapport d'influence entre Jung et Corbin, mais les analyses historiques et textuelles sont rares[1]. Comme la correspondance entre les deux hommes est mince, il n'est pas vraiment possible de s'appuyer sur celle-ci pour proposer une analyse. Aussi, comme Jung ne cite jamais Corbin, le rapport d'influence de Corbin sur Jung doit être considéré comme nul, même si plusieurs thèmes communs peuvent être repérés. Cela signifie cependant que les conversations avaient de quoi tenir longtemps autour de la table ronde à Eranos, car, entre l'alchimie et le gnosticisme, nombreux étaient les sujets de conversation communs. En 1949, lors de cette première rencontre, Corbin n'a pas encore vraiment publié d'études susceptibles d'avoir été lues par Jung, ce qui réduit encore plus l'idée d'une influence de Corbin sur Jung. L'influence inverse est cependant repérable, car Corbin a laissé quelques impressions et réflexions sur Jung. Malheureusement les lettres échangées entre les deux n'apportent pas vraiment d'éclairage supplémentaire, car les lettres sont brèves et réfèrent presque qu'exclusivement à des questions éditoriales et à des politesses. Il faut d'ailleurs référer à la correspondance



Figure 22 : C.G. Jung et Henry Corbin, Eranos 1950

[1] Notons d'abord ces études : Daniel ASSCHE (VAN), « Les philosophes de l'imaginaire, Jung, Corbin, Durand et leurs élèves : une autre perspective de l'initiation », dans *Les cahiers Villard de Honnecourt*, vol. 59, 2005, p. 132-168. Michel CAZENAVE, « Avec Jung et Henry Corbin », dans *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Escalquens, Oxus, 2011, p. 97-114. Ou encore la conférence d'Alexandre AHMADI, *Jung et Corbin. Monde de l'Inconscient et Monde Imaginal*, conférence présentée lors du colloque « 7e Journée Henry Corbin », 17 décembre 2011, Paris, https://www.amiscorbin.com/journee-henry-corbin/. Du côté des études textuellement et historiquement appuyées, voir tout particulièrement Riccardo BERNARDINI, « La corrispondenza Carl Gustav Jung - Henry Corbin », dans *Historia Religionum*, vol. 5, 2013, 93-108.

d'Eliade à Jung[1] pour mieux comprendre les rapports de Corbin à ce dernier. Dans la correspondance Corbin-Jung, seule la lettre envoyée par Jung le 4 mai 1953 en réponse à son « article commentaire » *La Sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung*[2] est d'intérêt. Cette lettre plusieurs fois reproduite[3] est un témoignage important du respect intellectuel de Jung pour Corbin. Ce témoignage va aussi avoir l'effet pervers de faire de Corbin un ami de Jung. Il s'agit d'un effet pervers, car si, pour Jung, être l'ami de Corbin est une chose enrichissante, pour les « jungiens » cela assimile l'œuvre de Corbin à celle de Jung. Cela fait de lui une sorte de jungien, ce qu'il n'est pas. Une situation amplifiée par la récupération du terme imaginal par James Hillman. Nous reviendrons sur ces difficultés.

Lors de leur première rencontre en août 1949, rencontre qui avait été arrangée par Olga Fröbe-Kapteyn, ils ont parlé essentiellement d'alchimie. Dans une lettre envoyée à Fröbe-Kapteyn, il lui raconte :

« Nous avons bavardé ensemble au milieu de ses livres et de ses manuscrits pendant près de trois heures[4]. L'entendre lui-même commenter certaines images alchimiques ou certains

---

1 Mircea HANDOCA, « Carl Gustav Jung en dialogue avec Mircea Eliade, suivi de la correspondance M. Eliade – C. G. Jung, 1950-1960 », dans *Litteraria Pragensia* vol. 7, no. 14, 1997, p. 16-41. Notons que l'édition des lettres est très approximative et sans notes complémentaires, nous ne savons d'où vient le problème, mais on ne peut malheuremsent pas se fier à ce travail.

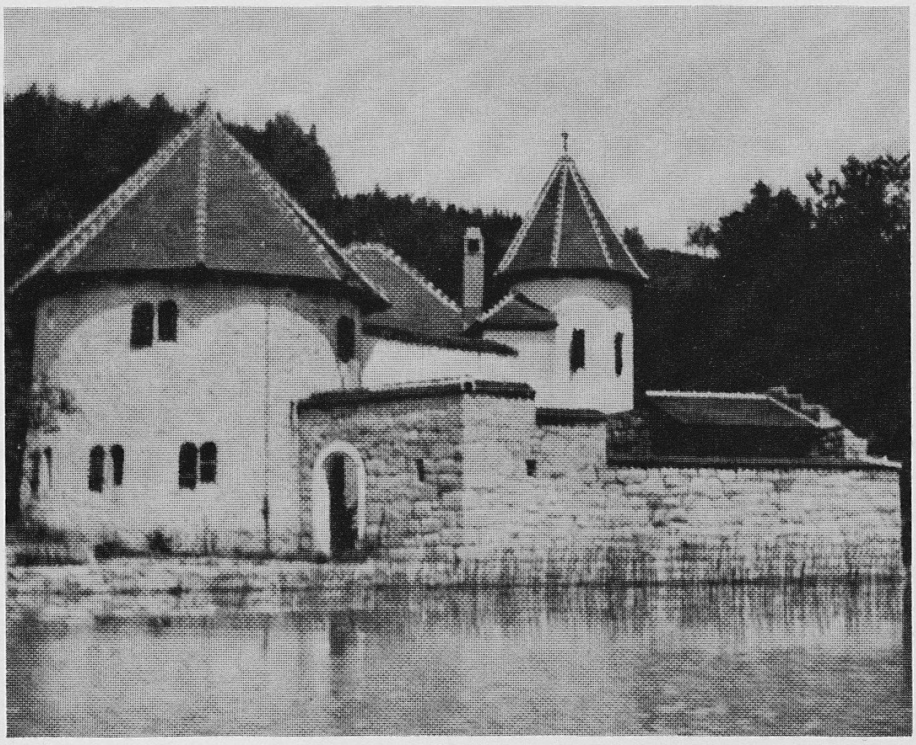
2 Henry CORBIN, « La sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung », dans *Revue de culture européenne*, vol. 5, 1953, p. 11-44.

3 CORBIN, *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*, édition établie par Michel Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, Entrelacs, 2014, p. 156-157. Carl Gustav JUNG, *Réponse à Job*, trad. par Roland CAHEN, avec une postface de Henry Corbin, Paris, Buchet/Chastel, 2009 [1964], p. 257-259. Carl Gustav JUNG, *Correspondance III 1950-1954*, établie par Aniela Jaffé avec la coll. de Gerhard Adler, trad. de l'allemand par Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard, Paris, Albin Michel, 1994. Pour la correspondance complète, voir BERNARDINI, « La corrispondenza Carl Gustav Jung - Henry Corbin », dans *Historia Religionum*, vol. 5, 2013, p. 93-108. Elle est aussi traduite en anglais, voir Carl Gustav JUNG, *Letters 1951-1961*, trad. par R. F. C. HULL, édité par Gerhard ADLER, vol. 2, London, Routledge & Kegan Paul, 1976, p. 115-116.

4 Il va d'ailleurs raconter cette visite à Eliade qui, lorsqu'il visita Jung, n'aura pas quant à lui la même chance, car il n'est pas allé dans la bibliothèque du Maître de Zurich.

textes de Pico della Mirandola était certes le plus beau don qu'il pouvait me faire en ce premier contact.[1] »

Une première rencontre qui semble l'avoir profondément marqué. Il en parle d'ailleurs avec la même émotion dans son *Post-scriptum biographique*, rappelant que c'est avec Carl-Alfred Meier[2] que lui et Stella se rendirent « à Bollingen, dans son château-fort[3] ». Il avait aussi raconté de manière assez



7 Jung's tower at Bollingen as it appeared at about the time of the Mellons' visit in 1938

Figure 23 : La tour de Jung à Bollingen, tiré de William MCGUIRE, *Bollingen*, pl. h.t.

---

1 Lettre de Corbin à Olga Fröbe-Kapteyn datée du 6 septembre 1949 publié dans CORBIN, *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*, édition établie par Michel Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, Entrelacs, 2014, p. 163.

2 Carl-Alfred Meier (1905-1995), psychiatre suisse nommé en 1949 à titre de premier président du C.G. Jung Institut de Zurich. Attention aussi de ne pas confondre C.-A. Meier et Fritz Meier l'iranologue qui présenta trois conférences à Eranos.

3 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 48.

détaillée cette rencontre à Mircea Eliade, car ce dernier regrette de ne pas avoir vu les volumes sur l'alchimie de sa bibliothèque[1]. Le fait qu'il insiste autant sur une rencontre est très inhabituel et montre l'importance de cette première rencontre avec Jung. D'après les différents textes où il parle de Jung, il est possible d'estimer qu'il a eu un minimum de trois entretiens privés[2] avec le psychanalyste suisse, sans compter les multiples occasions de discuter lors des conférences Eranos autour de la table ronde. Hakl témoigne d'un de ces moments autour de la table ronde d'Eranos :

> « Lorsque Corbin est venu pour la première fois à Eranos et qu'il avait été introduit au Cercle, Olga Fröbe l'avait placé à côté de C.G. Jung. Ce dernier, ne voulant pas passer la soirée à parler français, prétexta qu'il était sourd et voulait que sa femme intervienne comme traductrice. Corbin qui entendit Jung, lui dit qu'il était également sourd, après quoi Jung fit entendre son rire sonore et eut une merveilleuse conversation avec Corbin.[3] »

Autour de Jung seront élaborés quelques textes et projets éditoriaux. Ceux-ci sont pour l'essentiel liés ou pensés en collaboration avec Mircea Eliade. La première rencontre de Corbin et Eliade a été consignée dans le journal de ce dernier, elle date du 20 octobre 1949. C'est cependant durant son séjour en Turquie qu'il entend parler pour la première fois d'Eliade. Corbin rapporte cet événement dans le petit texte hommage rédigé pour le Cahier de l'Herne consacré à Mircea Eliade. Il écrit : « la première fois qu'il m'est arrivé d'entendre prononcer le nom de Mircea Eliade [… c]'était à Istanbul,

---

[1] Dans son journal, Eliade écrit à l'entrée du 8 mai 1953 : « Invité à déjeuner par Jung, Seestrasse à Küsnacht. Une maison encombrée : tableaux, meubles, objets d'art, livres. Je regrette de ne pas voir sa bibliothèque : ces centaines de volumes sur l'alchimie, dont m'avait parlé Corbin. » Mircea ELIADE, *Fragments d'un journal 1945-1969*, trad. par Luc BADESCO, vol. 1, Paris, Gallimard, 1973, p. 207.

[2] Une note manuscrite écrite au stylo rose résume la rencontre du 2 septembre 1955. AHSC 125 « 2 septembre 1955 – Küsnacht ». Cette note est reproduite en annexe.

[3] HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2013, p. 363, n. 157. « When Corbin came for the first time and was introduced to the assembled company, Olga Fröbe placed him next to C.G. Jung. The latter, not wanting to spend the evening speaking French, made the excuse that he was deaf and wanted his wife to sit in between as "translator". When Corbin heard this he said that he was equally deaf, whereupon Jung let out one of his famous loud laughs and thereafter conversed splendidly with Corbin. » Ma traduction. Malheureusement la source de cette anecdote n'est pas mentionnée ce qui la rend suspecte. D'ailleurs, la première rencontre de Jung et Corbin n'a pas eu lieu à Eranos, mais chez le psychanalyste à Bollingen. Reste que les problèmes auditifs de Corbin sont réels et que Stella a bien souvent été son interprète.

à Constantinople, pendant la guerre, en 1942. Il y avait là de très bons amis et collègues roumains. J'évoquerai les noms de Brinzeu et De Cei… Ils me disaient : il faut absolument que vous fassiez connaissance de Mircea Eliade.[1] » Or, dans le journal d'Eliade, on apprend que c'est Corbin qui avait cherché à rentrer en contact avec le Roumain lors de l'un de ses passages en Europe. Eliade précise lors de cette première rencontre le 20 octobre 1949 : « nous n'avions pas pu parler sérieusement – nous avions trop de choses à nous dire.[2] » Il faut dire aussi que cette même journée Eliade avait été cambriolé. Trois jours plus tard, le mythologue roumain se rend chez l'iranologue et ce dernier lui « montre *Traité*[3] et Le *Mythe*[4] lus et soulignés.[5] » Une lecture qui explique pourquoi Corbin avait cherché à entrer en contact avec Eliade[6]. Lors de cette première véritable rencontre, l'iranologue et le mythologue discutent d'alchimie. Corbin lui rappelle[7] qu'il a publié sur l'alchimie avant Jung[8] et propose de refaire *Zalmoxis*[9]. Étant donné ces deux rencontres en octobre 1949, il est probable que ce soit Corbin qui ait recommandé Eliade auprès de Fröbe-Kapteyn et s'il ne l'a

---

1 Henry CORBIN, « Mircea Eliade », dans *Mircea Eliade*, sous la direction de Constantin TACOU, Paris, L'Herne, 1977, p. 266.

2 ELIADE, *Fragments d'un journal 1945-1969*, trad. par BADESCO, vol. 1, Paris, Gallimard, 1973, p. 114.

3 Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 2004 [1949], 462 p.

4 Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, Nouv. éd. rev. et augm., Paris, Gallimard, 2002 [1949], 182 p.

5 ELIADE, *Fragments d'un journal 1945-1969*, trad. par BADESCO, vol. 1, Paris, Gallimard, 1973, p. 114.

6 La date du 23 octobre apporte aussi une réflexion complémentaire, car Corbin était probablement sur le point de retourner en Iran. Un fait qui a certainement motivé Corbin à entrer en contact avant son départ pour l'Iran.

7 Mentionné par Corbin lors de la rencontre du 23 octobre 1949.

8 Eliade va lui-même indiquer quatre ans plus tard dans son journal ce que Corbin avait déjà compris : « En lisant attentivement – et pour la première fois intégralement – *Psychologie und Alchemie* de Jung, et notamment *Psychologie des Uebertragung*, je suis stupéfait de la coïncidence de nos interprétations ; souvent Jung emploie des expressions presque identiques aux miennes (surtout dans *Psych. d. Uebertragung*). Mais j'avais publié l'*Alchimia asiatica* en 1935, et le contenu du livre se trouvait déjà pour l'essentiel dans les feuilletons publiés dans *Cuvântul*, en 1932-1933, donc dix à douze ans avant Jung. » ELIADE, *Fragments d'un journal 1945-1969*, trad. par BADESCO, vol. 1, Paris, Gallimard, 1973, p. 213, 14 juin 1953.

9 Zalmoxis est une revue dirigée par Eliade de 1938 à 1942, seulement 3 volumes ont paru.

pas recommandé directement, il a très probablement participé à le faire connaître, ce qui entraîna son invitation. De toute façon les deux livres d'Eliade publiés en 1949 n'étaient certainement pas pour passer inaperçus au sein des conférenciers du Cercle Eranos[1].

Le premier événement important dans l'amitié Corbin-Eliade est la publication de l'article de Corbin *La Sophia éternelle. À propos de la "Réponse à Job"*. Dans ce long article de trente-trois pages publié dans la *Revue de culture européenne* que dirigeait justement son ami Eliade, Corbin propose une lecture commentaire de *Réponse à Job* de Jung. Corbin rappelle dans l'introduction que le point de départ de son article était justement un entretien qu'Eliade avait conduit auprès de Jung et publié dans *Combat*. Fait assez rare, dans son article, on voit Corbin prendre la « défense » de Jung, car comme il le rappelle, « sa *Réponse à Job* fut déchirée férocement de tous les côtés confessionnels[2] » et c'est pourquoi il « voulu[t] en donner une interprétation loyale dans un long article qui [lui] valut son amitié.[3] » Cette amitié, c'est la lettre du 4 mai 1953 de Jung à Corbin qui en témoigne :

> « C'était pour moi une joie extraordinaire et une expérience non pas seulement des plus rares, mais plutôt unique, d'être compris complètement. Je suis accoutumé de vivre dans un *vacuum* intellectuel plus ou moins complet, et ma "Réponse à Job" n'a en rien contribué à sa diminution – au contraire : elle a déclenché une avalanche de préjugés, de malentendus et surtout de bêtises atroces.[4] »

Le commentaire est beaucoup plus qu'un simple éloge ou un remerciement. Jung écrit que Corbin l'a « compris complètement ». Le texte de Corbin est vu par Jung comme une lecture juste de ce qu'il a pensé. Malheureusement, le reste de la lettre n'apporte pas beaucoup d'informations exploitables, sauf peut-être le fait que Corbin rapproche Jung et Schleiermacher à travers l'idée qu'au centre de la religion se trouve une « intuition personnelle[5] » et donc que sont conjointement liés les termes d'incarnation et d'individuation.

---

1 D'après Florent Serina, la correspondance échangée entre Olga Fröbe-Kapteyn et Eliade ne donne aucune information à ce sujet. Nous le remercions de cette précision.

2 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 48.

3 *Ibid*.

4 JUNG, *Réponse à Job*, trad. par CAHEN, avec une postface de Henry Corbin, Paris, Buchet/Chastel, 2009 [1964], p. 258.

5 CORBIN, « La sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung », dans *Revue de culture européenne*, vol. 5, 1953, p. 14.

C'est la généalogie intellectuelle, l'ancêtre spirituel de Jung et du Cercle Eranos qui est au cœur de cette liaison, car Jung rapporte que Schleiermacher était en quelque sorte le « *spiritus rector* inconscient[1] » de sa *Réponse à Job*. Par rapport au Cercle Eranos, sans Schleiermacher, la pensée de Rudolf Otto n'aurait pas été possible et c'est ce dernier qui a inspiré autant Heiler, van der Leeuw, Scholem, Eliade que Corbin. C'est donc l'herméneutique spirituelle protestante qui est au cœur de l'approche herméneutique du Cercle Eranos, ce qui donne une seconde actualité aux travaux de Koyré sur les spirituels protestants et aux travaux de Corbin sur Hamann et Luther.

Étant donné cette « complète compréhension » de *Réponse à Job*, compréhension sanctionnée par le Maître de Zurich lui-même, Roland Cahen responsable des traductions françaises de l'œuvre Jung avait même demandé à Corbin de traduire le livre, ce qu'il n'a pas eu le temps de faire comme il l'indique lui-même[2]. L'interprétation proposée par Corbin de la *Réponse à Job* est surprenante, car il comprend bien la nature personnelle de ce livre, mais il ne cherche pas à le lire avec l'œil de la psychologie analytique, mais bien comme le témoignage[3] « protestant » d'un homme à la découverte de son âme. Corbin a compris que Jung ne joue pas à l'exégète professionnel ou même confessionnel, Jung donne une lecture intime et personnelle du livre de Job, une lecture qui est le témoignage de l'impact de l'histoire de Job sur *son* âme et c'est pour cela justement que le livre est intitulé *Réponse à Job*. Il ne s'agit pas de « répondre » à Job, mais de lui livrer la réponse que son âme lui a inspirée. Ce livre de Jung est évidemment influencé par le vécu d'un homme religieux. En fait, puisque le livre n'est ni écrit sur le mode historique ni sur le mode dogmatique, mais bien spirituellement, cela signifie, comme l'explique Corbin, qu'« essayer d'atteindre l'âme individuelle, de provoquer chez l'individu le choc qui peut-être l'éveillera à soi-même, à la vérité de son être propre qu'il est seul à assumer en ce monde […] alors votre entreprise se révélera menaçante pour un tas d'intérêts dont votre simplicité ne soupçonnait peut-être ni l'existence

---

1 JUNG, *Réponse à Job*, trad. par CAHEN, avec une postface de Henry Corbin, Paris, Buchet/Chastel, 2009 [1964], p. 258.

2 *Ibid*., p. 247.

3 *Ibid*., p. 17.

ni la mise en péril.[1] » Sur la position religieuse de Jung, Benz rappelle que Jung a eu de nombreuses expériences visionnaires[2]. Cette prise de parole de Jung, c'est ce qui avait rejoint et inspiré à Corbin à écrire une réponse non moins authentique, comme il le confie à Eliade dans sa lettre de décembre 1952 : « En tout cas il y a le fruit le plus clair que j'ai tiré de son œuvre admirable, et je ne lui ménage pas ma sympathie, je crois qu'en français on ne l'a pas encore dit beaucoup[3]. Mais il y a aussi, entre les lignes, un peu de toute ma vie là-dedans.[4] » À l'instar de Jung qui s'était rendu présent à son âme, Corbin a intériorisé le livre de Jung afin d'en faire sortir une réponse non moins authentique.

Notons que plusieurs projets autour de Jung seront élaborés par Corbin, mais qu'aucun n'aboutira. En effet, de 1950 à 1955, trois publications sont préparées par Corbin autour de Jung, mais aucune d'entre elles ne verra le jour. Comme cela vient d'être dit, le point de départ du texte de Corbin sur *Réponse à Job* était l'entretien avec Jung publié par Eliade dans *Combat*[5]. Étrangement la date de rédaction de l'article, telle qu'on la trouve dans l'édition publiée dans le Cahier de l'Herne d'Eliade, ne concorde pas avec la date de publication de l'entretien dans *Combat* qui est daté du 9 octobre 1952. La version publiée dans le Cahier de l'Herne est datée de 1950 ce qui est d'autant plus étrange parce que la version originale allemande de *Réponse à Job* date de 1952[6]. Soit l'entretien a été fait avant la sortie

---

1 CORBIN, *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*, édition établie par Michel Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, Entrelacs, 2014, p. 22.

2 Ernst BENZ, « Psychologie et religion chez Jung », dans *Carl Gustav Jung*, sous la direction de Michel CAZENAVE, Paris, L'Herne, 1984, p. 241-245. Voir également Carl Gustav JUNG, *Ma vie souvenirs, rêves et pensées recueillis et publiés par Aniéla Jaffé*, trad. par Roland CAHEN et Yves LE LAY, nouv. éd. rev. et augm. d'un index, Paris, Gallimard, 1991 [1966].

3 Il faut notamment modérer ce propos avec les témoignages de Louis Massignon, Pierre Janet et Charles Baudouin.

4 Archives Mircea Eliade, Chicago, lettre de Corbin à Eliade datée du 19 décembre 1952.

5 ELIADE, « Rencontre avec Jung », dans *Combat*, Paris, 1952, p. 7. Cette entrevue a été reprise sous un autre titre dans le cahier de l'Herne consacré à Mircea Eliade. Mircea ELIADE, « Jung, ou la Réponse à Job », dans *Mircea Eliade*, sous la direction de Constantin TACOU, Paris, L'Herne, 1977 [1952], p. 250-255.

6 Carl Gustav JUNG, *Antwort auf Hiob*, Zürich, Rascher, 1952, 169 p.

officielle du livre, soit il date de l'été 1952. Dans son *Journal* on peut retracer l'idée même de cet entretien. Le 15 juin 1952, il se demande s'il ne pourrait pas « continuer des interviews "consistantes" du même genre avec diverses personnalités : Jung, Croce, Ortega, par exemple.[1] » Le 24 août 1952, lors de la conférence Eranos, il demande à Jung lors du déjeuner chez Olga Fröbe-Kapteyn s'il accepterait qu'il « publie l'interview demandée par *Combat*.[2] » L'entrevue est conduite le lendemain à la Casa Gabriella. Et même si Corbin n'a probablement pas assisté à l'entretien, des discussions s'en sont certainement suivies. Est-ce à ce moment que l'idée d'un volume conjoint sur Jung naît ? Peut-être.

Le projet de publication planifié avec Eliade est difficile à reconstruire, mais une note écrite par Stella Corbin[3], probablement après la mort de Henry, mentionne que la publication « Rencontres [avec Jung] » devait contenir au moins trois textes, l'entretien de Jung avec Eliade publié dans *Combat*, l'article de Corbin *Sophia aeterna*, ainsi que le texte d'Eliade paru dans le volume collectif sur Jung édité par Le Disque Vert. Il est aussi probable qu'avant de donner les matériaux nécessaires à Michel Cazenave pour qu'il édite l'ensemble des textes de Corbin autour de Jung[4] que Stella ait contacté ou pensé contacter Eliade à ce sujet, car la note aux AHSC indique avant la liste des textes : « Écrire à Eliade – projet du livre[5] ». À cela il faut ajouter deux études inachevées. Celle de Corbin sur « Jung et le bouddhisme[6] » et

---

1 ELIADE, *Fragments d'un journal 1945-1969*, trad. par BADESCO, vol. 1, Paris, Gallimard, 1973, p. 179, 15 juin 1952.

2 *Ibid*., p. 185, 24 août 1952.

3 AHSC 124.

4 À noter que l'édition du premier texte intitulé « C.G. Jung et le bouddhisme » a été bâclée. La volonté de Michel Cazenave de publier le texte *tel qu'il l'avait reçu*, c'est-à-dire une dactylographie annotée par Stella Corbin, ne pouvait être que problématique. De nombreux choix indiqués dans le texte devaient être faits, des notes et des références devaient être complétées. Mais ceux-ci ont simplement été reproduits dans la publication. Certaines de mes annotations sur le brouillon, qui a été entièrement composé par mes soins, ont même été publiées et comme je n'ai jamais été contacté ni par l'éditeur ni reçu les épreuves, le livre est paru tel quel. À ce sujet voir ma correspondance privée avec Bernard Renaud de la Faverie.

5 AHSC 124, note manuscrite de Stella Corbin, sans date, mais probablement du début des années 1980.

6 L'étude « Jung et le bouddhisme » mentionnée dans la correspondance d'Eliade à Jung le 6 octobre 1953. HANDOCA, « Carl Gustav Jung en dialogue avec Mircea Eliade, suivi

celle d'Eliade intitulée « Jung et la mythologie de l'âme[1] ». C'est Eliade qui avait ardemment poussé Corbin à publier sa réponse à Jung, mais aussi à prendre un peu de temps libre pour travailler à des textes plus simples, loin de ses manuscrits et des études extrêmement complexes qui lui demandaient un substantiel travail documentaire. Le mythologue roumain lui écrit : « Et je me permets de vous demander pourquoi n'obtiendrez-vous – de façon violente, s'il le faut ! – quelques semaines tous les trimestres pour vous abandonner à des études philosophiques de ce genre ; c'est-à-dire, à la rédaction de textes rapides, qui ne vous épuisent pas par leur documentation.[2] » Il semble que c'est dans cet esprit que « Jung et le bouddhisme » ait été rédigé. Il s'agit en fait, d'une sorte de lecture-commentaire de quatre textes de Jung : la préface à D.T. Suzuki « La Grande Délivrance[3] », « À propos de la psychologie de la méditation orientale[4] », le « Commentaire psychologique du "Bardo-Thödol"[5] » et le « Commentaire sur le mystère de la fleur d'or[6] ». Dans sa lettre du 6 octobre 1953, Eliade écrivait à Jung : « Corbin écrira un article : "Jung et le bouddhisme", à propos de vos trois préfaces aux textes orientaux.[7] » Pourquoi Corbin choisit des textes liés au bouddhisme plutôt que l'alchimie, cela est bien mystérieux. Mais la présence de Suzuki au Cercle Eranos en

---

de la correspondance M. Eliade – C. G. Jung, 1950-1960 », dans *Litteraria Pragensia* vol. 7, no. 14, 1997, p. 23.

1 Florin ȚURCANU, *Mircea Eliade, le prisonnier de l'histoire*, Paris, Découverte, 2003, p. 399. Voir aussi HANDOCA, « Carl Gustav Jung en dialogue avec Mircea Eliade, suivi de la correspondance M. Eliade – C. G. Jung, 1950-1960 », dans *Litteraria Pragensia* vol. 7, no. 14, 1997, p. 16-41.

2 AHSC 124, lettre de Mircea Eliade à Henry Corbin datée du 30 décembre 1952, p. 1.

3 Carl Gustav JUNG, « Préface à Suzuki : "La Grande Délivrance" », trad. par Paul KESSLER, Josette RIGAL et Rainer ROCHLITZ, dans *Psychologie et orientalisme*, Paris, Albin Michel, 1985, p. 195-217.

4 Carl Gustav JUNG, « À propos de la psychologie de la méditation orientale », trad. par Paul KESSLER, Josette RIGAL et Rainer ROCHLITZ, dans *Psychologie et orientalisme*, Paris, Albin Michel, 1985, p. 219-237.

5 JUNG, « Commentaire psychologique du "Bardo-Thödol" », trad. par KESSLER, RIGAL ET ROCHLITZ, dans *Psychologie et orientalisme*, Paris, Albin Michel, 1985, p. 165-182.

6 Carl Gustav JUNG, *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, trad. par Étienne PERROT, Paris, Albin Michel, 2003, 148 p.

7 HANDOCA, « Carl Gustav Jung en dialogue avec Mircea Eliade, suivi de la correspondance M. Eliade – C. G. Jung, 1950-1960 », dans *Litteraria Pragensia* vol. 7, no. 14, 1997, p. 23.

1953 peut probablement expliquer la présence de ces rapports entre la « terre pure » et la « terre céleste ». D'ailleurs, Corbin a raconté brièvement un entretien avec Suzuki en compagnie d'Eliade[1].

Parlant de terre pure et de terre céleste, nous avons reconstitué une petite anecdote. Dans l'album photo de Henry et Stella, il y a une photo dont la légende est « À propos des feuillets ». Cette légende est énigmatique, car



Figure 24 : Eranos 1950, « à propos des feuillets »

rares sont les légendes explicatives sur les photos de l'album et si l'on y voit bien Henry discuter avec Stella il n'était pas possible de savoir ce qui était discuté. Cependant, dans une lettre de Corbin à Eliade datée du 15 novembre 1953, il écrit ironiquement : « La chère Olga nous a même entretenu de l'avenir d'Eranos et des futurs *tagungen*, mais je lui ai dit de prendre garde, sinon ma pauvre tête allait tout embrouiller, et j'apporterais l'an prochain les conférences d'une autre année.[2] » Si l'on rassemble les deux morceaux d'information, cela donne à penser qu'en août 1953, lors de sa conférence *Terre céleste et Corps de résurrection* qu'il n'avait

[1] 18 août 1954 à Ascona, voir CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2e éd., Paris, Flammarion, 1976 [1958], p. 275, n. 200.

[2] Archives Mircea Eliade, Chicago, lettre de Corbin à Eliade datée du 15 novembre 1953.

probablement pas le bon dossier de notes. Cela est anecdotique, mais cela rappelle la vie terrestre de celui dont l'esprit était bien souvent en terre céleste et à quel point il était dépendant de Stella.

Les travaux de Corbin et d'Eliade sur Jung se font dans l'esprit du 75e et 80e anniversaire du psychologue. En effet, Eliade avait participé pour la première fois à Eranos lors de la session de 1950, une session qui concordait avec le 75e anniversaire de Jung et la publication du volume XVIII de l'*Eranos-Jahrbuch*. Les différents rassemblements autour de la pensée de Jung ont certainement attisé son désir de participer à des projets autour de Jung. Corbin connaissait aussi assez bien l'œuvre d'Eliade, on apprend même qu'il était aussi le « guide de lecture » de ses ouvrages à Téhéran. En 1953, il lui écrit à ce sujet :

« Savez-vous que l'influence de Mircea Eliade est considérable à Téhéran ? Le ministre et la ministre de Belgique viennent de revenir avec ses œuvres *complètes*. Monsieur lit le Traité, madame lit le chamanisme. Et moi, je fais l'exégète, car il faut guider les candidats à l'initiation dans ce labyrinthe. Ils sont enchantés et ont pour l'auteur une admiration que je m'applique chaque fois à rendre plus fervente ![1] »

Dans la foulée de son appréciation pour le travail de son collègue, Corbin avait parlé à John Barrett, présent à Eranos en 1950, de la pauvreté d'Eliade et c'est suite à cette conversation que ce dernier recevra pour trois ans une bourse de deux cents dollars par mois de la fondation Bollingen[2]. Par cette bourse de la fondation Bollingen, Eliade se retrouve directement attaché à Jung, ce qui explique peut-être son empressement à travailler en ce sens avec Corbin. En décembre 1952, lorsque Corbin envoie la *Sophia éternelle*, il écrit dans la même lettre « et surtout n'oubliez pas le projet de notre brochure commune.[3] » Il semble alors que dès l'entrevue avec Jung menée par Eliade, un projet de brochure ait été élaboré par les deux complices. Les textes que devait inclure cette « brochure » ne semblent pas encore arrêtés. Cette « brochure » c'est probablement « Rencontres avec Jung » à propos de laquelle Eliade écrit à Jung le 9 novembre 1955 : « Je crois que vous savez

---

1 Archives Mircea Eliade, Chicago, lettre de Corbin à Eliade datée du 7 décembre 1953, p. 2.

2 Voir ELIADE, *Fragments d'un journal 1945-1969*, trad. par BADESCO, vol. 1, Paris, Gallimard, 1973, p. 130 (25 août 1950) et p. 136 (9 décembre 1950).

3 Archives Mircea Eliade, Chicago, lettre de Corbin à Eliade datée du 19 décembre 1952, p. 1.

que le petit volume, en collaboration avec H. Corbin, *Rencontres avec Jung* sera prochainement publié chez Georg.[1] » Un volume qui ne verra pas le jour et dont la table des matières reste imprécise. Mais c'est lors du 80e anniversaire de Jung qu'Eliade et Corbin vont se recroiser dans un projet de publication autour de Jung.

En 1955, un volume hommage à C.G. Jung aux éditions Le Disque Vert est publié. Ce volume contient des contributions de la plupart des personnalités écrivant en français et connaissant l'œuvre du psychologue suisse. Les contributions d'Eliade, Cahen et Hellens doivent attirer l'attention, car ces trois personnes, auxquelles il faut ajouter Corbin, Robert Amadou et Henri-Charles Puech vont participer à l'émission « Thèmes et controverses, revue radiophonique des idées et des lettres » consacrée à l'œuvre de C.G. Jung et animée par Pierre Sipriot[2]. L'émission est enregistrée le 29 juillet 1955,

---

[1] HANDOCA, « Carl Gustav Jung en dialogue avec Mircea Eliade, suivi de la correspondance M. Eliade – C. G. Jung, 1950-1960 », dans *Litteraria Pragensia* vol. 7, no. 14, 1997, p. 29.

[2] Voici la description de l'enregistrement : « Émission consacrée à l'œuvre de Carl Gustav Jung à l'occasion du 80ème anniversaire de sa naissance. Avec la participation de Robert Amadou, auteur spécialisé en parapsychologie, du docteur Roland Cahen, neuropsychiatre, de Henr[y] Corbin, professeur aux Hautes Etudes, Franz Hellens, romancier, poète et dramaturge et Henri Charles Puech, professeur d'histoire des religions au Collège de France. – À 0'54 : Pierre Sipriot rappelle les faits marquants de la biographie de Carl Gustav Jung (médecin chef et professeur de psychiatrie à Zurich ; psychologue avec la psychologie analytique puis complexe ; sociologue ; spécialiste des sciences religieuses). Son œuvre compte une vingtaine de livres et une centaine d'articles importants. Sa pensée ne s'est jamais détachée de la psychothérapie appliquée au malade (citation). Appréciation de son œuvre. Disciple indépendant de Freud. Son hypothèse fondamentale de l'énergie psychique s'exprimant à travers des archétypes communs à l'humanité et des rêves. Enumération de quelques livres récemment parus chez Jung avec sa préface. – À 6'58 : Robert Amadou anime le débat consacré à Jung et présente chaque interlocuteur. Inventaire des contributions capitales de Jung dans de nombreux domaines. (Variété et unité). – À 8'19 : Le docteur Roland Cahen précise quelle est l'unité de son œuvre puisqu'il a étudié plusieurs disciplines avec l'œil du psychologue (l'alchimie, le yoga, la gnose, les exercices d'Ignace de Loyola, le Yi King [oracle chinois], la synchronicité, etc.). Jung a toujours su rester lui même, un médecin doublé d'un grand esprit à l'érudition encyclopédique. L'exploration de l'âme humaine était pour lui aussi fondamentale que la recherche biologique. – À 11'13 : Les buts de la psychothérapie selon Jung, sur quatre modes ou plans : la confidence et la confession ; le transfert et l'analyse du transfert ; l'éducation et l'auto-éducation : la prise de conscience des transferts et leur acceptation ; la métamorphose de la personnalité menant à des évolutions spontanées. – À 13'50 : Roland Cahen précise ce qu'il entend par inconscient

c'est-à-dire trois jours après le grand congrès qui avait été organisé à l'occasion du 80e anniversaire de Jung en Suisse et qui correspond à la date de fondation de l'Association internationale de psychologie analytique (AIPA). D'ailleurs dans l'article d'Eliade sur Jung, il y a quelque mention des travaux de Corbin sur l'alchimie et sur *Réponse à Job*. Étrangement, il n'y a pas d'article de Corbin dans le collectif aux éditions du Disque vert. On trouve plutôt cette note dans l'« Avant-propos » signé par René de Solier :

« Par la suite de circonstances indépendantes de notre volonté (ce numéro dépasse de beaucoup, sous sa forme actuelle, les possibilités d'une revue), nous n'avons pu donner ici l'étude de Henry Corbin, ni celles d'autres savants, groupés autour de Jung. Nous le regrettons vivement.[1] »

Solier fait référence ici au texte qui sera remis au début des années 1980 à Michel Cazenave par Stella Corbin. Elle avait écrit à Eliade, le 6 mars 1954

---

collectif. Ce que Jung entendait par « complexe ». La normalité du complexe structurant l'inconscient. – À 15'59 : La deuxième sorte de complexes était pour Jung innée, il les a appelés les « archétypes ». Sortes de couches psychologiques communes à tous. C'est à partir de ces archétypes que l'on peut comprendre une sorte d'ubiquité de phénomènes de civilisations qui se retrouvent dans l'histoire des religions, dans la gnose, dans l'alchimie, etc. – À 17'01 : Franz Hellens explique dans quelle mesure Jung peut avoir une influence sur le romancier et son inspiration. – À 19'15 : Henr[y] Corbin décrit l'apport de la pensée jungienne à la science des religions. La récurrence des archétypes permet de remonter au-delà des données et de se poser la question « Qui est le donateur des données ? » Il ne s'agit pas d'aller vers le dogme mais de revenir à soi-même par une conversion à soi-même (principe d'individuation). – À 21'49 Henri Charles Puech insiste sur l'importance de la gnose dans l'œuvre jungienne. Histoire des codex égyptiens « Nag Hammadiles » découvert en 1945 et offert à Carl Jung. Dans ces écrits gnostiques, l'un des codex appelé « L'évangile de vérité » définit concrètement ce que c'est qu'est la gnose ou une véritable expérience gnostique vécue. Or cette expérience de conversion du moi dans son authenticité confirme les idées de Jung sur les archétypes. – À 24'09 : Robert Amadou souligne l'importance de l'alchimie dans l'œuvre de Jung. – À 25'09 : Robert Amadou lit un texte de Mircéa Eliade sur ce qu'est l'alchimie pour Jung. (0'50") – À 26'15 : Robert Amadou fait une remarque sur la relation entre la psychologie jungienne et l'alchimie pour Jung. L'inter-relation entre la matière et l'esprit. Ainsi pour les alchimistes la régénération de l'âme sauve le monde entier. Jung a envisagé la régénération de la psychée de son point de vue de psychanalyste. L'alliance très subtile qui existe entre l'esprit et la matière et entre spéculation et opération que l'on trouve dans l'alchimie. Jung lui a juste voulu expliquer les fondements de l'alchimie par le biais de la psychologie. – À 29'06 : Désannonce de l'émission. » http://www.ina.fr/audio/PHD89001513

[1] René de SOLIER, « Avant-propos », dans *C.G. Jung*, sous la direction de René de SOLIER et Franz HELLENS, Bruxelles, Le Disque Vert, 1955, p. 7, n. 1.

« Pour le Disque Vert, il y a un assez long brouillon sur Jung et le Bouddhisme, mais il est harcelé et ne sait pas quand il pourra le mettre au net.[1] » En fait, comme l'histoire nous l'apprend, il ne le mettra jamais au propre. C'est Stella Corbin qui en fera une dactylographie au début des années 1980 et qui la remettra à Michel Cazenave qui la publiera trente ans plus tard. En résumé, « Rencontres avec Jung » devrait contenir l'entretien d'Eliade publié dans *Combat*, « La *sophia* éternelle » de Corbin et « Note sur Jung et l'alchimie », une version augmentée par rapport celle publiée dans le volume hommage à Jung pour son 80e anniversaire aux éditions Le Disque Vert. Le texte « Jung et le bouddhisme » de Corbin devrait être publié dans ce même volume. Enfin, on sait aussi qu'Eliade avait commencé un nouveau petit livre intitulé « C.G. Jung et les mythologies de l'âme », un texte dont il existe un brouillon toujours inédit. La *Revue de synthèse* avait aussi recueilli les textes qui n'avaient pas pu joindre le volume publié au Disque Vert. Dans ce numéro spécial de *Synthèse* sur Jung, on trouve un texte de Corbin, mais « [l]e présent texte, qui fut d'abord donné en conférence, indique les grandes lignes d'un ouvrage récemment publié[2] ». Comme nous l'apprend la note, ce texte était une conférence résumée de son livre tout juste publié *Avicenne et le récit visionnaire*. Ce texte n'a donc pas été spécifiquement rédigé pour Jung.

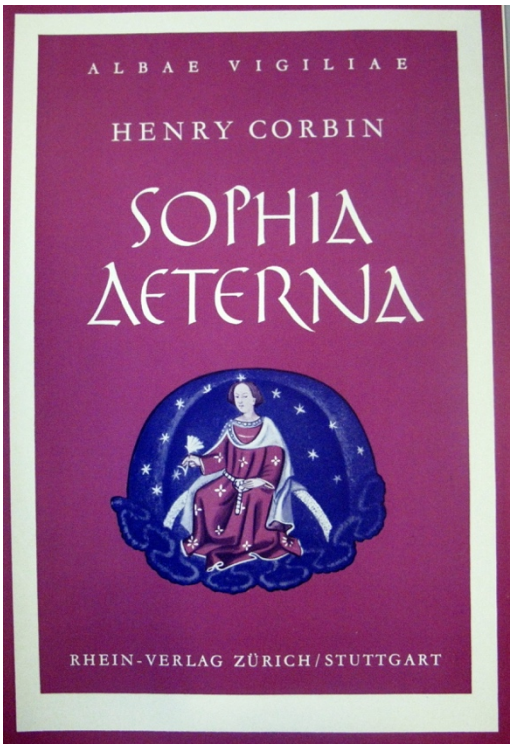


Figure 25 : Couverture de *Sophia Aeterna*

[1] Archives Mircea Eliade, Chicago, lettre de Stella Corbin à Eliade datée du 6 mars [1954].

[2] Henry CORBIN, « Le symbolisme dans les Récits visionnaires d'Avicenne », dans *Revue de synthèse*, vol. 76, déc. 1955, p. 462, n. 1.

Les traces d'un autre projet avorté se trouvent aussi aux AHSC. Il s'agit de la traduction allemande de la *Sophia éternelle*. Cette traduction est préparée pour la collection « *Albae viligiae* », une couverture que nous reproduisons ici a même été préparée, mais pour une raison que nous ignorons, le texte ne paraîtra jamais. Dans la correspondance autour de la question, Corbin indique à l'éditeur qu'il préfère garder la forme latine du titre et tout semble en voie d'achèvement, mais le projet ne paraîtra jamais. On peut soupçonner que l'abandon de ces projets doit être corrélé d'abord à la nomination de Corbin à l'EPHE en juin 1954 et ensuite au départ d'Eliade pour Chicago en 1956[1].

[1] Mircea ELIADE et Claude-Henri ROCQUET, *L'épreuve du labyrinthe entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Monaco/Paris, du Rocher, 2006, p. 235.

L'*imaginatio vera* entre Jung et Koyré

Henry Corbin est un acteur central de la reconquête de l'imagination au 20e siècle. Dans cette sphère, sa contribution consiste essentiellement à avoir forgé les termes *imaginal* et *mundus imaginalis* et à avoir exploré cette dimension spécifique de l'imagination dans la philosophie islamique de même que dans le mysticisme. Malheureusement, rares sont les recherches visant à comprendre comment il en vient à s'intéresser à l'imagination et surtout par qui il a été influencé. Trop souvent on ne rappelle que ce qu'il a lui-même écrit à ce sujet et on oublie de soupeser sa formation théologico-philosophique de même que les intellectuels qu'il rencontre au Cercle Eranos. Voilà pourquoi nous présentons l'influence d'Alexandre Koyré et de Carl Gustav Jung, chacun pouvant être associé à des périodes différentes de la vie de Corbin, à savoir la période théologico-philosophique et la période eranosienne.

En 2011, Daniel de Smet publiait un article fouillé sur les « Les cités merveilleuses de Jābalqā, Jābarsā et Hūrqalyā. Du "monde des images en suspens" de Sohravardī au *Mundus imaginalis* d'Henry Corbin.[1] » Dans cet article, Daniel de Smet montre que les cités merveilleuses de Jābalqā et Jābarsā sont attestées dès le 9e siècle chez al-Tabarī et que le thème est amplifié par 'Abd Allāh al-Bah'mī au 10e siècle ; il présente ensuite brièvement ce thème chez Sohravardī en citant les différents passages où Sohravardī indique que sa rencontre avec Aristote s'était justement déroulée à Jābarsā. Des cités alors conçues comme des étapes sur la voie mystique. Toujours dans cet article, il explore ensuite les différents degrés de l'illumination, de la Lumière des Lumières au monde des Âmes célestes, en passant par le monde des formes en suspens. La question métaphysique soulevée ici consiste à se demander quelle est la relation entre ces différents niveaux de réalité. Il propose au passage une critique de l'influence du shaykhisme sur la lecture et la compréhension de la cité d'Hūrqalyā chez

[1] DE SMET, « Les cités merveilleuses de Ǧābalqā, Ǧābarsā et Hūrqalyā. Du "monde des images en suspens" de Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī au Mundus imaginalis d'Henry Corbin », dans *Décrire, nommer ou rêver les lieux en Orien Gaographie et toponymie entre réalité et fiction : Jean-Marie Kuchten in memoriam*, sous la direction de CANNUYER, Bruxelles, Société belge d'études orientales, 2011, p. 133-154.

Corbin, montrant qu'il suit littéralement l'enseignement traditionnel du shaykhisme sans s'encombrer des questions de philologie. L'article explore ensuite la notion de « huitième climat », c'est-à-dire du monde spirituel par opposition aux sept climats de la géographie terrestre. Il met en lumière les quatre mondes, c'est-à-dire les deux mondes de la Lumière, le monde sensible et le monde où il y a à la fois des formes lumineuses et des formes ténébreuses, le monde du *barzakh*, lieu de passage et de réalisation de soi pour ceux qui, contrairement aux sages parfaits, atteignent directement le mondes des lumières intelligibles. Il rappelle aussi que c'est le commentateur du *Kitāb al-Ishrāq* de Sohravardī, Qutb al-Dīn al-Shīrāzī qui transforme la notion de « monde des images en suspens » en *'ālam al-mithāl*, en monde de l'image, une transformation qui ouvre alors l'exploration d'un monde spirituel complexe. Un monde que le mystique explore et qui lui permet de témoigner directement des réalités divines. Chez Corbin, le terme « monde imaginal » ou sa forme latinisée *mundus imaginalis*, traduit littéralement l'expression *'ālam al-mithāl*.

Enfin, dans son article, Daniel De Smet, propose en deux petites pages fort allusives de revenir à la rencontre de Corbin et Jung afin de comprendre le point de départ de sa conception de l'imagination créatrice et du *mundus imaginalis*. S'il est évident que Daniel De Smet voit clair lorsqu'il exprime rondement cet important moment de cristallisation de la pensée, il faut aussitôt remonter à Alexandre Koyré et Jean Baruzi pour comprendre que la rencontre avec Jung est moins l'intégration d'un apport proprement jungien que l'opportunité pour Corbin d'exprimer plus librement sa pensée propre. Cette petite section propose de remonter le réseau d'influence de la pensée corbinienne afin de montrer que, somme toute, sa pensée peut être comprise comme un *continuum* plutôt que comme empreinte de rupture. Il m'apparaît important de ne pas séparer la pensée théologico-philosophique du jeune Corbin de ses recherches qui l'amèneront à être le découvreur de Sohravardī et le fondateur de l'iranologie.

Il est difficile de déterminer le moment précis où Corbin s'intéresse pour la première fois à la notion d'imagination. Cependant, la trace la plus ancienne que j'ai trouvée laisse penser que c'est lorsqu'il suivait en 1925 la

conférence temporaire d'Alexandre Koyré[1] à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) sur le mysticisme spéculatif en Allemagne qu'il est initié à la problématique et au rôle de l'imagination en philosophie[2]. En effet, immédiatement après avoir terminé sa thèse *Sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*[3], Koyré présente de 1922 à 1927 un cycle de « conférences temporaires » à l'EPHE sur le mysticisme spéculatif en Allemagne[4]. Dans la première conférence de ce cycle, il traite de l'influence de Böhme et Baader. En 1924, il poursuit ses recherches en proposant notamment un cours sur les doctrines religieuses de Schleiermacher et de Schelling. Il cherche à démontrer l'influence du mysticisme médiéval et de la Renaissance sur les doctrines de l'idéalisme allemand. On est au cœur de l'hypothèse originale de Koyré et du centre de gravité de toute sa pensée. Une hypothèse qui se trouve déjà formulée dans le compte rendu de sa conférence de 1924[5] et poursuivit en 1925 par la recherche des influences théologiques et mystiques de Fichte et de Schelling qui a lui-même subi l'influence d'Oetinger. Alors en passant par Böhme[6], Paracelse[7] et Sébastien Franck[8], le cours de Koyré de 1925 auquel assista Corbin avait analysé « l'idée du corps et de l'imagination »[9]. Cette petite présentation des cours de Koyré sur le mysticisme spéculatif en Allemagne témoigne de l'importance de ses enseignements sur le destin philosophique

---

1 Pour une présentation du parcours complet de Koyré à travers les annuaires de l'EPHE, voir VIGNAUX, « Alexandre Koyré (1892-1964) », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1963, p. 43-49.

2 Alexandre KOYRÉ, « Conférences temporaires – Sur le mysticisme spéculatif en Allemagne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses*, vol. 39, no. 35, 1925, p. 62-64.

3 KOYRÉ, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, E. Leroux, 1922, 222 p.

4 Voir les résumés de ses cours dans les Annuaires de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses de 1922-1927.

5 Voir l'extrait cité *supra* p. 134.

6 KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, 2e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], XVII + 523 p.

7 Alexandre KOYRÉ, « Paracelse », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1933, p. 46-75 et 145-163.

8 Alexandre KOYRÉ, « Sébastien Franck », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1931, p. 353-385.

9 Voir l'extrait cité *supra* p. 134.

de Corbin, car les notions de corps spirituel ou subtil, d'imagination, de théologie négative et de théosophie sont des thèmes centraux dans l'œuvre de Corbin à la différence près que ses recherches s'ancrent dans la philosophie islamique plutôt que dans la philosophie allemande. La présence des mystiques, spirituels et alchimistes allemands prend aussi une nouvelle dimension, car cela indique que sa source première pour la compréhension des mystiques, spirituels et alchimistes allemands qu'il aime tant citer en contrepoint des mystiques et spirituels iraniens est certainement Koyré. Malheureusement, les notes de ces cours n'ont pas été retrouvées aux Archives Henry et Stella Corbin.

Si ce cours de 1925 était le seul contact que Corbin avait eu avec Alexandre Koyré, il serait facile d'en minimiser l'influence, mais faire cela serait négliger le fait qu'ils seront de proches collaborateurs pendant près d'une décennie, entre 1930 et 1939[1]. En effet, le fascicule de la revue *Bifur* de 1931 qui contient la première traduction française d'un texte de Martin Heidegger, traduction signée par Henry Corbin, fait aussi place à une petite introduction qui porte, quant à elle, la signature d'Alexandre Koyré[2]. De 1931 à 1937, Koyré est aussi le principal protagoniste des *Recherches philosophiques*[3] et dans les six forts volumes de cette incroyable épopée philosophique annonçant presque toute la philosophie du 20e siècle, on trouve les principaux travaux de Henry Corbin notamment *Pour l'anthropologie philosophique*[4] et *La théologie dialectique et l'histoire*[1] sans

---

1 La collaboration s'arrête en 1939, car c'est l'année où Corbin quitte pour la Turquie où il restera jusqu'à la fin de la guerre. De plus, après 1939, Corbin s'intéresse quasi exclusivement à la philosophie iranienne et islamique.

2 Voir l'introduction d'Alexandre Koyré (p. 5-8) dans HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique ? Leçon inaugurale donnée à l'Université de Fribourg-en-Brisgau le 24 juillet 1929 », trad. par CORBIN, dans *Bifur*, vol. 8, 1931, p. 9-27. Il était aussi très proche de Corbin lors de la publication de son célèbre recueil sur Heidegger. Pour consulter la correspondance et avoir un portrait des relations entretenues, par Corbin avec Heidegger voir CAMILLERI ET PROULX, « Martin Heidegger et Henry Corbin : lettres et documents (1930-1941) », dans *Bulletin heideggérien*, vol. 4, 2014, p. 4-64.

3 Les volumes sont actuellement en réimpressions chez Vrin.

4 CORBIN, « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep († 1191) », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de KOYRÉ, PUECH ET SPAIER, vol. 2, Paris, Boivin & Cie, 1932-1933, p. 371-423.

oublier les dix-neuf comptes rendus de lecture qu'il va y publier. Enfin, en 1937, lorsque Koyré part en mission au Caire, il demande à Corbin de le suppléer à l'EPHE[2], mais aussi de superviser et coordonner la publication des *Recherches philosophiques*. Toutes ces collaborations indiquent l'amitié et le respect mutuel que se vouaient les deux hommes, voilà pourquoi Corbin « fut le dernier de ses collègues des Hautes-Études à lui serrer la main, à la clinique, la veille de son décès[3] ».

Une chose étrange cependant, la notion d'*imaginatio vera* ne se trouve textuellement, ni chez Koyré, ni chez Jung, ni chez Paracelse. On peut se demander alors d'où vient cette notion. Une hypothèse plausible est que la notion aurait été calquée d'après la traduction latine d'un livre de Böhme. Comme Koyré l'indique dans sa monumentale monographie sur Jakob Böhme publiée en 1929, *Les quarante questions de l'âme* de Böhme avait été intitulé lors d'une traduction latine en 1632, *Psychologia vera*. Est-ce là que Corbin aurait pris l'idée d'une *imaginatio vera* ?

Reste que si le Böhme de Koyré est une des sources importantes de sa conception de l'imagination, nous savons avec certitude par une liste de lectures qui se trouve aux Archives Corbin qu'il avait emprunté ce livre en 1932. Mais, plus significatif encore, ce livre se trouve aussi dans son *ex libris* conservé par l'EPHE, une copie qu'il avait pris soin de faire relier. Le livre comporte de nombreuses annotations et beaucoup de soulignements. Il est cependant à peu près impossible de dater les marques. Nous devons nous restreindre aux citations dans son œuvre si nous voulons situer ses lectures. Il semble certain que Corbin a parcouru et utilisé le *Böhme* de Koyré à au moins trois reprises. D'abord dans sa jeunesse par la fréquentation directe de Koyré, ensuite vers 1956 alors qu'il travaille sur sa conférence sur l'imagination créatrice et enfin à la toute fin de sa vie lorsqu'il écrit *De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme*.

---

1 CORBIN, « La théologie dialectique et l'histoire », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de KOYRÉ, PUECH ET SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 250-284.

2 À noter qu'Alexandre Kojevnikoff, qui réduira plus tard son nom, est le second suppléant de Koyré.

3 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 43.

Par rapport au *'alam al-mithal*, au monde imaginal, le terme se trouve à trois reprises dans la marge du livre de Koyré. À la page 120, voici ce que l'on peut lire à côté de cette glose : « Le monde divin n'est point, nous l'avons déjà vu, un monde d'où le sensible serait banni. Bien au contraire : c'est là qu'il règne en toute beauté.[1] » À la page 155, à côté de *'alam al-mithal*, on peut lire :

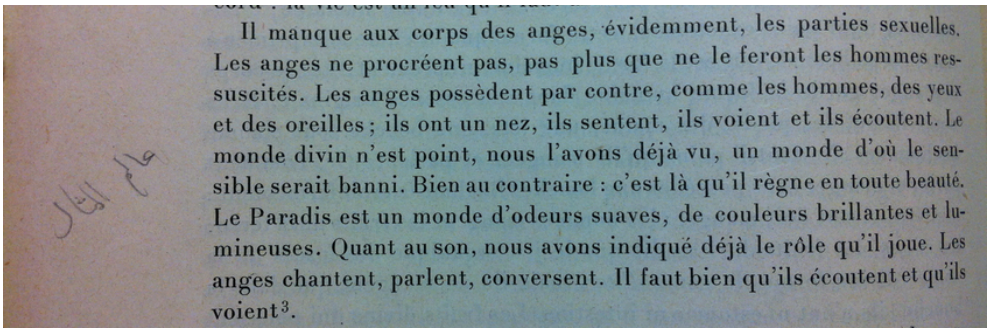

Il manque aux corps des anges, évidemment, les parties sexuelles. Les anges ne procréent pas, pas plus que ne le feront les hommes ressuscités. Les anges possèdent par contre, comme les hommes, des yeux et des oreilles ; ils ont un nez, ils sentent, ils voient et ils écoutent. Le monde divin n'est point, nous l'avons déjà vu, un monde d'où le sensible serait banni. Bien au contraire : c'est là qu'il règne en toute beauté. Le Paradis est un monde d'odeurs suaves, de couleurs brillantes et lumineuses. Quant au son, nous avons indiqué déjà le rôle qu'il joue. Les anges chantent, parlent, conversent. Il faut bien qu'ils écoutent et qu'ils voient[3].

Figure 26 : *'ālam al-mithāl*, note de Corbin dans le livre d'A. Koyré, *Jacob Boehme*

« Dans le *sallitter* divin, pense-t-il, se forment de toute éternité des images, des figures. Ce sont, pour ainsi dire, des songes de l'imagination divine, des prototypes, des "idées". C'est, en effet, le monde des idées imaginées, flottantes, incorporelles et presque irréelles.[2] »

Le plus frappant du soulignement est que celui-ci est quasiment entièrement relatif à ce que Corbin appelle les « formes imaginales » en précisant qu'on trouve aussi des soulignements relatifs à la « naissance de Dieu » et au « personnalisme » de Böhme.

Le terme « imaginal » rapproche immédiatement la pensée jungienne de la pensée corbinienne, mais si l'on se demande quel est l'apport de Jung dans l'élaboration du concept, ce n'est pas la notion d'imaginal qui doit être recherchée, mais celle d'*imaginatio vera*. En effet, l'apparition de la notion d'*imaginatio vera* dans l'œuvre de Corbin est liée à des références à l'œuvre de Jung. Des références qui se trouvent dans sa première conférence prononcée au Cercle Eranos, en 1949[3]. L'apparition soudaine de références à Jung et à *l'imaginatio vera* dans cette première communication à Eranos

---

1 KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, 2e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 120.

2 *Ibid*., p. 155.

3 Henry CORBIN, « Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (Recherche angélologique) », dans *Eranos-Jahrbuch - Der Mensch und die mythische Welt*, sous la direction d'Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XVII/1949, Zürich, Rhein-Verlag, 1950.

soulève bien des questions, surtout lorsque l'on sait ce qui vient d'être de présenté par rapport à Koyré.

Corbin mentionne souvent la notion d'*imaginatio vera*[1] et l'attribue systématiquement à Paracelse. Il l'utilise afin d'établir la distinction entre l'imaginaire chimérique (*phantasia*) et l'imaginaire réel (*imaginatio*). Il écrit par exemple : « [c]omme l'observait déjà Paracelse, à la différence de l'*Imaginatio vera*, la fantaisie (*Phantasey*) est un jeu de la pensée, sans fondement dans la nature, elle n'est que "la pierre angulaire des fous"[2] ». Or, d'après les écrits de Corbin, la notion d'*imaginatio vera* est de Paracelse et comme Koyré et Jung ont étudié les écrits du médecin alchimiste suisse, il est alors difficile de déterminer qui de l'un ou l'autre a pu influencer Corbin et s'il faut donner le crédit de la distinction entre *imaginatio* et *phantasia* à Koyré ou à Jung. Koyré écrit dans son article sur Paracelse datée de 1933[3] :

> « qu'il ne faut pas confondre l'imagination et la fantaisie : cette dernière n'a aucune puissance, ses images flottent dans notre esprit sans lien profond ni entre eux, ni entre eux et nous-mêmes. La fantaisie est sans fondement dans la nature[4] ».

De son côté, Jung soulève la même distinction entre *imaginatio* et *phantasia* et cite en appui le *Liber Rosarium philosophorum* dans sa conférence Eranos de 1935[5] qui sert de fondement à son livre *Psychologie et alchimie*. Et lorsque Corbin introduit pour la première fois la notion *imaginatio vera*,

---

1 Nous avons repéré au moins huit textes différents qui font référence à Paracelse et à l'*imaginatio vera*.

2 Henry CORBIN, « Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch und das Schöpferische*, sous la direction de Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXV/1956, Zürich, Rhein-Verlag, 1957, p. 122.

3 Le texte a été republié dans deux éditions différentes : Alexandre KOYRÉ, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris, Gallimard, 1971, p. 75-129. ; Alexandre KOYRÉ, *Paracelse 1493-1541*, 2e éd., Paris, Allia, 2004 [1997], 97 p.

4 KOYRÉ, *Paracelse 1493-1541*, 2e éd., Paris, Allia, 2004 [1997], p. 42. Cette idée est tirée de Theophrast von Hohenheim PARACELSUS, *Sämtliche Werke I « Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften » - Astronomia Magna oder die ganze Philosophia sagax der großen und kleinen Welt samt Beiwerk ; Erklärung der (Nürnberger) Papstbilder, angeblich des Abtes Joachim von Fiore*, édité par Karl SUDHOFF, Band 12, Hildesheim/Zürich/New York, G. Olms, 1996, p. 483-484. Band X, p. 474-475 de l'édition Huser de 1591.

5 *Traumsymbole des Individuationsprozesses*

c'est cette conférence de Jung qu'il met en note de bas de page[1]. Corbin écrit :

« Si l'on interroge sur l'organe essentiel de l'opération alchimique, celui par lequel elle *se* révèle *à soi-même* son phénomène, nous savons que cet organe était désigné par les alchimistes latins comme *Imaginatio*, nullement au sens vulgaire que le mot "imagination" a en français (fictif, irréel), mais précisément "*imaginatio vera et non phantastica*"[2] ».

Pourtant le passage du *Liber Rosarium philosophorum*[3] auquel se réfère Corbin à travers le texte de Jung[4] est légèrement différent. On peut y lire « *Et hoc imaginare per veram imaginationem et non phantasticam*[5] ». La différence peut paraître mince entre *veram imaginationem* et *imaginatio vera*, mais cette différence montre en fait la portée métaphysique de son interprétation. En effet, il utilise l'expression latine *imaginatio*

---

1 À noter aussi que la notion d'*imaginatio vera* semble habiter l'esprit de Henry Corbin et avoir intéressé les participants d'Eranos, car, à peine deux mois après la conférence de 1949, il écrit le 10 octobre à Olga Fröbe-Kaptyn : « Je me permets de vous signaler un très intéressant livre (à propos de *Mensch und Ritus*), quoique vous le connaissiez très probablement. C'est le tome VIII des *Annales du musée Guimet* (1899) que je viens de feuilleter à la Bibliothèque nationale, et qui est consacré aux "Gestes de l'officiant dans les cérémonies Tandaï et Shigon" du bouddhisme japonais. Frappante illustration de l'omniprésence de l'*Imaginatio vera* ! » CORBIN, *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*, édition établie par Michel Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, Entrelacs, 2014, p. 165.

2 CORBIN, « Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (Recherche angélologique) », dans *Eranos-Jahrbuch - Der Mensch und die mythische Welt*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XVII/1949, Zürich, Rhein-Verlag, 1950, p. 146.

3 ANONYME, « Liber Rosarium philosophorum », dans *Artis auriferae quam chemiam vocant* vol. 2 Basileae, excudebat Conrad Waldkirch expen. C. de Marne et J. Aubry, 1593, p. 204-384. Celui-ci est tiré de cette compilation ANONYME, *Artis auriferae quam chemiam vocant* 2 vols, Basileae, excudebat Conrad Waldkirch expen. C. de Marne et J. Aubry, 1593, 632 + 525 p.

4 Carl Gustav JUNG, « Traumsymbole des Individuationsprozesses. Ein Beitrag zur Kenntnis der in den Träumen sich kundgebenden Vorgänge des Unbewussten », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. III/1935, 1936, p. 91-92. Cette conférence constitue la deuxième section de *Psychologie und Alchimie* publiée en 1944 et traduite en 1970 sous le titre « Symboles oniriques du processus d'individuation : contribution à la connaissance des processus de l'inconscient qui se manifestent dans les rêves », dans Carl Gustav JUNG, *Psychologie et alchimie*, trad. par Henry PERNET et Roland CAHEN, Paris, Buchet/Chastel, 2004 [1970], p. 59-292.

5 « Et imagine cela par l'imagination vraie et non par l'imagination fantastique. » Ma traduction. ANONYME, « Liber Rosarium philosophorum », dans *Artis auriferae quam chemiam vocant* vol. 2 Basileae, excudebat Conrad Waldkirch expen. C. de Marne et J. Aubry, 1593, p. 215.

vera composée de deux nominatifs et cela pour éviter la confusion entraînée par le français entre l'imagination vraie et la vraie imagination, car en français la distinction porte à confusion sur la nature du vrai comme qualificatif ou comme substantif. Le latin du *Rosaire* indique *Et hoc imaginare per veram imaginationem et non phantasticam*. Le point est que « veram imaginationem » et « phantasticam » sont des accusatifs de l'action d'imaginer, des degrés de vérité. D'ailleurs, le *Rosaire* énonce juste avant ce passage que l'imagination est conforme à la Nature. Lorsque Corbin en fait deux nominatifs, il n'y a plus l'idée de degrés d'adéquation de l'imagination, mais deux sortes d'imagination, deux facultés. Tandis que, dans le *Rosaire*, il semble n'y avoir qu'une faculté déclinée en deux modes. La distinction est la même lorsqu'on utilise le terme imaginal comme qualificatif ou substantif, ce n'est pas le monde de l'imagination, mais le monde imaginal, ce n'est pas une forme imaginée, mais une forme imaginale.

En fait, la locution latine *imaginatio vera* n'apparaît pas chez Jung[1], même s'il discute de l'imagination active. En isolant cette expression, Corbin apparaît à la fois comme un lecteur attentif de Jung, et comme le précurseur de Marie-Louise von Franz[2] ou encore de Barbara Hannah[3]. Le problème d'attribution est alors le suivant : si Jung et Koyré parlent de l'imagination vraie par opposition à l'imagination chimérique, c'est Corbin qui rapproche la pensée de Paracelse de l'expression du *Rosaire des philosophes* et l'attribue à Paracelse même si elle ne se trouve pas textuellement dans l'œuvre du médecin-alchimiste suisse[4]. D'ailleurs dans sa conférence

---

1 Le plus proche est la locution « *vera imaginatio* » qui ne se trouve qu'une fois. Voir JUNG, *Psychologie et alchimie*, trad. par PERNET ET CAHEN, Paris, Buchet/Chastel, 2004 [1970], p. 327, §355.

2 Marie-Louise von FRANZ, *Alchemical active imagination*, Irving, Spring Publications, 1979, 119 p. Texte basé sur une série de lectures données au C.G. Jung-Institute de Zürich en janvier et février 1969.

3 Barbara HANNAH, *Encounters with the soul : active imagination as developed by C.G. Jung*, Santa Monica (Calif.), Sigo Press, 1981, 254 p.

4 D'ailleurs dans la revue *Hermès* (no. 2) de 1936, il y a un extrait tiré des *Œuvres* de Paracelse (1914, T. IV, p. 308) intitulé « De l'imagination, de son paroxysme et des voies qui y conduisent ». L'intérêt de cet extrait est qu'il montre les dangers de l'imagination, c'est-à-dire de la propagation d'une représentation qui peut affliger la pensée, l'imagination est donc un danger et présentée négativement dans cet extrait :

Eranos de 1973, Gilbert Durand proposait un rapprochement de l'approche paracelsienne de la médecine avec sa propre « science de l'homme ». Ce texte montre une lecture soutenue de l'œuvre de Paracelse et lorsqu'il fait une place à l'*imaginatio* dans sa réflexion, il ne cite pas, lui non plus, l'expression *imaginatio vera*, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire si elle s'y trouvait[1].

Alors, est-ce à travers l'œuvre de Koyré que cette distinction est intégrée par Corbin ou bien est-ce en lisant Jung que celle-ci prend racine ? Une chose est certaine, Corbin ne cite jamais directement les textes de Paracelse, il passe systématiquement par Koyré et si, à la première occurrence de l'expression *imaginatio vera* en 1949, il indique en note le texte de Jung de l'*Eranos-Jahrbuch* de 1935, dès que son vocabulaire autour de l'imagination se stabilise, il ne donne plus Jung, mais Koyré en référence[2]. C'est le cas du prologue de sa conférence Eranos de 1956 qui deviendra d'ailleurs plus tard la deuxième partie de son célèbre livre sur l'imagination créatrice[3]. Corbin se distancie-t-il pour autant de Jung ? Il semble que non,

---

« quel poison formidable constitue, surtout aux moments de la peste, la force de la représentation [imagination] ». Theophrast von Hohenheim PARACELSUS, « De l'imagination, de son paroxysme et des voies qui y conduisent », trad. par R. ALLENDY, dans *Hermès*, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1936, p. 50. En 1978 Lucien Braun, un véritable spécialiste du médecin-alchimiste, propose un article lipide sur l'imagination chez Paracelse, article malheureusement sans notes et références. Nous n'avons pas vérifié dans les ouvrages Braun pour savoir si l'article était tiré d'une autre publication, surtout que dans la note bio-bibliographique à la fin des *Cahiers internationaux de symbolisme* on mentionne un livre intitulé *Paracelse* à paraître chez Fayard, livre qui ne paraîtra pas chez cet éditeur, mais à Strasbourg en 1981. Et comme il était assez courant à l'époque de publier un morceau de livre avant sa sortie, cela est probablement le cas. Encore une fois, le concept d'*imaginatio vera* n'apparaît pas dans l'article et seule la distinction mentionnée par Koyré se rapproche de la notion. Lucien BRAUN, « L'imagination chez Paracelse », dans *Cahier internationaux de symbolisme*, no. 35-36, 1978, p. 63-76.

[1] Gilbert DURAND, « Similitude hermétique et science de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XLII/1973, 1974. Repris dans Gilbert DURAND, *Science de l'homme et tradition. Le "nouvel esprit anthropologique"*, Paris, Tête de Feuilles & du Sirac, 1975, p. 162-226, voir p. 177.

[2] CORBIN, « Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch und das Schöpferische*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXV/1956, Zürich, Rhein-Verlag, 1957, « Prologue », p. 121-125.

[3] CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006, 398 p.

puisqu'il continue de citer Jung dans la plupart de ses livres. On ne peut donc pas parler de distance, surtout qu'au même moment le projet de brochure sur Jung en collaboration avec Eliade est toujours sur la table. Ce qui surprend cependant lorsque l'on regarde les textes de Jung cités par Corbin, c'est la disparition après 1956 des références à l'alchimie[1] et à l'*imaginatio vera*. Cette discussion est importante, car l'apport essentiel retenu par ses différents collègues d'Eranos et par la psychologie analytique en particulier tourne presque toujours autour de la question de l'imagination et du *mundus imaginalis*.

Jusqu'à la publication en 1964 de son célèbre article *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*[2], il y a de nombreux flottements dans son vocabulaire associé à l'imagination. Sans relever exhaustivement les épithètes associées au mot imagination, elles sont nombreuses. L'imagination peut être créatrice, active, vraie, autonome, séparée théophanique, immanente, absolue ou divine. Dans l'œuvre de Jung, on trouve déjà les notions d'imagination créatrice et active et il apparaît assez évident que cela a influencé Corbin. Il ne faut cependant pas confondre l'utilisation corbinienne et jungienne, car Corbin utilise le terme en contexte exclusivement métaphysique et religieux. Tandis que pour Jung, l'imagination permet de créer des images mentales supportant un dialogue intérieur et créateur « par lequel les choses passent d'un état potentiel inconscient à un état manifeste[3] ». Jung reste fondamentalement un psychologue, même si sa propre dimension spirituelle n'est jamais bien loin, tandis que Corbin, à travers les mystiques et théosophes iraniens, conçoit cette même idée dans un contexte proprement religieux, ce qui n'a pas les mêmes conséquences. Dès lors, chez Corbin, l'imagination n'est plus seulement cette capacité à rendre manifeste un contenu intérieur, mais la capacité à rendre manifeste la présence de Dieu par un contenu intérieur. L'imagination est littéralement théophanique et l'espace dans lequel la divinité se manifeste correspond au *mundus imaginalis*. Par contraste, on

---

1 On en trouve encore quelques-unes, mais c'est bien moins fréquent qu'avant 1956.

2 Henry CORBIN, « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 6, 1964, p. 3-26.

3 JUNG, *Psychologie et alchimie*, trad. par PERNET ET CAHEN, Paris, Buchet/Chastel, 2004 [1970], p. 356.

comprend alors que, chez Jung, l'imagination est une sorte de pratique de soi. On peut parler des pratiques ou techniques de l'imagination active visant à rendre manifestes les contenus de l'inconscient. Une technique qui, lorsqu'il l'a appliquée à sa propre vie intérieure, lui a permis de réaliser *Le livre rouge*[1]. Comme Jung l'écrit dans *Types psychologiques* :

« C'est pourquoi [la fantaisie créatrice] me semble être l'expression la plus claire de l'activité psychique spécifique. Elle est surtout l'activité créatrice d'où proviennent les réponses à tous les problèmes que nous pouvons résoudre, la mère de toutes les possibilités dans laquelle monde intérieur et monde extérieur forment une unité vivante, comme tous les contrastes psychologiques. La fantaisie fut et est toujours ce qui jette les ponts entre les exigences inconciliables du sujet et de l'objet, de l'extraversion et de l'introversion. C'est uniquement dans la fantaisie créatrice que les deux mécanismes se trouvent réunis.[2] »

La structure de l'imagination proposée par Corbin est très similaire à celle proposée par Jung dans sa psychologie. Il y aurait à se demander sérieusement si par exemple les types « introverti » et « extraverti » ne seraient pas à l'origine de la typologie « ésotérique » et « exotérique » qui caractérise l'herméneutique corbinienne. Si, chez Jung, l'imagination est conçue comme un pont entre le sujet et l'objet, où la réalité de la vie intérieure est mise en conjonction avec la réalité extérieure afin que la psyché puisse faire sens du monde dans lequel elle est immergée, voilà que chez Corbin cette structure est métaphysique. Corbin écrit dans sa *Charte de l'Imaginal*, l'imagination créatrice :

« est essentiellement puissance médiane et médiatrice, de même que l'univers auquel elle est ordonnée et auquel elle donne accès, est un univers médian et médiateur, un intermonde entre le sensible et l'intelligible, intermonde sans lequel l'articulation entre le sensible et l'intelligible est définitivement bloquée.[3] »

Cet univers médian et médiateur, c'est le *mundus imaginalis*. Un monde qui, sans tenir une position métaphysique aussi forte que celle de Corbin,

---

1 Carl Gustav JUNG, *Le livre rouge*, trad. par Christine MAILLARD, Pierre DESHUSSES, Véronique LIARD, Claude MAILLARD, Malkani FABRICE et Lidwine PORTES, intro. et notes de Sonu Shamdasani, Paris, l'Iconoclaste, 2011, 650 p.

2 Carl Gustav JUNG, *Types psychologiques*, 5e éd., Genève, Georg Éditeur, 1983, p. 53-54.

3 Henry CORBIN, « Prélude à la deuxième édition - Pour une charte de l'Imaginal », dans *Corps spirituel et Terre céleste - de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 9.

s'appelle chez Jung le *mundus archetypus*[1] et est un monde qui s'explore justement par l'imagination.

Si l'imagination créatrice se mua en imaginal, l'expression *mundus imaginalis* a elle aussi évolué au fil des ans. Et même si, sous sa forme latine, elle s'impose comme ayant toujours existé, il s'agit bien d'une création de Henry Corbin. Avant d'être simplement *mundus imaginalis*, celui-ci a été *mundus archetypus*, *mundus imaginalis archetypus*, terre de l'imagination, monde de l'imagination, monde des Idées-Images et monde archétype. Alors l'imagination créatrice, pour éviter de la confondre avec la fantaisie, Corbin préfère la désigner simplement par le terme imaginal. Une difficulté qui mène rapidement à des dérives, car le terme « imaginal » ne dénote pas une réalité psychologique pour Corbin, le terme réfère à une réalité métaphysique[2].

Ce flottement de vocabulaire n'a pas toujours été présent. Par exemple, en 1952, lorsqu'il travaille sur *Avicenne et le récit visionnaire*, il écrit :

« Il ne s'agit pas d'une image résultant de quelque perception extérieure préalable, mais d'une Image qui devance toute perception, un *a priori* qui exprime l'être le plus profond de la personne, ce que la psychologie des profondeurs appelle une *Imago*.[3] »

On voit donc Corbin développer sa réflexion sur le récit visionnaire d'Avicenne à partir de certaines catégories jungiennes. Reprenant à son compte les notions d'imago, d'archétype et de synchronicité, voici ce que Corbin écrit vers 1952 :

« Ce ne sont pas de simples projections accomplies au gré subjectif de l'esprit ; ils découvrent à l'esprit une région non moins objective que le monde sensible. Leur spontanéité est si loin d'être arbitraire qu'elle présente des récurrences frappantes dans des cultures si bien séparées par le temps ou l'espace, qu'aucune filiation par causalité historique ne pourrait les expliquer. Les symboles avicenniens nous ont été l'occasion de

---

1 Carl Gustav JUNG, *Synchronicité et paracelsica*, trad. par Claude MAILLARD et Christine PELIEGER-MAILLARD, Paris, Albin Michel, 1988, p. 220.

2 Voir par exemple LORY, « "Imaginer l'imaginal", trajectoires d'un concept islamique en Occident », dans *Politica hermetica - La réception de l'Islam et du soufisme dans l'ésotérisme occidental*, vol. 30, 2016, p. 19-27.

3 CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 16.

signaler plusieurs de ces récurrences ; ils ont motivé par là même également quelques références aux recherches psychologiques de C.-G. Jung.[1] »

Et c'est ce flottement dans le vocabulaire corbinien qui le poussera d'ailleurs à faire une seconde édition de *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, de même que de *Terre céleste et corps de résurrection* qui deviendra lors de la seconde édition *Corps spirituel et Terre céleste*. En effet, dans ces deux livres, il va uniformiser son vocabulaire afin de le détacher de ses attaches trop jungiennes.

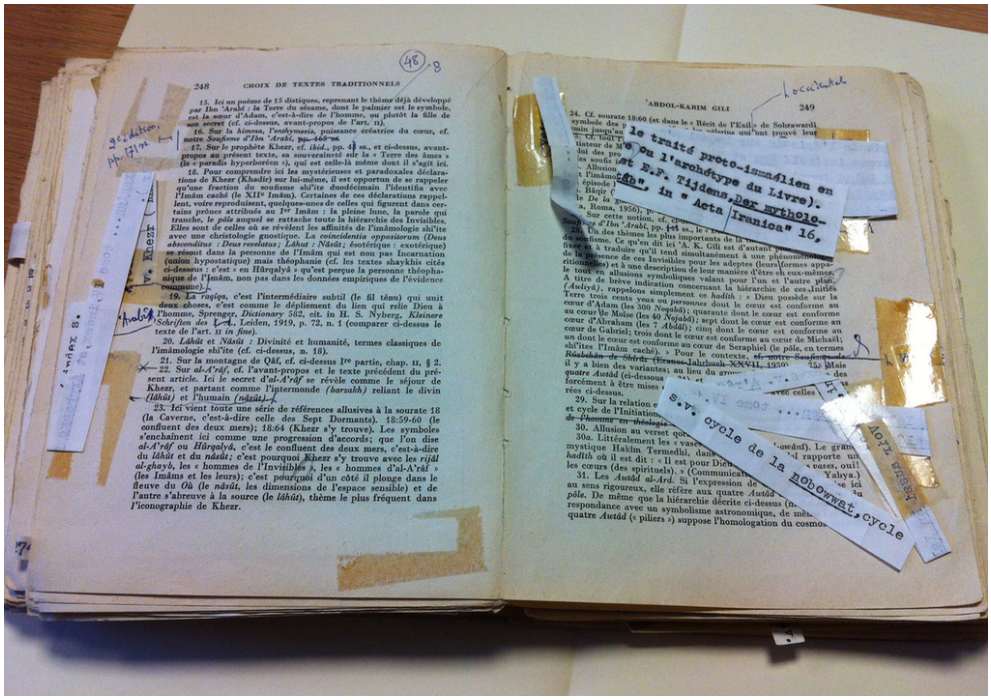


Figure 27 : Manuscrit de la deuxième édition de *Terre céleste et corps de résurrection*

Par exemple, dans son appellation complète, le *mundus imaginalis archetypus* emprunte clairement l'une des idées maîtresses de Jung, à savoir l'idée d'archétype. De même, il utilise régulièrement le terme Image-archétype, dans sa conférence Eranos de 1953 qui est à la source de son livre *Corps spirituel et Terre céleste*. Ainsi « Image », « Image archétype » ou mythe et mythique devient « forme imaginale » dans la seconde édition et dans la révision de son vocabulaire. Voici deux passages qui thématisent

[1] *Ibid*., p. 320.

au mieux la distance que prend Corbin par rapport à la pensée jungienne. En 1953, il écrit : « Elle représente dans le mazdéisme ce que la psychologie des profondeurs nous a appris à discerner comme Image-archétype ; elle est ici l'*Imago Animae*.[1] » En 1978, il réécrit : « Elle représente dans le mazdéisme ce que l'ontologie du *mundus imaginalis* nous a appris à discerner comme l'*imago* (*mithâl*), la Forme imaginale. Elle est ici cette Forme imaginale de l'Âme que nous thématiserons comme *Imago Animae*.[2] »

Mais encore une fois, Corbin ne discute pas directement le terme « archétype » ni ne l'analyse à la lumière des écrits de Jung et parce qu'il finit par le retrancher, le lecteur ne pense pas immédiatement à Jung, même s'il y a encore bien des similitudes apparentes. Corbin s'explique lui-même à propos de la distance qu'il instaure entre lui et Jung, il écrit dans son *Post-scriptum biographique* :

« Mais il me fallait bien constater ceci. Tout ce que le psychologue [C.G. Jung] énonce sur l'*Imago* prend, pour le métaphysicien, un sens métaphysique. Tout ce que celui-ci énonce est interprété par le psychologue en termes de psychologie. D'où tous les malentendus possibles. C'est pourquoi je disais ci-dessus qu'après s'être informé l'un l'autre, il faut accepter la séparation inévitable au moment où il le faut[3] ».

Cette posture de métaphysicien *engagé* donne une forme d'explication au fait qu'il ne se réfère plus vraiment à Jung sur cette question, dès les années soixante. Il va même jusqu'à écrire dans plusieurs textes postérieurs à l'article de 1964 que c'est en travaillant dans son dictionnaire latin qu'il a forgé l'expression. Des mentions qui occultent encore un peu plus l'influence de Jung sur la conception corbinienne de l'imagination et qui montrent en un sens qu'il a fait sienne cette idée du monde intermédiaire. Dans un article de 1966, on peut lire :

« Et c'est justement cette dernière expression [*'alâm al-mithâl*] qui, naguère encore, m'a fait sentir nos insuffisances. Il ne m'était pas possible de le traduire comme signifiant le monde de l'*imaginaire*, car ce n'est pas de l'imaginaire, et nous ne faisons qu'aggraver l'équivoque lorsque nous concédons une "réalité de l'imaginaire". Non, il nous a fallu,

---

1 Henry CORBIN, *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran mazdéen a l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 1960, p. 36.

2 Henry CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 2e éd., Paris, Buchet/Chastel, 1979, p. 40.

3 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 49.

simplement à l'aide du dictionnaire latin, trouver une expression adéquate, et nous avons commencé à parler du monde de l'*imaginal*[1] ».

Reste que la première mention du terme imaginal que nous avons repérée date de 1953 et se trouve dans la deuxième partie de sa conférence Eranos « Terre céleste et corps de résurrection » dans une note où il écrit :

« Notre langage courant, voire philosophique, montre si peu d'aptitude à désigner comme un monde parfaitement *réel* ce monde de l'Imagination, que nous manquons ici d'un mot. Il faut éviter toute confusion avec la simple "fantaisie" ; "imaginable" indique surtout une possibilité. Il faudrait l'adjectif *imaginal* pour qualifier tout ce qui se rapporte à cet univers intermédiaire (dimensions, figures, paysages, etc.).[2] »

Étrangement, ce n'est qu'à partir de 1964 que le terme s'impose dans ses écrits. Celui-ci se trouve à passer d'adjectif à substantif[3]. Il y aurait aussi à se demander si l'imaginal n'a pas plus en commun avec « historial » qu'avec la psychologie analytique. La distinction entre historique et historial répond en un sens à la distinction entre imaginaire et imaginal. Et revenir à cette distinction, c'est revenir sur l'intégration centrale de l'apport théologico-philosophique de la jeunesse de Corbin.

On trouve aussi des passages où Corbin indique la limite de la psychologie. C'est le cas vers la fin du volume 2 de son *opus magnum*, *En islam iranien*, lorsqu'il écrit :

« L'acte foncier de la connaissance de soi est donc un *réveil,* provoquant la *réminiscence* de ce que fut le gnostique avant de venir en ce monde-ci. […] Cela présuppose donc une mémoire dont le pouvoir a une portée infiniment plus lointaine que ce qu'envisage habituellement la psychologie.[4] »

Et tout comme son utilisation de la notion de monde imaginal pour parler de l'œuvre de Sohravardī, son utilisation des théosophes étudiés par Koyré n'est pas sans générer quelques polémiques au fil des années. En effet, Corbin semble plus influencé par l'image intérieure qu'il s'est construite que par les textes eux-mêmes. Oetinger (1702-1782) qu'il aime citer pour sa

---

1 Henry CORBIN, « Siyavakhsh à Persépolis », dans *Orient*, 3e trimestre 1966, p. 70.

2 Henry CORBIN, « Terre céleste et corps de résurrection », dans *Eranos-Jahrbuch - Mensch und Erde*, sous la direction de Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXII/1953, Zürich, Rhein-Verlag, 1954, p. 161, n. 12.

3 Voir par exemple les deux occurrences du mot imaginal utilisé comme adjectif en 1954, CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 44 et 189.

4 Henry CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Sohrawardî et les platoniciens de Perse*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1971, p. 368-369.

notion de *Geistleiblichkeit*, de corporalité-spirituelle ou simplement de corps-spirituel est l'un de ces exemples. En 1975, lors de la deuxième session de l'Université saint Jean de Jérusalem dont Corbin est le principal animateur et organisateur, il invite son ami Ernst Benz, qu'il connaît depuis au moins 1953[1], à faire une conférence sur Oetinger autour du thème *Jérusalem, la cité spirituelle*. Lors de cette communication, Benz présenta spécialement les critiques d'Oetinger adressées à Swedenborg, un visionnaire que Corbin affectionnait tout particulièrement, et cela dans un souci d'objectivité historique. Or, dans le volume des actes du colloque, Corbin fera suivre le texte de Benz par une note anonyme de deux pages afin de dissiper un « grave malentendu[2] ». Cette note anonyme est bien évidemment rédigée par Corbin lui-même comme le montre le brouillon qui se trouve aux AHSC. Antoine Faivre résume parfaitement le problème dans un article assez critique : « En fait, on y voit Corbin faire dire à Oetinger ce que lui, Corbin, aurait aimé qu'Oetinger eût dit. On l'y voit se faire le médiateur entre les deux théosophes, mais en tirant Oetinger du côté de Swedenborg et en exposant davantage sa propre pensée philosophique que celle des deux parties en présence.[3] » Tout cela pour dire que Corbin ne dissipe pas ce « grave malentendu » en citant les textes d'Oetinger, par un correctif historique ou textuel. Il tente de dissiper ce grave malentendu en projetant sa propre philosophie du monde imaginal et faisant appel à une rencontre projetée entre les deux théosophes, rencontre qui n'a pourtant jamais pu se réaliser. Corbin projette ainsi sa philosophie, car, pour lui, la corporalité-spirituelle dont il est question chez Oetinger se rapporte précisément à une « corporalité-imaginale[4] ». Contrairement à Benz, Corbin ne s'en tient pas qu'à l'histoire des idées. À travers ses lectures, il opère une

---

1 Cette date correspond à la première conférence qu'Ernst Benz a prononcée au Cercle Eranos.

2 BENZ, « L'idée de la Jérusalem céleste chez les kabbalistes chrétiens : F.-C. Oetinger fondateur de la théosophie chrétienne allemande », dans *Jérusalem la cité spirituelle*, sous la direction de CORBIN ET DE CHÂTEAUBRIANT, Paris, Berg International, 1976, p. 73-76.

3 Antoine FAIVRE, « La question d'un ésotérisme comparé des religions du livre », dans *Henry Corbin et le comparatisme spirituel : colloque tenu à Paris les 5 et 6 juin 1999*, sous la direction de Jean-Louis VIEILLARD-BARON et Antoine FAIVRE, Paris, Archè Edidit, 2000, p. 96.

4 CORBIN, *Temple et contemplation*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 238.

relecture qui laisse transparaître sa propre philosophie du *mundus imaginalis*.

Tout cela pour dire que les apports de Koyré et Jung sont essentiels si l'on veut analyser la conception de l'imagination chez Corbin, mais il ne faut jamais oublier la posture métaphysique à partir de laquelle il parle. Une posture qui ne rend ni justice à l'un ni justice à l'autre, puisque, dans son article *Mundus imaginalis ou imaginaire et l'imaginal*, ni l'un ni l'autre n'y est cité, ce qui complique la tâche des commentateurs et amplifie l'idée que l'œuvre de Corbin est un continent isolé. Au final, il faudrait une analyse détaillée de la réception du mysticisme spéculatif allemand tel que Koyré y a introduit Corbin, analyse qui devrait se doubler d'une réflexion sur les différences d'utilisation et de compréhension de l'imagination active chez Jung et Corbin. Dans cette double tâche que nous ne pouvons entreprendre ici, il y aurait à regarder particulièrement la reprise de la notion d'imaginal dans l'œuvre de James Hillman qui est très influencé par Henry Corbin[1]. Cela permettrait certainement de mieux comprendre pourquoi Corbin insiste pour prendre ses distances vis-à-vis de la psychologie. D'ailleurs, en 1976, Michel Meslin invite Corbin à faire partie du jury de la thèse de Ysé Tardan-Masquelier puisqu'elle a appliqué l'herméneutique jungienne à l'Apocalypse de Jean. La réponse de Corbin est intéressante, car il montre la distance qu'il a prise de l'œuvre de Jung. Il écrit :

« Mais en vérité il y a ceci. J'ai, certes, très bien connu C.G. Jung, pendant plusieurs années, à Eranos et à Zurich (entre 1949 et 1956) ; j'ai lu ses livres et eu pas mal d'entretiens avec lui. Mais voici à peu près vingt ans que j'ai perdu à peu près le contact avec la pensée jungienne. Je crains d'avoir un trop grand effort à faire pour me mettre bien [un mot illisible] d'une herméneutique jungienne de l'Apocalypse, et je ne saurais comment trouver le temps pour cet effort.[2] »

---

[1] CHEETHAM, *Imaginal Love - The Meanings of Imagination in Henry Corbin and James Hillman*, Spring Publications, 2015, 200 p. Malheureusement, le dernier livre de Tom Cheetham n'est pas analytique, il s'agit d'une collection d'essais qui, même s'ils sont intéressants, ne permettent pas vraiment d'y voir plus clair sur la relation entre Hillman et Corbin. Nous savons que Peter Kingsley, le spécialiste d'Empédocle et traducteur de la magnifique biographie d'Ibn al-ʿArabī de Claude Addas, travaille à un livre qui devrait clarifier ce problème.

[2] AHSC 277.2 Henry Corbin à Michel Meslin, brouillon de la réponse sans date au verso de la lettre de Meslin envoyée le 16 avril 1976 de Paris.

Et si plusieurs points de détails mériteraient d'être creusés, reste que, pour Corbin, Eranos était un lieu de pure liberté spirituelle et intellectuelle, non seulement il pouvait lors de ses conférences présenter son point de vue personnel, mais il s'en faisait un devoir. Cette liberté spirituelle est probablement l'élément le plus important. « La présence de Jung y a été l'occasion de contacts qui n'auraient pu se produire en dehors de cette atmosphère de liberté spirituelle absolue, où chacun s'exprime sans souci d'aucun dogme officiel et en ne s'efforçant qu'à être soi-même, à être *vrai.*[1] »

[1] CORBIN, *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*, édition établie par Michel Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, Entrelacs, 2014, p. 109.

L'ami Gilbert Durand

La première rencontre de Henry Corbin et Gilbert Durand a eu lieu le 20 mai 1963[1] lors du colloque des *Cahiers internationaux de symbolisme*, mais elle a été rendue possible en réalité par l'intermédiaire de Sunsiaré de Larcone[2]. L'histoire de cette romancière est assez connue, car, à peine un mois après la publication de son premier roman intitulé *La messagère*, le 28 septembre 1962 très précisément, la jeune femme de 27 ans décéda dans un accident de la route très violent, alors qu'elle accompagnait Roger Nimier au volant de son Aston Martin DB4 GT. Un accident qui tua sur-le-champ les deux passagers qui roulaient à « tombeau ouvert[3] » en direction de Paris. Au printemps 1962, Durand raconte dans *La reconquête de l'imaginal* qu'« à l'issue d'une des sessions des *Cahiers Internationaux de Symbolisme* – et d'une façon réellement extraordinaire, digne des plus sur-déterminantes synchronicités, j'entrai, grâce à un groupe d'amis



Figure 28 : Henry Corbin et Sunsiaré de Larcone, vers 1962

[1] Dans l'agenda de Stella Corbin de 1963, conservé aux Archives Henry et Stella Corbin (dossier 331), elle indique que le 20 mai 1963 à 18h30 correspond à la date de la première rencontre avec Gilbert Durand. Bernard Morel, co-fondateur des *Cahiers internationaux de symbolisme* avec Gilbert Durand, Moïse Engelson, Claire Lejeune et André Guimbretière, était aussi présent à la rencontre. Voir AHSC 331, http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-201611141711491193

[2] Sur cette rencontre, voir l'article Manuel Quinon paru dans le cahier hommage consacré à Claire Lejeune. Manuel QUINON, « Préhistoire et histoire des *Cahiers internationaux de symbolisme* (1950-1970) : Les parcours croisés de Claire Lejeune et de Gilbert Durand », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 119-120-121, 2008, p. 166-170.

[3] L'expression est de Gilbert Durand, Lucien d' AZAY, *À la recherche de Sunsiaré*, Paris, Gallimard, 2005, p. 195.

et d'amies dont l'une était l'auteur d'un livre intitulé "La messagère", en contact avec Henry Corbin et son œuvre.[1] » Dans une lettre envoyée à Lucien Azay et publiée dans *À la recherche de Sunsiaré*[2], Gilbert Durand donne plus de détails sur ses rapports amicaux avec la romancière. Dans cette lettre-réponse de six pages à Azay, il explique qu'à l'entracte du premier colloque de la société de symbolisme, elle lui avait dit « "Monsieur, vous allez entendre une conférence – celle d'Abellio[3] – de l'homme le plus intelligent que je connaisse."[4] » Et comme elle s'était présentée « comme "orientaliste" suivant les cours d'Henry Corbin à l'EPHE[5] », il lui avait demandé quelques renseignements sur le « chapelet » musulman. Ne sachant probablement pas quoi répondre, elle lui dit de contacter Henry Corbin de sa part. Sunsiaré de Larcone, Suzy Durupt de son vrai nom, connaissait Henry Corbin. Elle avait assisté à certains de ses cours à l'EPHE, et ce, même si elle n'apparaît pas dans les listes d'auditeurs titulaires ou d'auditeurs assidus des comptes rendus de l'annuaire de l'EPHE. Une photo datée de 1961, reproduite dans le Cahier de l'Herne Henry Corbin[6], montre ce dernier en conversation avec Sunsiaré « autour du titre de son roman », précise la légende. À noter sur la photo la figure captivée de Corbin. Grâce à une note manuscrite laissée par Stella Corbin avec une lettre de Sunsiaré qui se trouve aux AHSC, il est possible de connaître un peu plus le contexte de cette rencontre.

« Lettre de Sunsiaré Casalis avec qui nous avions déjeuné, le lundi 7 septembre 1961, chez Anthelme et Marika Condamin à la Musardière, 8, à Sarron (près de Pont Maxence) au bord

---

1 DURAND, « La reconquête de l'Imaginal », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 267.

2 Pour comprendre qui était cette mannequin-romancière dont la beauté n'avait d'égal que sa hauteur spirituelle, voir AZAY, *À la recherche de Sunsiaré*, Paris, Gallimard, 2005, 391 p.

3 D'ailleurs, Durand affirme dans la lettre qu'il est celui qui avait fait inviter le « mage de chez Gallimard », une affirmation clairement démontrée comme erronée par Quinon. QUINON, « Préhistoire et histoire des *Cahiers internationaux de symbolisme* (1950-1970) : Les parcours croisés de Claire Lejeune et de Gilbert Durand », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 119-120-121, 2008, p. 173, n. 39.

4 AZAY, *À la recherche de Sunsiaré*, Paris, Gallimard, 2005, p. 194.

5 *Ibid*.

6 JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, p. 242, pl. 13.

de l'Oise. Elle parle à Henry du livre qu'elle écrit et cherche un titre. Ce sera "La messagère", paru sous son nom de j.f.[1] Sunsiaré de Larcône, chez Gallimard en oct. 1962.

Marika prend plusieurs photographies (cf. Album H.C.). Le zèle de Sunsiaré pour les cours de Henry s'atténue…il y a l'épisode Gil. Durand.

En septembre 1962, peu de temps avant de repartir pour Téhéran, je la rencontre chez le coiffeur en bas de la rue de l'Odéon. Elle se précipite sur moi, inquiète toute la nuit des nouvelles d'Iran où la terre tremblait encore. Terrible tremblement de terre dans le nord. Henry est-il en danger ? Je la rassure.

Puis en novembre à Téhéran, Henry revoit La messagère. Hélas ! depuis peu de jours, nous avions appris la mort de Sunsiaré, accident de voiture sur l'autoroute de l'ouest. Elle venait de terminer son service de Presse, chez Gallimard ; rieuse, elle était partie dans la voiture de Roger Nimier. Tous deux aiment la vitesse. Il y eut une très belle photographie de Sunsiaré morte, sa chevelure répandue sur elle.

Son mari – ils formaient un couple d'une rare beauté – une semaine plus tard, ayant emmené leur fils âgé de 7 ans au haut de la Tour Eiffel, lui parla de Sunsiaré et lui annonça sa mort.[2] »

Après la rencontre du printemps des *Cahiers internationaux de symbolisme*, Durand revoit à plusieurs reprises Sunsiaré, et ce, autant à Paris qu'en Savoie, ils font des balades en voiture dans la décapotable de Sunsiaré. Lors de ces rencontres, il est fort possible que le nom Henry Corbin ait été mentionné à quelques reprises. Nonobstant ces conversions dont il n'existe aucune trace, lorsque Gilbert Durand va entreprendre la rédaction de « L'Occident iconoclaste[3] », un peu après la mort de Sunsiaré, c'est sous le signe annoncé de sa rencontre avec Corbin que cette rédaction s'opère. Cette conférence est l'exact point de rencontre avec la pensée corbinienne et immédiatement dans le texte, on sent l'influence de la lecture de *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*. Pour Durand, Sunsiaré reste à jamais la « messagère » qui l'amena à rencontrer Henry Corbin.

Mentionnons aussi que Corbin est dans le comité de patronage des *Cahiers internationaux de symbolisme* tandis que Durand est dans le comité de

---

1 Il ne s'agit pas de son nom de jeune fille, mais bien de son nom de plume.

2 AHSC 271.12, note manuscrite de Stella Corbin, sans date, ajoutée à la lettre de Sunsiaré, elle aussi sans date.

3 Conférence prononcée en novembre 1962. Gilbert DURAND, « L'Occident iconoclaste », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 2, 1962, p. 3-18.

rédaction[1]. Il allait de soi qu'ils se rencontreraient. À l'automne 1962, Durand lit alors pour la première fois celui qui deviendra une influence centrale, au point même de devenir son « maître », surpassant ainsi Bachelard qui lui aussi vient de mourir. Comme il l'a lui-même écrit, la lecture de Corbin : « me fit l'effet du coup de tonnerre d'une véritable révélation.[2] » Durand qui venait tout juste de publier sa thèse d'état – *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*[3] – découvrait avec stupéfaction que ce qu'il avait mis dix ans à mettre en ordre dans ses recherches était parfaitement exprimé chez Ibn al-ʿArabī huit siècles plus tôt. Cette théorie de l'imagination créatrice n'était pas la seule chose importante formulée par Corbin dans ce livre, car en plus de cette théorie à la source de la notion d'imaginal, il proposait une date, un lieu et une explication historique et philosophique de la séparation de l'Orient et de l'Occident à travers la présence d'Ibn al-ʿArabī aux funérailles d'Averroès à Cordoue. Ce livre de Corbin, passé sous le radar de Durand et pourtant si proche de ses intérêts philosophiques et anthropologiques fut une véritable révélation. L'effet marqué de la rencontre de l'œuvre de Henry Corbin chez Durand est une véritable rupture. En comparant par exemple le texte de sa communication du printemps 1962 « Les trois niveaux de formation du symbolisme[4] » avec celui de l'automne 1962 « L'Occident iconoclaste[5] », il est facilement possible de retrouver sa lecture de Corbin dans le texte. Dans sa conférence sur « Les trois niveaux de formation du symbolisme », il exposait le problème symbolique au niveau social, familial et individuel. Un texte dans lequel il n'y a aucun caractère spirituel ou métaphysique. Il reprend la question symbolique dans ces trois sphères et s'inspire fortement de la documentation de sa thèse. Les exemples sont souvent tirés des sociétés primitives et la critique de Freud est constante.

---

1 Voir la première page intérieure, le revers de la couverture, du premier *Cahiers internationaux de symbolisme*.

2 DURAND, « La reconquête de l'Imaginal », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 267.

3 Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire – introduction à l'archétypologie générale*, 11e éd., Paris, Dunod, 1992 [1960], 536 p.

4 Gilbert DURAND, « Les trois niveaux de formation du symbolisme », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 1, 1962, p. 7-29.

5 DURAND, « L'Occident iconoclaste », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 2, 1962, p. 3-18.

En janvier 1962, il avait aussi fait paraître un « texte manifeste » pour une nouvelle anthropologie dans la revue *Esprit*[1]. Il présente dans cet article un vibrant plaidoyer pour une anthropologie « de la totalité du phénomène humain […] un humanisme généralisé et non plus un humanisme égoïstement régionalisé, régionalisé par le solipsisme réflexif des rationalistes ou par la déréliction préréflexive des existentialistes.[2] » Le texte est hautement intéressant, car il s'agit en quelque sorte de « l'esprit » de sa thèse sur *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, car, dans sa thèse, Durand n'a pas voulu franchir la limite de l'anthropologie, c'est-à-dire celle de la description et valorisation des imaginaires. Certes dans la courte conclusion de celle-ci, il annonce plus clairement son désir de combattre les « définitions sectaires de la vérité[3] » en combattant le « mythe de l'objectivité » ou « l'objectivité comme mythe » :

> « L'objectivité, la "Science", le matérialisme, l'explication déterministe, le positivisme s'installent avec les plus indéniables caractéristiques du mythe : son impérialisme et sa fermeture aux leçons du changement des choses. L'objectivité est devenue, paradoxalement, culte fanatique et passionné qui refuse la confrontation avec l'objet. Mais surtout, comme tout système exploitant un régime isomorphe exclusif, l'objectivisme sémiologique contemporain ignorant les démarches d'une anthropologie générale, se ferme *a priori* à un humanisme plénier.[4] »

Il n'y a pas de doute à y avoir, l'article publié dans *Esprit* est dans la droite ligne des conclusions de sa thèse, mais il en amplifie et surtout il y clarifie sa volonté de théoriser la totalité du phénomène humain ou, comme il l'écrivait dans *Les structures*, de théoriser un « humanisme plénier ». Son opposition à Freud et la valorisation de Jung à travers l'archétypologie donnent à penser que Durand va appuyer sa conception anthropologique sur la psychologie analytique de Jung. Ces deux articles de 1962 laissent une grande place à la psychologie, il n'y a pas vraiment de valorisation de la spiritualité ou de la métaphysique. Mais il y a une revendication qui cherche encore son expression qui dépasse la simple anthropologie. Une

---

1 Ce texte est tiré d'une conférence prononcée le 21 décembre 1960 au Collège philosophique sous la direction de Jean Wahl. Gilbert DURAND, « Les catégories de l'irrationnel, prélude à l'anthropologie », dans *Esprit*, janvier 1962, p. 71-85.

2 *Ibid*., p. 72.

3 DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire – introduction à l'archétypologie générale*, 11e éd., Paris, Dunod, 1992 [1960], p. 494.

4 *Ibid*., p. 495-496.

revendication qui va prendre racine et fructifier dès l'article « L'Occident iconoclaste » dans le cadre métaphysico-historique proposé par Corbin.

Comme cela vient d'être dit, les premiers articles de Durand sont proprement anthropologiques et les notions de spiritualité ou de sacré y sont absentes. Pourtant, à partir de l'automne 1962, Durand va en quelque sorte subsumer la pensée corbinienne et transformer son vocabulaire. Ce qu'il s'empêchait de faire en 1962, car il était un anthropologue : « je dirais que je ne puis ici m'occuper que des "racines du ciel", laissant à d'autres, philosophes et ontologistes, la meilleure part : celle des floraisons métaphysiques et des frondaisons justificatrices.[1] » Cette limite, il va la franchir et assez rapidement. Il faut dire qu'il y a un aveu tacite dans la phrase qui vient d'être citée, car il reconnaît d'emblée que c'est la meilleure part. Un peu comme Jung qui répétait qu'il ne parlait qu'en psychologue, Durand ne parlait qu'en anthropologue. Mais la lecture de Corbin va précipiter une intégration de plus en plus intime de son expérience du monde à sa notion d'« humanisme plénier » ou de « totalité humaine ». Une intégration qui va se poursuivre jusqu'au moment où il s'intéressera presque exclusivement à cette floraison métaphysique, d'ailleurs annoncée dès la fin de l'article de 1962 :

> « Cette rencontre de la démarche scientifique de l'anthropologie avec l'ontologie traditionnelle ne nous surprend finalement point. Elle tient à la communauté d'objet de nos études réciproques. Elle tient aussi à l'unicité de la vérité. Elle tient à ce que, pour reprendre l'image initiale où modestement nous nous tracions le programme de dénombrer les "racines du ciel", à ce que l'arbre "que l'on juge à ses fruits" est consubstantiel à ses racines. Nous connaissons tous le magnifique symbole de "l'arbre renversé" qui confirme cette consubstantialité. N'est-il pas en effet écrit que : "Ce qui est en bas est comme ce qui est en haut, et ce qui est en haut est comme ce qui est en bas pour accomplir les miracles d'une Seule Chose" ?[2] »

Cette finale qui donne la couleur des œuvres à venir et la clef de l'intérêt que Gilbert Durand portera à l'œuvre de Henry Corbin. Une recherche de la vérité qui, par le renversement hermétique, ouvre à la consubstantialité du bas et du haut. C'est un peu comme si la pensée corbinienne avait effacé la « gêne scientifique » de Durand.

---

[1] DURAND, « Les trois niveaux de formation du symbolisme », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 1, 1962, p. 5.

[2] *Ibid*., p. 29.

Suivant leur première rencontre, au lendemain du colloque des 18 et 19 mai 1963, on trouve aux AHSC la première lettre de Durand à Corbin datée du 7 juillet 1963. C'est le début d'une longue correspondance estimée à environ deux cents lettres. Malheureusement, les lettres de Corbin envoyées à Durand sont manquantes[1]. Après cette première rencontre, Durand va inviter Corbin au colloque de la Société de symbolisme. Mais, avant que l'islamologue y prononce l'une de ses plus importantes conférences, la conférence qui le rendra célèbre dans le monde entier : « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », Durand avait dans le premier colloque de l'année 1964 à la Société du symbolisme fait une présentation sur la « Science objective et conscience symbolique dans l'œuvre de Gaston Bachelard[2] ». Dans ce texte, on sent très bien la prémisse de la première conférence Eranos prononcée au mois d'août de la même année. Peut-être a-t-il même commencé à la rédiger, car, dans cet article sur Gaston Bachelard, il cite plusieurs conférences Eranos de Corbin, il a donc épluché les *Eranos-Jahrbuch*, probablement en prévision de sa participation. Ainsi, entre 1962 et 1964, il a lu tous les principaux écrits de Corbin[3]. Le plus surprenant, c'est que le texte de sa présentation à la Société de symbolisme est dédicacé à Henry Corbin[4]. Cela est surprenant, car les dédicaces ne sont pas très fréquentes[5] et cela fait à peu près une année qu'il connaît l'œuvre de Corbin.

---

1 Dans les AHSC il existe 74 lettres de cette correspondance, mais, malgré une recherche menée par Manuel Quinon et moi-même, les lettres de Corbin n'ont pas été retrouvées, sauf deux datées de 1974 que nous a partagées Chaoying Durand-Sun. Pourtant Durand parle de cette correspondance et indique même une édition de celle-ci. Gilbert DURAND, « Henry Corbin », dans *Les plus belles pages de la franc-maçonnerie française*, sous la direction de Alain-Jacques LACOT et Pierre MOLLIER, Paris, Dervy, 2003, p. 191.

2 Gilbert DURAND, « Science objective et conscience symbolique dans l'œuvre de Gaston Bachelard », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 4, 1964, p. 41-59.

3 Notamment *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī* (1958), *Avicenne et le récit visionnaire* (1954), *Terre céleste et corps de résurrection* (1960), « Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran » (1949).

4 « À Henry Corbin » avec une citation épigraphe tirée de *Avicenne et le récit visionnaire*. DURAND, « Science objective et conscience symbolique dans l'œuvre de Gaston Bachelard », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 4, 1964, p. 41.

5 Sa première véritable publication, datée de 1953, est dédiée à Gaston Bachelard. DURAND, « Psychanalyse de la neige », dans *Mercure de France*, vol. 318, mai-août 1953, p. 615-639. Et Florent Serina nous indique qu'il désirait aussi dédicacer l'une de ses conférences Eranos à Ricœur, mais que Portmann avait refusé. Reste que si les dédicaces existent, elles ne sont pas nombreuses.

On comprend mieux alors pourquoi il parle de sa rencontre avec Henry Corbin comme « d'une véritable révélation ». Suivant cette communication sur Bachelard en 1964, Corbin présente en juin sa communication « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal ». Après cela, en 1965, lorsque Durand présente sa seconde communication à Eranos, il écrit : « Ainsi entre la Forme et le Fond, entre l'Esprit et la Matière des systèmes dualistes, et résolvant le dilemme parménidien de l'impossible choix entre l'être et le Non-être, se *révèle* un *milieu* "sui generis", que nous avons avec Henry Corbin – faute de mieux – nommé l'Imaginal.[1] » L'intérêt de cette phrase tient dans l'utilisation du « nous » qui montre que Durand adhère à l'idée proposée par Corbin, mais plus encore la phrase laisse entendre qu'ils ont ensemble nommé « l'imaginal ».

De l'automne 1962 à la parution en 1964 de *L'imagination symbolique* qui est en quelque sorte le résumé philosophique du matériel de sa thèse, l'absorption de la pensée corbinienne se poursuit. Dans ce petit livre résumé de sa thèse d'état, il adopte du vocabulaire corbinien notamment les termes théophanie, connaissance salvatrice, individualité spirituelle, mais surtout son approche. La différence qui marque la distance d'avec sa thèse dans l'utilisation de ces termes n'est pas tant que ceux-ci soient absents des *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, qu'ils ne sont plus associés à un type d'analyse symbolique comme celui du régime diurne à partir de 1964. Durand passe de la description anthropologique au jugement de valeur. Ces notions, parce qu'elles ont été sublimées par la raison, manquent à l'anthropologie, alors il n'est plus question simplement de décrire *Les structures anthropologiques*, il faut selon Durand réhabiliter une certaine vision du monde perdue progressivement à partir du 13e siècle, selon l'hypothèse qu'il reprend à Corbin. Précisons que l'introduction et le premier chapitre de *L'imagination symbolique* consistent en une réécriture partielle de l'article de 1962 « L'Occident iconoclaste », le premier article dans lequel il s'inspire de la pensée corbinienne. En fait, le livre reprend synthétiquement les travaux de Durand et de ses collègues étant intervenus lors des différents colloques de la société de symbolisme tenus entre 1962 et

[1] Gilbert DURAND, « Tâches de l'Esprit et impératif de l'Être », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXXIV/1965, 1966, p. 323.

1965. D'ailleurs, dans une note ajoutée lors d'une des rééditions, Durand précise :

« que Ricœur n'a guère été fidèle au programme qu'il traçait alors, et que, hélas, il a succombé, comme beaucoup d'autres, à l'inflation, banalisée par le chorus des "mass media", de l'archéologique et donné le prima[t] à ce dernier sur l'eschatologique. Aussi nous ne pouvions plus suivre sur ce chemin banalisant, dès 1965 […] le préfacier enthousiaste de Bultmann.[1] »

Cette critique de Bultmann énoncée par Durand est directement inspirée de Corbin qui la formule pour la première fois en décembre 1952[2]. Corbin amplifiera et clafiera sa critique de Bultmann en 1971 dans *En islam iranien*[3]. La critique de Bultmann proposée par Corbin a déjà été abordée *supra*, car il comptait en parler dans sa thèse sur l'anthropologie philosophique. Ce qui compte ici, c'est de voir Durand reprendre textuellement la critique de Corbin et adopter la position corbinienne, un choix philosophique qui le distancie justement de Ricœur : l'eschatologie plutôt que l'archéologie. Si le bouc émissaire Bultmann est une influence de Corbin, le thème se trouvait déjà dans la conclusion de la thèse[4] de Durand où il invoque justement l'article de Ricœur « Le symbole donne à penser », un texte où il distingue démythologiser et démythiser[5].

---

1 Gilbert DURAND, *L'imagination symbolique*, 5e éd., Paris, P.U.F., 2008 [1964], p. 112, n. 2.

2 CORBIN, « La sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung », dans *Revue de culture européenne*, vol. 5, 1953, p. 26-27.

3 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 161-164. Cette critique se retrouve aussi dans CORBIN, *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990, p. 176-177. CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 31.

4 DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire – introduction à l'archétypologie générale*, 11e éd., Paris, Dunod, 1992 [1960], p. 495-496.

5 Paul RICŒUR, « Le symbole donne à penser », dans *Esprit*, vol. 27, juillet-août 1959, p. 60-76.



Figure 29 : Corbin et Durand, Eranos 1967

Toujours dans son livre de 1964, lorsqu'il donne la définition du mot symbole, au début, on peut lire en sous-texte une certaine influence corbinienne. En effet, après avoir présenté les notions de signes et d'allégorie, il en vient au symbole et en donne la définition suivante : « Le symbole est donc une représentation qui fait *apparaître* un sens secret, il est l'épiphanie d'un mystère.[1] » En note, il indique comme source *L'imagination créatrice* de Corbin. Plus précisément, il rappelle que selon Corbin « le symbole est le "chiffre" du mystère.[2] » En citant la notion de « chiffre », Gilbert Durand met le doigt sur l'un des pivots essentiels de la pensée corbinienne, c'est-à-dire l'élément au centre de son herméneutique

[1] DURAND, *L'imagination symbolique*, 5e éd., Paris, P.U.F., 2008 [1964], p. 13. Dans sa conférence DURAND, « L'Occident iconoclaste », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 2, 1962, p. 5. Dans la conférence la référence en note est légèrement différente puisqu'il réfère aussi à une longue note de Corbin sur Étienne Souriau. À noter que Durand cite le même livre celui qui se trouve dans la note de Corbin à peine cinq lignes plus bas. Durand connaît cependant Souriau, puisqu'il le cite dans la thèse.

[2] Dans la note de *L'imagination symbolique* Durand ne donne pas le numéro de page, pour la référence exacte, voir CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 35-36.

spirituelle, elle-même fondée sur l'herméneutique luthérienne du philosophe et poète Johann Georg Hamann (1730-1788).

Avant de poursuivre l'analyse des rapports corbino-durandiens, clarifions la notion de *Chiffreschrift*, car l'herméneutique corbinienne a son assise dans cette notion qui signifie « chiffrement », exactement comme Kant parlait dans *La critique du jugement* de « l'écriture chiffrée de la Nature ». Cette notion est le pivot nécessaire de l'herméneutique, car s'il n'y a rien à *déchiffrer*, l'herméneutique n'est pas possible. Les symboles peuvent alors être compris comme des clefs du chiffrement. La notion de *chiffre* possède d'ailleurs des similitudes conceptuelles avec celle de *ta'wīl*. Pour saisir en profondeur le sens donné par Corbin au *ta'wīl*, c'est-à-dire à l'herméneutique spirituelle telle qu'il la conçoit et la découvre dans la philosophie islamique, il est opportun de revenir à sa compréhension de l'herméneutique protestante. C'est d'ailleurs une analyse approfondie de cette notion qui permettrait de mieux comprendre sa réception du protestantisme. En effet, bien souvent lorsqu'il présente la notion de symbole, il introduit la notion de « chiffre ». Il écrit par exemple : « Le symbole annonce un autre plan de conscience que celui de l'évidence rationnelle ; il est le "chiffre" d'un mystère, le seul moyen de dire ce qui ne peut être appréhendé autrement[1] ». Le symbole doit ainsi être compris pour Corbin comme quelque chose qui n'est « jamais *expliqué* une fois pour toutes[2] », mais pour toujours à déchiffrer. Durand l'avait bien compris, car quelques pages après avoir cité la définition du symbole de Corbin, il rappelle qu'un symbole « n'est jamais *expliqué* une fois pour toutes.[3] »

C'est l'imprégnation de l'œuvre de Hamann qui semble à la source de la notion de « chiffre » telle que Corbin l'utilise. Précisons que la mention la plus ancienne de cette notion provient des matériaux inédits relatifs à son plan de thèse et qui datent d'environ 1932. Le chapitre vingt-cinq qui devait être le chapitre conclusif de sa thèse sur la *Notion d'anthropologie philosophique dans la philosophie allemande contemporaine* est simplement

---

[1] CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2e éd., Paris, Flammarion, 1976 [1958], p. 19.

[2] CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 36.

[3] DURAND, *L'imagination symbolique*, 5e éd., Paris, P.U.F., 2008 [1964], p. 16, n. 2.

intitulé *Chiffreschrift*[1]. Malheureusement, puisqu'il n'a pas poursuivi sa thèse au-delà du plan, il n'est pas possible de savoir ce qu'il comptait vraiment faire avec la notion de *chiffre*. Associée à Karl Jaspers, la dernière section du plan donne à penser qu'il est la source philosophique à laquelle il comptait s'abreuver, car dans le troisième tome de son immense ouvrage sobrement intitulé *Philosophie* Jaspers avait résolu le problème de la transcendance radicale par l'idée de *chiffre*[2]. Son essai sur Hamann[3] témoigne parfaitement de cela. Il y affirme « les données de l'histoire universelle sont des "chiffres", des signes, un commentaire de l'Écriture[4] ». C'est d'ailleurs cette propriété symbolisante de la Parole divine qui empêche de tomber dans le panthéisme et qui sauvegarde la transcendance de Dieu pour Corbin.

En résumé, pour Corbin, la phénoménologie fait apparaître l'insuffisance des concepts liant l'entendement aux données empiriques, une insuffisance qui doit être comblée par l'imagination. Pour lui, il s'agit là du principal problème des « Occidentaux ». Là où l'imagination aurait dû être valorisée, la place était restée vide. Prenons toutefois garde de voir l'imagination comme ce qui opère une simple médiation métaphorique. L'imagination chez Corbin soutient et donne accès à un niveau d'être autrement inaccessible. Il le répète maintes fois, l'imagination « nous donne accès à une région et réalité de l'Être qui sans elle nous reste fermée et interdite.[5] » Alors, à partir de l'herméneutique de Hamann, de la notion de « chiffre » et plus tard de la notion de symbole, Corbin crée le terme *imaginal* qui lui permet de considérer et valoriser la réalité effective de la présence divine.

La phénoménologie corbinienne débouche sur une exploration de la conscience imaginative. Il ne s'agit pas seulement d'une exploration des

---

1 Voir le plan de la thèse en annexe.

2 Xavier TILLIETTE, « La « Lecture des Chiffres » : interprétations. Réflexions sur la Métaphysique de Karl Jaspers », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 65, no. 3, 1960, p. 290-306.

3 Voir CORBIN ET HAMANN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, avec une intro. de Jean Brun, Paris, Berg international, 1985 [1935], p. 50, n. 66.

4 *Ibid*., p. 20.

5 CORBIN, « Prélude à la deuxième édition – Pour une charte de l'Imaginal », dans *Corps spirituel et Terre céleste - de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 8.

contenus de la conscience standard, mais de l'exploration de cette nouvelle région de l'Être, de ce nouveau monde, le *mundus imaginalis*. La phénoménologie corbinienne décrit un niveau plus fondamental et englobant de la conscience humaine, un niveau archétypique, diraient probablement les jungiens, mais encore une fois, et il ne faut jamais l'oublier, la perspective radicalement métaphysique de la vision du monde de Corbin fait en sorte que le *mundus imaginalis* est autonome de la conscience humaine. Il ne s'agit pas d'une partie interne de la conscience, car, pour lui : « [i]l est beaucoup plus vrai de dire que c'est la réalité spirituelle qui nous contient et nous enveloppe, que de dire que c'est nous qui la contenons.[1] »

Corbin était certainement un croyant pour qui la réalité des anges et des songes visionnaires ne faisait aucun doute. Pour réussir à décrire la vision du monde corbinienne, nous allons nous référer à la seule expérience spirituelle qu'il a relatée[2]. Elle est datée de 1932 et s'est passée lors d'un voyage d'été au lac Leskand, alors qu'il n'a pas encore trente ans. La trace de cette expérience a été conservée dans sa correspondance avec Hugo Friedrich[3] et dans un petit texte poétique intitulé *Théologie au bord du lac*[4]. Une présentation sommaire en a été faite *supra*, mais rappelons que dans ce texte, il s'extasie du mystère divin compris comme celui de la Terre de l'Ange et de la Femme, car dit-il : « dès que tu as lu et que tu as reçu, dès que tu regardes, que tu veux comprendre, que tu veux posséder, donner un nom et retenir, expliquer et retrouver, ah ! il n'y a plus qu'un chiffre et ton jugement est prononcé.[5] » Ce qui est décrit par Corbin est l'un des

---

1 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 12.

2 Il ne s'agit peut-être pas non plus d'une expérience spirituelle, mais nous l'interpréterons comme telle. Il est aussi significatif que ce texte ait été conservé par Corbin et que lui-même ou Stella le considérait comme d'un intérêt suffisant pour le publier dans le Cahier de l'Herne de Corbin. Un cahier d'abord étroitement supervisé et planifié par Henry et complété par Stella, faut-il le rappeler.

3 Cette correspondance n'a pas été publiée, l'ensemble des lettres se trouve aux Archives Henry Corbin, voir cependant Frank-Rutger HAUSMANN, « Hugo Friedrich und Henry Corbin – Briefzeugnisse eines ungewöhnlichen Gedankenaustauschs », dans *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, vol. 36, no. 1-2, 2012, p. 111-145.

4 CORBIN, « Théologie au bord du lac », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981 [1932], p. 62-63.

5 *Ibid*., p. 63.

témoignages les plus intimes de sa vie intérieure et c'est la notion de « chiffre » qu'il utilise pour décrire cet événement. Il utilise une notion de Jaspers non pas de Heidegger. Ce qui ouvre encore une fois à une réflexion hors des cercles heideggériens. Rappelons une seconde fois ce passage profond et significatif d'une lettre à Hugo Friedrich :

« Alors le travail immédiat se colore du reflet des forêts sans limites et des lacs sans nombre, près desquels il y a des maisons toutes basses, toutes en bois, et où l'homme a une *relation avec la terre*. J'ai senti beaucoup de choses là-bas dans le Nord, justement cette révélation du "Toi" à travers la géographie. J'ai essayé de le noter ; c'était très difficile à exprimer, mais tellement nouveau et tellement vital, tellement impérieux ; la lecture momentanée du "*Chiffreschrift*" ![1] »

Pour revenir à Durand, en 1964 la pensée corbinienne imbibe déjà la sienne. Dans *L'imagination symbolique*, il écrit que : « tout symbolisme est donc une sorte de gnose, c'est-à-dire un procédé de médiation par une concrète et expérimentale connaissance.[2] » On sent bien le début d'un glissement où il n'est plus seulement question d'expliquer le symbolisme et de revaloriser son rôle dans une nouvelle anthropologie humaniste, il s'agit de faire du symbolisme une nouvelle gnose que doit intégrer le chercheur pour saisir la réalité dont il est question. Le symbolisme ne sert plus à donner une explication anthropologique de l'humain, il est une partie constitutive de l'être humain qu'il faut expérimenter pour comprendre. Comme chez Eliade où le sacré est une partie constitutive de la conscience[3]. Précisons que Durand se base particulièrement sur Henri-Charles Puech pour définir la gnose comme une expérience intérieure.

L'anthropologie durandienne va tranquillement glisser vers une explication des causes de la désuétude du monde tel qu'il le perçoit. En critiquant ouvertement les « sciences de l'homme », il cherche à montrer que le « savoir pour le savoir » mène à la fragmentation infinie de la pensée et des disciplines. L'objectification, le causalisme et la généralisation qui soutiennent le « savoir pour le savoir » s'épuisent progressivement et

---

1 Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg I, Nachlass Hugo Friedrich, C0135-019-Korrespondenz A-C (1931-1977), Lettre à Hugo Friedrich 29 septembre 1932, p. 3.

2 DURAND, *L'imagination symbolique*, 5e éd., Paris, P.U.F., 2008 [1964], p. 36.

3 « Car, comme nous l'avons rappelé, l'expérience du sacré constitue un élément dans la structure de la conscience. » ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 2004 [1949], p. 15.

laissent place à un scepticisme naïf. L'exemple contemporain le plus évident de cet effet est la montée du populisme de droite. L'incapacité de faire sens – rappelons que chez Jung, Hermès est justement l'archétype du « sens » – mène à un rejet des structures en place. La réflexion est simple, s'il n'est pas possible de faire sens, c'est parce que la politique n'a plus de sens et conséquemment il faut rejeter la politique. Naît le scepticisme des élites qui génère des dirigeants qui se présentent alors comme rejetant l'ancienne élite ayant rendu cynique la politique. Des *leaders* qui, par ailleurs, n'apportent pas plus de sens et construisent des compagnes démagogiques qui génèrent ultimement encore plus de cynisme. C'est le début d'une *idiocratie*[1] ou d'une médiocratie[2] comme l'écrit Alain Denault[3]. Les ultra-riches profitent et encouragent, directement ou indirectement, cette politique-spectacle qui leur permet d'imposer encore plus arbitrairement un totalitarisme économique.

De 1960 à la chute du mur de Berlin, Gilbert Durand a vu naître ce phénomène et de 1989 à sa mort en 2012, il l'a vu passer d'un mode localisé à un mode mondialisé. Ses craintes liées à la totalitarisation de la pensée « vide » se sont réalisées comme une véritable prophétie, du moins si l'on se place de son point de vue. Il écrivait dans son essai sur la science de l'homme où il va justement proposer une solution : « cet humanisme est vain puisqu'il n'arrive qu'à se donner une définition du sujet monarchique par le *vide* qui le constitue.[4] » La solution envisagée par Durand s'ancre dans l'histoire de l'hermétisme et montre historiquement la montée et la transformation de l'hermétisme suivant les avancées rigoristes d'une vision de l'être humain réduit au positiviste causaliste et où seule la méthode permet de lui donner un sens et de l'unifier. La solution durandienne est assez simple, il s'agit de revaloriser et de reconnaître la pensée

---

1 En 2006, ce concept a été développé dans un film du même nom et dont la thèse générale est que face à l'idée d'avoir des enfants, les idiots, sans réflexion, se reproduisent, tandis que les gens instruits, paralysés par la réflexion, ne se reproduisent plus. Cinquante générations plus tard, les tares de la société contemporaines sont présentées amplifiées à outrance et sous un mode hautement satirique.

2 La compagne présidentielle états-unienne de 2016 avec la montée du *trumpisme*, de même que le Brexit, sont des exemples patents de médiocratie.

3 Alain DENEAULT, *La médiocratie*, Montréal, Lux, 2015, 218 p.

4 DURAND, *Science de l'homme et tradition. Le "nouvel esprit anthropologique"*, Paris, Tête de Feuilles & du Sirac, 1975, p. 163.

fondamentale de l'*homo sapiens*. Une pensée, une gnose dont la structure de vérité est basée sur la *répétition* et la *similitude*, car seul ce qui peut se répéter peut se transmettre. L'*imitatio* ce n'est pas la répétition du même, mais bien le même sous une autre forme, l'exemplaire ou le similaire. L'*imitatio* est d'abord et avant tout une intériorisation, comme l'est la notion de *hikāyat* dans la philosophie islamique. « La similitude n'est ni la recherche d'une cause, ni l'établissement d'un fait, c'est la re-connaissance (ἀνάμνησις néoplatonicienne), c'est-à-dire la gnose d'un état de l'être, d'un état des corps (*Leib*).[1] » Durand le dit clairement, la pensée symbolique est « gnostique » par opposition à la pensée scientifique qui est « agnostique ». Ce qui est très important de comprendre, c'est que même si Durand propose une « gnose » celle-ci n'a pas vraiment de lien avec l'histoire de la gnose. En fait, Durand est plus proche de l'hermétisme, car, ce qui l'intéresse, c'est la réunification d'un mode opératoire et de la gnose. Chez Corbin, on trouve une pensée qui se situe exclusivement dans la métaphysique et dans la gnose, le plus opératoire et le plus concret chez Corbin, c'est le processus d'intériorisation. C'est seulement dans ce cadre que Corbin reconnaît le monde et il le reconnaît dans le but de le transmuer ésotériquement. Durand est beaucoup plus scientifique et reconnaît le monde dans lequel il se trouve et cherche par une nouvelle approche, et non par une méthode, à réunifier l'opératoire et la gnose. Si l'on devait décrire leur relation réciproque, il faudrait dire de Corbin qu'il propose une gnose et que Durand fait partie du gnosticisme, c'est-à-dire qu'il assimile la gnose corbinienne et se situe alors dans le gnosticisme dans le courant ou la succession spirituelle de ce dernier, dans la constellation de la gnose corbinienne. Comme il le fait lui-même, en rapprochant Henry Corbin de la figure du cordonnier dont « l'art est de joindre par le fil de poix ou les clous, la semelle qui marche sur terre et la voûte de l'empeigne. […] À la semelle, l'on demande la robustesse, la dureté inusable, […] à l'empeigne c'est la finesse, la souplesse qui est exigée[2] ». Cette dualitude caractérisée par la cordonnerie représente pour Durand l'essence de la gnose « selon laquelle il n'y a pas de coupure entre le sujet et l'objet, entre l'imaginaire et la raison, entre le sacré et le

[1] *Ibid*., p. 182.

[2] Gilbert DURAND, *La foi du cordonnier*, préface de Françoise Bonardel, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 10.

profane… Non parce que l'un des termes de nos dualismes ancestraux se *réduirait* à l'autre, mais parce que l'un et l'autre sont les signifiants d'un signifié – *tertium datum* – qui structure l'un comme l'autre.[1] » Le matérialisme, le scientisme, l'historicisme ou l'impossibilité de reconnaître une foi autre que la sienne est pour Gilbert Durand ce qui mine la relation de l'imaginaire et de la raison, c'est le mal de notre siècle.

À noter la polémique sur l'utilisation et la confusion entre gnose et gnosticisme, car l'utilisation du terme gnosticisme donne l'impression d'un courant de pensée organisé et historiquement déterminé. Les spécialistes de la gnose proposent, sur des bases historiques très crédibles, de rayer le terme gnosticisme qui ne réfère à rien de bien précis[2]. La contradiction est alors bien évidemment l'obligation de parler de la gnose au deuxième siècle de notre ère. Même s'il est possible de particulariser infiniment les doctrines et conséquemment de vider presque complètement le terme, lorsqu'une personne réfère à la notion de gnose, elle reconnaît d'emblée quelque chose. *La* gnose n'existe pas, *le* gnosticisme non plus, mais il y a une « constellation de gnoses » et des gnosticismes. Le problème est d'autant plus important que le terme est sorti du champ des spécialistes et a contaminé la culture populaire et l'ésotérisme contemporain. Ce n'est pas pour rien qu'Abellio proposait *Le manifeste de la nouvelle gnose*. Même si Corbin propose une gnose beaucoup plus spécifique que Gilbert Durand, Corbin ne franchit jamais la ligne de l'objectification de celle-ci. Corbin n'affirme jamais positivement ce que serait cette gnose salvatrice, c'est-à-dire qu'il ne se présente jamais comme celui qui a trouvé. Il est fondamentalement un chercheur-inspiré. Les écrits laissent transparaître une expérience personnelle et spirituelle profonde, mais dans son extrême pudeur, il ne se présente jamais en maître. C'est là une différence essentielle qui le distingue de René Guénon et dans une moindre mesure de Raymond Abellio. D'ailleurs en 1979 dans la préface à 6e édition des *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Durand critique ouvertement Abellio, mais sans le nommer. Il écrit :

---

1 *Ibid*., p. 17.

2 Michael A. WILLIAMS, *Rethinking "Gnosticism" : an argument for dismantling a dubious category*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996, 335 p.

« La démarche, prudemment empirique que nous avons suivi[e] dans ce livre est aux antipodes d'un système unitaire. Il ne faut pas confondre systémique et esprit de système. Loin de là ! Aussi n'a-t-il jamais été question ici de "Structure absolue" pas plus que de tonitruantes révélations de "choses cachées".[1] »

Le projet de Durand n'en a pas pour le moins été radical, lorsqu'il se targue d'avoir « liquidé ces obstacles épistémologiques du siècle dernier.[2] » La science de l'homme et la mythodologie proposées par le maître de Chambéry visaient explicitement à détruire les vieux néopositivismes et ce projet ne peut accepter une idée comme celle de structure absolue qui abolit toute temporalité, il l'affirme clairement dans son *Manifeste :* « dans la sphère de la structure absolue, il n'y a ni origine ni fin[3] ». Chez Durand comme chez Corbin, l'anhistoricité du sujet correspond à l'historicité même de celui-ci. C'est chez Karl Jaspers qu'il faut suivre le paradoxe de « son idée que l'existence puisse devenir authentique en principe dans *chaque* situation [ce qui] la rend anhistorique.[4] » Une anhistoricité pratiquée au nom même de la conscience historique, car ce qui transparaît par la situation-limite dans l'histoire n'est rien d'autre que la hiérohistoire. Dans le petit chapeau de sa traduction de Jaspers, Corbin avait écrit : « Se détachant des formes de révélation ou de mythes qui ne valent plus pour elle, c'est le contenu théo-logique que la philosophie, en s'accomplissant ainsi, fait transparaître[5]. » De plus, la structure de pensée abrahamique que l'on trouve chez Durand et Corbin ne peut accepter l'idée qu'il n'y ait ni origine ni fin. Cette idée – d'ailleurs beaucoup plus proche du bouddhisme ou du non-dualisme radical de l'advaïta vedanta – a été critiquée par Corbin dans sa conférence sur *La théologie négative comme antidote du nihilisme* en prenant comme bouc émissaire Georges Vallin. L'*harmonia abrahamica*

---

1 DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire – introduction à l'archétypologie générale*, 11e éd., Paris, Dunod, 1992 [1960], « Préface à la 6e édition », XVIII. Voir la réponse d'Abellio à cette critique dans Raymond ABELLIO, *Manifeste de la nouvelle gnose*, Paris, Gallimard, 1989, p. 183-186.

2 DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire – introduction à l'archétypologie générale*, 11e éd., Paris, Dunod, 1992 [1960], « Préface à la 6e édition », XVII.

3 ABELLIO, *Manifeste de la nouvelle gnose*, Paris, Gallimard, 1989, p. 57.

4 Herbert Marcuse, cité par Reiner SCHÜRMANN, « Du luxe d'exister. Karl Jaspers et le sacré », dans *Cahier internationaux de symbolisme*, no. 27-28, 1975, p. 110.

5 JASPERS, « La norme du jour et la passion pour la nuit », trad. par CORBIN, dans *Hermès*, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1938, p. 51.

proposée par Corbin dans le magnifique texte du même nom exige l'idée de création corollaire de l'eschatologie. Sans création, il ne peut y avoir de révélation et c'est tout le sens de la prophétie qui s'écroule.

Au-delà de la question temporelle qui lie Corbin et Durand au début de leur relation, l'éthique prendra peu à peu la place centrale. En effet, la mise en place d'une théorie de l'imagination quasiment conjointe à travers la notion d'imaginal mène les deux collègues à établir un cadre métaphysique très similaire. Ce qui est intéressant, c'est que, dès le début, l'imagination ouvre à la métaphysique pour Durand. Il écrit même en 1964 « la vertu d'imagination débouche sur une méthodologie qui déjà est une éthique et qui dessine une métaphysique[1] ». Quelques aspects métaphysiques ont été présentés à travers la notion de temporalité, mais l'éthique reste à explorer. La dimension éthique de l'œuvre de Durand autant que celle de l'œuvre de Corbin est intimement liée à l'histoire de l'Université saint Jean de Jérusalem. C'est aussi la dimension éthique de leurs travaux qui irrite le plus les élites universitaires, car, si bien souvent, les intellectuelles franchissent les barrières de l'objectivité, il suffit de penser au décolonialisme, au féminisme ou encore aux études de genre pour prendre conscience que les élites intellectuelles du monde entier franchissent jour après jour la barrière de l'objectivité. Pourquoi alors, lorsque Durand et Corbin dépassent cette barrière en intégrant dans leur vie intime la dimension spirituelle et métaphysique mise en lumière dans leurs œuvres, ceux-ci doivent-ils être traités comme des ésotéristes anhistoriques ? Lorsque l'on apprend que Corbin et Durand vont joindre un ordre chevaleresque et la franc-maçonnerie, l'ensemble de leur œuvre est alors suspect, comme si les chercheurs étaient encore habités d'un vieux réflexe catholique. En prenant conscience de la dimension éthique que peuvent contenir certaines œuvres de Corbin et Durand, trois attitudes sont possibles. On les rejette et les rend caduques, car elles contiennent un peu d'*ethos* chevaleresque au nom d'une pure objectivité scientifique et historique, c'est ce que propose de faire Wasserstrom. On tente d'infléchir tout ce qu'ils ont dit ou écrit par cet *ethos*, ici c'est l'approche sociocosmologique qui tente de retrouver la trace d'une vision du monde qui se serait imposée et inséminée dans tous les écrits. Moins brutale, cette approche fait ressortir la part de subjectivité qui

[1] DURAND, *L'imagination symbolique*, 5e éd., Paris, P.U.F., 2008 [1964], p. 87.

se trouve dans leurs œuvres, mais plaque par le fait même des catégories d'analyses dont l'origine est extérieure aux auteurs. Cette approche met en lumière la subjectivité propre des auteurs ce qui a deux conséquences. D'un côté, cela donne à ceux qui voulaient rejeter leurs travaux au nom de l'histoire tous les arguments nécessaires et de l'autre, cela empêche de tenter de comprendre pour eux-mêmes ces auteurs, car le cœur de leur pensée spirituelle se trouve rigidifié dans un ensemble de catégories externes. Sans suivre ni l'une ni l'autre des approches et en reconnaissant ce qu'ils peuvent nous apprendre et faire ressortir, il m'apparaît essentiel de souligner que la seule subjectivité qui crée encore un malaise est la subjectivité spirituelle non institutionnalisée. Justement lorsqu'un penseur est dit catholique, non pas parce qu'on le dit de lui, mais bien parce qu'il s'affirme comme tel, il est facile de lier son *ethos* à la structure métaphysique institutionnalisée par Rome. Il est même possible de faire une lecture sociologique de ses actions à la lumière de cet *ethos* et de la métaphysique qui s'y rattache. Mais, dans le cas de Corbin et Durand, l'ethos qu'ils reconnaîtront dans leur vie intime ne se rattache à aucune institution exotérique. Alors, ne pouvant pas reconnaître et séparer précisément ce qui relève de cet ethos hautement personnalisé, on rejette l'ensemble au nom d'une objectivité ou l'on objective *in abstracto* cet ethos intérieur dans une sorte de théologie. Déjà en 1933, dans le cadre d'un compte rendu du livre de son ami Albert-Marie Schmidt, Corbin énonce son aversion d'une « éthique abstraite[1] ». La solution pour redonner une véritable profondeur à l'humanisme se trouve dans un intermédiaire, dans une *diagnose* qui n'est pas sans rappeler la notion d'imaginal ou l'action du chevalier spirituel :

> « Et M. Schmidt, en une formule saisissante, situe ainsi ce type humaniste : "Il ne choisit pas comme les croyants le ciel, ni comme les humanistes purs, l'enfer. Il ne tâche pas non plus de les marier l'un à l'autre. Mais entre l'un et l'autre, il se balance ou plutôt s'écartèle." (p. 162). La force de cette diagnose fait éclater les cadres de l'habituelle critique historique ; ce n'est pas dans le passé qu'est replacé Saint-Évremond ; son cas est perpétuel ; il est présent, ici et maintenant.[2] »

---

[1] CORBIN, « Compte-rendu – A. M. Schmidt, *Saint Evremond ou l'humanisme impur* », dans *Le Semeur*, vol. 35, no. 5, 1er mars 1933, p. 306.

[2] *Ibid*., p. 307-308.

Étrangement si la subjectivité spirituelle présente dans l'œuvre de Durand et de Corbin était une subjectivité *genrée*, s'il s'agissait par exemple d'une affirmation féministe, on analyserait celle-ci à l'aune des autres approches féministes et l'on prendrait note des affirmations féministes en tant que telles. Sans nier l'apport des autres approches, il semble plus adéquat d'approcher la subjectivité spirituelle comme si elle relevait de la notion du genre. La déconstruction du dualisme masculin-féminin aurait beaucoup à apprendre, mais aussi à enseigner aux problèmes que pose une subjectivité spirituelle. Il s'agit aussi d'un problème qui se posera chez de nombreux intellectuels contemporains, car la désinstitutionnalisation, la fragmentation et l'hybridation religieuse ne sont pas sur le point de s'estomper. Voilà pourquoi toutes sortes de reproches ont été formulés envers l'œuvre de Durand. On l'a accusé de naturalisme cognitiviste, d'anhistoricité, de réduction théologique et ésotérique, de sécularisme et de scientisme. Comme le montre parfaitement Wunenburger, la pensée durandienne opère une triple rupture. Rupture de la rationalité universelle, rupture de l'ethnocentrisme occidental et rupture de la séparation traditionnelle de la science et de la tradition. La mise en place de ces ruptures dans un « système » de pensée qu'il appellera la mythocritique représente une sorte d'hybridation entre le structuralisme et l'herméneutique. La mythocritique se place justement au centre l'approche historique et cosmologique.

Une éthique personnelle qui n'est pas dans le passé, mais *hic et nunc* et qui fait éclater les cadres de l'habituelle critique historique. Henry Corbin et Gilbert Durand seront une sorte de binôme et si notre regard s'est surtout concentré sur l'influence de Corbin sur Durand, il faudra faire une analyse attentive pour mieux faire ressortir l'influence de Durand sur Corbin. Reste que l'amitié de Durand et de Corbin est un catalyseur important pour le déploiement de sa pensée dans ce qui deviendra l'USJJ et qui est une actualisation de l'*ethos* chevaleresque.

De Corbin à Durand, vers la transdisciplinarité

Gilbert Durand est l'un des membres fondateurs du Centre international de recherche et d'études transdisciplinaires (CIRET), aux côtés de Basarab Nicolescu, Edgar Morin, Stéphane Lupasco, Michel Cazenave et quelques autres. Même si le terme « transdisciplinarité » ne se retrouve pas vraiment ni sous la plume de Corbin ni sous celle de Durand, se demander quels rôles on pourrait leur attribuer dans l'émergence de ce nouveau paradigme méthodologique semble tout à fait légitime. D'une part parce que la structure historique et métaphysique de Corbin est reprise explicitement dans le paragraphe introductif lors du colloque *Science et conscience* et d'autre part parce que le fondateur du Centre de recherche sur l'imaginaire de Grenoble sollicite souvent les trois auteurs à la source de la transdisciplinarité, Jean Piaget, Stéphane Lupasco et Gaston Bachelard, sans oublier sa participation constante sur deux décennies aux diverses activités scientifiques « transdisciplinaires », la question du lien de Corbin à Durand vers la transdisciplinarité est légitime, car ce courant représente une sorte de continuité et de résurgence de la structure de pensée qui se trouve au cœur de l'œuvre de Corbin.

Retracer les grandes lignes de l'émergence du concept de transdisciplinarité permet de rappeler que, si Piaget est la source historique du vocable, l'esprit transdisciplinaire, particulièrement en physique, est bien antérieur. Dans cette esquisse de l'émergence de la transdisciplinarité, nous évoquerons le fait que Gilbert Durand cite aussitôt qu'en 1967 l'œuvre de Lupasco et cela exactement dans la ligne de pensée de l'époque des grands colloques internationaux qui aboutit à la charte fondatrice de la transdisciplinarité en 1994. Les questions de méthode au cœur de l'œuvre de Durand proposent de penser l'« entre » science et tradition ; elles donnent une occasion d'insister sur le fait que, pour lui, l'événement instigateur de la séparation de la science et de la tradition a sa source dans l'introduction de la pensée d'Averroès en Occident, hypothèse que Gilbert Durand reprend de son ami Henry Corbin. Enfin, le Cercle Eranos, où la rencontre corbino-durandienne prend place, est un lieu sans lieu qui s'opère dans un temps qui est espace, un centre qui, parce qu'il est son pourtour, opère naturellement la réconciliation entre science et tradition dans un esprit que l'on pourrait aujourd'hui qualifier de transdisciplinaire.

PORTRAIT DE HENRY CORBIN – De Corbin à Durand, vers la transdisciplinarité

La réflexion nommément transdisciplinaire apparaît dans le champ de la pédagogie au début des années soixante-dix, lorsque les intellectuels de l'époque conceptualisent la pluridisciplinarité et l'interdisciplinarité[1]. De là, pour décrire la dernière étape suivant l'instauration d'une interdisciplinarité généralisée, Jean Piaget parlait de transdisciplinarité[2]. La communication faite par Piaget lors de ce colloque de Nice en 1970 n'est cependant pas la seule à utiliser le terme de transdisciplinarité, car deux des présentateurs du même colloque ont utilisé le terme dans leurs intitulés. Alors, même si l'on ne peut attribuer l'invention du terme directement à Piaget, il reste certainement la figure emblématique de la première naissance de ce mouvement de pensée.

À cette origine historique dans le champ de la pédagogie, une seconde naissance de la transdisciplinarité va suivre au début des années quatre-vingts[3]. Elle vise particulièrement à mettre en dialogue la culture scientifique et la culture humaniste, mais à un niveau où le dialogue ne serait pas disciplinaire, mais transdisciplinaire, en relevant ce qui traverse les disciplines et les champs disciplinaires. La figure emblématique de ce travail de dialogue est le physicien nucléaire Basarab Nicolescu[4]. Non

---

1 Sur la différence entre la pluri-, l'inter- et la transdisciplinarité *cf*. Basarab NICOLESCU, « De l'interdisciplinarité à la transdisciplinarité : fondation méthodologique du dialogue entre les sciences humaines et les sciences exactes », dans *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 7, no. 1, 2011, 96-98. NICOLESCU, *La transdisciplinarité – manifeste*, Monaco, du Rocher, 1996, chap. « Une nouvelle vision du monde – la transdisciplinarité ».

2 Jean PIAGET, « L'épistémologie des relations interdisciplinaires », dans *L'interdisciplinarité : problèmes d'enseignement et de recherche dans les universités*, Paris, OCDE, 1972, 131-144. Ce rapport de l'OCDE est fondé sur les résultats d'un Séminaire sur l'interdisciplinarité dans les universités, organisé par le CERI avec la collaboration du Ministère Français de l'Éducation Nationale à l'Université de Nice (France) du 7 au 12 septembre 1970. Pour une courte histoire du terme « transdisciplinarité » *cf*. Basarab NICOLESCU, « Une nouvelle approche scientifique, culturelle et spirituelle - La transdisciplinarité », dans *Passerelles*, no. 7, 1993, 102-115.

3 Le colloque international *Science et conscience* co-organisé par Yves Jaigu directeur à France Culture et Michel Cazenave est, en ce sens, emblématique de cette idée.

4 Le premier ouvrage transdisciplinaire Nicolescu : Basarab NICOLESCU, *Nous, la particule et le monde*, Paris, Le Mail, 1985, 245 p.

négligeables sont aussi le soutien et l'apport de l'UNESCO dans l'émergence de ce paradigme méthodologique[1].

Toutefois, cette double émergence du vocable « transdisciplinarité » ne tient pas compte de *l'esprit transdisciplinaire* repérable à presque toutes les époques. Le travail sur *La raison contradictoire* de J.-J. Wunenburger[2] est en ce sens extrêmement remarquable et dégage une *via sacra* pour ceux qui voudraient retrouver *l'esprit transdisciplinaire* dans la culture traditionnelle. C'est par l'utilisation de cette raison contradictoire que l'on peut attacher Corbin, Durand et l'esprit du Cercle Eranos à la transdisciplinarité. Outre le fait que plusieurs des participants des colloques de Cordoue et Tsukuba étaient des conférenciers d'Eranos[3], le Cercle d'Ascona accueillait lui aussi des scientifiques comme Portmann, Holton et même Schrödinger. La transdisciplinarité apparaît avoir cristallisé et formalisé dans ses différentes déclarations, mais surtout dans sa Charte les apports d'une certaine philosophie de la physique et les apports de la systémique autant en

---

1 D'ailleurs, le 1er congrès mondial de la transdisciplinarité (1994), ainsi que le colloque de Venise (1986) ont été subventionnés par l'Unesco. Les programmes d'éducation de l'Unesco utilisent fréquemment le terme de transdisciplinarité. L'*Éducation au développement durable* (EDD) en est un exemple éloquent. Il suffit de consulter les différents documents de travail pour prendre conscience de la présence constante de cette idée depuis 1994, c'est-à-dire depuis le lancement du projet *Educating for a Sustainable Future* (EPD), lui-même précédé par le *Groupe de réflexion transdisciplinaire* (GRT-UNESCO-CIRET) cofondé par René Berger et Basarab Nicolescu en 1991, c*f.* http://www.basarab-nicolescu.fr/cv.php#encycl. Le *Centre International de Recherches et d'Études Transdisciplinaires* (CIRET) a aussi des liens avec l'Unesco à travers le projet *The Transdisciplinary Evolution of the University* discuté lors du congrès *What University for Tomorrow ?* qui s'est tenu à Monte Verità à Locarno en Suisse, du 30 avril au 2 mai 1997, *cf.* la *Déclaration et recommandations : Quelle université pour demain ?* http://ciret-transdisciplinarity.org/congres_de_locarno.php#fr, mais aussi la synthèse des documents préparatoires du *Projet CIRET-UNESCO évolution transdisciplinaire de l'université*, http://ciret-transdisciplinarity.org/projet_ciret_unesco.php#fr. Pour un document général de l'Unesco sur la transdisciplinarité c*f.* UNESCO (éd.), *Transdisciplinarity*, Division of philosophy and ethics, Unesco, 1998. http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001146/114694eo.pdf

2 Jean-Jacques WUNENBURGER, *La raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, 1990, 282 p.

3 Gilbert Durand, James Hillman, Toshihiko Izutsu, Gérard Holton, Kathleen Raine, David Miller, Daryush Shayegan. À noter que toutes ces figures, sauf celle de Holton, sont d'une façon ou d'une autre liées intellectuellement à Henry Corbin.

pédagogie que dans la théorie de l'information dans une sorte de temporalité transversale qui semble correspondre au *Temps d'Eranos* :

« Il conviendrait de méditer ce que peuvent signifier ces mots : *le temps d'Eranos*. Car l'on n'expliquera pas *Eranos* en disant que ce fut un phénomène "bien de son temps", c'est-à-dire du temps de tout le monde, suivant la formule qui apporte tant d'apaisement aux conformismes inquiets ou hâtifs. Il ne semble pas du tout qu'*Eranos* ait jamais eu le souci "d'être de son temps". Ce à quoi, en revanche, il aura peut-être réussi, c'est *à être son temps*, son propre temps. Et c'est en étant son temps propre, qu'il aura réalisé son propre sens, en acceptant volontiers de paraître à contre-temps. Ce ne sont pas certaines choses qui donnent son sens à Eranos ; c'est plutôt Eranos qui donne leur sens à ces autres choses[1]. »

En d'autres mots, les propriétés spatio-temporelles d'Eranos en faisaient un lieu « proprement » imaginaire, qu'il faut rapprocher du lieu de la transdisciplinarité, car, d'après Nicolescu, celle-ci est *a-topique* : « le lieu de la transdisciplinarité est un lieu sans lieu[2]. » Exactement comme l'« utopique » *mundus imaginalis* est considéré comme le Pays du non-où (*Nâ-Kojâ Abâd*)[3], car ce lieu n'est pas situable, mais *situatif*, il est le pôle qui « oriente » les *dramatis personæ* qui peuplent nos imaginaires, « où l'histoire se transcende en hiérohistoire, où l'événement échappe aux causalités mécaniques pour s'épanouir en résonnances "utopiques", en termes de destinée humain[4]. »

En science, c'est dans la famille des physiciens développant la mécanique quantique que *l'esprit transdisciplinaire* émerge. Comme le rappelle Nicolescu, Pauli avait écrit dans une lettre à Frierz en 1948 que « le profane pense généralement lorsqu'il dit "réalité" qu'il parle de quelque chose qui va de soi, alors que la tâche la plus importante et la plus ardue de notre temps me semble justement être de travailler à la formulation d'une

---

1 CORBIN, « Le temps d'Eranos », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 257.

2 Nicolescu, B., *La transdisciplinarité – déviance et dérives* (document de travail – 1er Congrès Mondial de la Transdisciplinarité). http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b3et4c8a.php

3 Sur ce thème voir CORBIN, « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », dans *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 28-40.

4 DURAND, « La reconquête de l'Imaginal », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 272.

nouvelle idée de réalité[1]. » Quelques années plus tard, Niels Bohr écrivait dans son célèbre article *L'unité de la connaissance* (1955) comment les développements de la mécanique quantique ont obligé la physique à repenser la relation entre l'observateur et l'expérience. Cette constatation lorsqu'elle est étendue à d'autres champs disciplinaires révèle la *quasi*-impossibilité de passer de la physique à la biologie, de la biologie à psychologie ou encore de la psyché à la conscience d'où le problème de l'unité de la connaissance, car les règles d'un domaine ne s'appliquent pas aux autres ; et comme l'expliquera Piaget quinze ans plus tard, par le positivisme « on est conduit à morceler le réel en un certain nombre de territoires plus ou moins séparés[2] ». En réfléchissant et anticipant cette « discontinuité » disciplinaire, Bohr écrivait :

« The essence of such considerations is to point to the epistemological implications of the lesson regarding our observational position which the development of physical science has impressed upon us. In return for the renunciation of accustomed demands on explanation, it offers logical means of comprehending wider fields of experience, necessitating proper attention to the placing of the object-subject separation. Since, in philosophical literature, reference is sometimes made to different levels of objectivity or subjectivity or even reality, it may be stressed that the notion of an ultimate subject, as well as conceptions like realism and idealism, find no place in objective description as we have defined it, but this circumstance does not imply any limitation of the scope of such inquiry[3]. »

Stéphane Lupasco[4], le philosophe des sciences, surnommé par Léon Brunschvicg « le Hegel du 20e siècle », n'est pas en reste dans cette histoire de la transdisciplinarité. C'est lui qui a élaboré le cadre logique – ensuite

---

1 Wolfgang PAULI, « [lettre 971] Pauli an Fierz, 12 august 1948 », dans *Wissenschaftlicher Briefwechsel mit Bohr, Einstein, Heisenberg, u.a.*, sous la direction de Armin HERMANN, Karl MEYENN (VON) et Victor Frederick WEISSKOPF, vol. 3, New York, Springer, 1979, p. 559. Pour Pauli cette nouvelle idée de la réalité était *symbolique* et devait pouvoir inclure à la fois les contenus de la science et de la religion sans mettre la physique dans la religion ou la religion dans la physique.

2 PIAGET, « L'épistémologie des relations interdisciplinaires », dans *L'interdisciplinarité : problèmes d'enseignement et de recherche dans les universités*, Paris, OCDE, 1972, p. 131.

3 Niels BOHR, « The Unity of Knowledge », dans *Collected works - Complementarity beyond physics (1928-1962)*, sous la direction de Léon ROSENFELD, vol. 10, Amsterdam, North-Holland Pub. Co., 1972 [1955], p. 95.

4 Pour un aperçu de son œuvre voir Basarab NICOLESCU, *Qu'est-ce que la réalité ? Réflexions autour de l'œuvre de Stéphane Lupasco*, Montréal, Liber, 2009. C'est d'ailleurs à partir de la réflexion de Pauli sur la nécessité d'élaborer un nouveau concept de la réalité qu'il construit ce livre de réflexions autour de l'œuvre de Lupasco.

utilisé par les penseurs de la transdisciplinarité – permettant d'intégrer le contradictoire ou l'antagonisme, sans la contradiction, mais en ne l'abandonnant pas non plus. C'est dans *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* publié en 1951 qu'il introduit clairement la notion de « tiers inclus », notion qui est au cœur de la transdisciplinarité telle que la soutient Nicolescu. Mais bien avant ce dernier, Gilbert Durand soulignait déjà en 1967 au Cercle Eranos dans sa conférence sur *Les structures polarisantes de la conscience psychique et de la culture – Approches pour une méthodologie des sciences de l'homme* que « cette logique des antagonismes [celle de Lupasco] demeure très difficile à admettre pour une conscience socio-culturellement éduquée par deux mille ans de logique bivalente et homogénéisante […]. Ce n'est que de nos jours, avec la physique moderne d'abord, qu'un "nouvel esprit scientifique" a osé s'avouer non aristotélicien, non cartésien, non newtonien[1]. » Mais, c'est probablement sous l'influence de la lecture de Bachelard que Durand organise sa pensée sur le sujet. Prenons par exemple *La philosophie du non* où Bachelard s'oppose radicalement au réalisme scientifique en proposant une sorte de polarité épistémologique ». Il parle dans ce livre de « philosophie ouverte[2] », plaidant pour une *ouverture* du réalisme à une *réalisation* de la réalité en recadrant des notions comme celle de masse ou de substance. Cette épistémologie ouverte devrait être rapprochée des articles 2 et 4 de la Charte de la transdisciplinarité, mais en se rappelant de ce que Bachelard a lui-même écrit sur la philosophie « dualistique » de Lupasco :

> « Nous n'allons toutefois pas aussi loin que S. Lupasco. Il n'hésite pas à intégrer, en quelque sorte, le principe de contradiction dans l'intimité du savoir. L'activité dualisante de l'esprit est, pour lui, incessante. Pour nous, elle se borne à mettre en marche une sorte de kaléidoscope logique qui bouleverse soudainement des rapports, mais qui garde toujours des formes. Notre surrationalisme est donc fait de systèmes rationnels simplement juxtaposés.[3] »

---

1 Gilbert DURAND, « Les structures polarisantes de la conscience psychique et de la culture – Approches pour une méthodologie des sciences de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens*, sous la direction de Adolf PORTMANN, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, 284.

2 Gaston BACHELARD, *La philosophie du non essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, 4e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1966 [1940], p. 7-9.

3 *Ibid*., p. 136-137.

La conférence Eranos de 1967 de Gilbert Durand est un moment crucial dans le parcours de ce dernier, car elle synthétise les acquis des conférences Eranos de 1964, 1965 et 1966 et propose en 1967 une première réflexion méthodologique sur les « sciences de l'homme », réflexion qui anticipe de huit ans la publication de *Science de l'homme et tradition* (1975), moment à partir duquel le singulier de « science de l'homme » deviendra une norme dans son œuvre. L'année précédente, l'épistémologie « singulière » de l'anthropologie durandienne est cependant déjà présente lorsqu'il écrit en 1966 : « Le statut épistémologique des sciences de la culture découle de ce statut méthodologique : ces sciences de la culture – c'est-à-dire de l'homme – irréductibles à la pure explication – sont des sciences du singulier, c'est-à-dire de la différence, de la nuance[1]. » Enfin, beaucoup de réflexions chez Corbin s'intègrent parfaitement à cette idée d'une science l'homme comme totalité-humaine.

Sans raconter de manière exhaustive les étapes qui aboutissent à l'adoption de la *Charte de la transdisciplinarité* en novembre 1994 lors du premier congrès mondial sur la transdisciplinarité, rappelons que « l'époque des grands colloques internationaux[2] » fut la base nécessaire à l'émergence et l'intégration d'une nouvelle culture scientifique aux sciences humaines et *vice versa*. Ces colloques portent les noms des villes qui les ont accueillis : Cordoue[3], Genève[4], Washington[5], Tsukuba[1], Venise[2], Paris[3] et Arrábida[4].

---

1 Gilbert DURAND, « Création artistique comme configuration dynamique des structures », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXXV/1966, 1967, 92.

2 Céline BRYON-PORTET, « Entretien avec Gilbert Durand », dans *ESSACHESS*, vol. 4, no. 2, 2011, 14.

3 CAZENAVE (éd.), *Science et conscience : les deux lectures de l'univers : colloque de Cordoue*, Paris, Stock, 1980. Lors de ce colloque Durand y présente une conférence intitulée *Orphée et Iris 80 : l'exploration de l'imaginaire*.

4 Saul FRIEDLÄNDER et André RESZLER (éds.), *Cadmos : Le mythe dans la société contemporaine*, vol. 5, no. 17/18, 1982. Lors de ce colloque Durand y présente une conférence intitulée *Le renouveau de l'enchantement, Topos du mythique et sociologie*.

5 Jean E. CHARON (éd.), *Imaginaire et réalité : colloque de Washington*, Paris, Albin Michel, 1985. Lors de ce colloque Durand y présente une conférence intitulée *Le temps des retrouvailles : l'imaginaire de la Science et science de l'Imaginaire* Précision que ce colloque est déjà la poursuite d'un premier tenu à Fès. À noter que les participants de ce premier colloque se recoupent peu avec ceux de Cordoue, Genève, Tsukuba, Venise, Paris et Arrábida, sauf pour Toshihiko Izutsu. Jean E. CHARON (éd.), *L'esprit et la science : colloque de Fès*, Paris, Albin Michel, 1983.

D'autres colloques pourraient évidemment s'ajouter à la liste, mais ceux-là apparaissent comme les plus significatifs, car à regarder la liste des participants une communauté de chercheurs proches en pensée s'en dégage. Gilbert Durand m'apparaît faire partie du noyau dur de cette communauté et Corbin une source d'inspiration constante. Lors de ces colloques, les thèmes liés au mythique, au symbolique ou à l'imaginaire laissent à penser que les changements paradigmatiques de l'esprit scientifique, suscités par le développement de la mécanique quantique au début du 20e siècle ont, en fait, permis de réintégrer la pensée « traditionnelle » aux sciences humaines d'un point de vue logique. Gilbert Durand a précocement perçu l'apport possible de la science de son temps aux sciences humaines, probablement à cause de son maître Gaston Bachelard, ce qui lui a permis d'être un pionnier et de dégager une « science de l'homme » par essence transdisciplinaire.

Si, comme l'énonce la Charte de la transdisciplinarité, « la rupture contemporaine entre un savoir de plus en plus accumulatif et un être

---

1 Michel CAZENAVE (éd.), *Sciences et symboles : les voies de la connaissance : colloque de Tsukuba*, Paris, Albin Michel, 1986. Le colloque a eu lieu du 6 au 10 novembre 1984.

2 UNESCO (éd.), *La science face aux confins de la connaissance : la déclaration de Venise : colloque international*, Paris, du Félin, 1987. Dans la deuxième partie du livre Gilbert Durand participe aux discussions et à un entretien avec Sven Ortoli, p. 107-111 ; 116-120 ; 122 ; 129-130 ; 149-161.

3 En 1991 à Paris deux colloques de l'UNESCO marquent l'intégration de l'idée transdisciplinaire. *Science et tradition : perspectives transdisciplinaires, ouvertures vers le XXIe siècle*, organisé par l'UNESCO du 2 au 6 décembre 1991 à Paris. Les actes de colloque n'ont pas été publiés. La déclaration finale est cependant disponible sur le site du CIRET, http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b2c5.php. Le second colloque est Eduardo PORTELLA et UNESCO, *Entre savoirs : l'interdisciplinarité en acte : enjeux, obstacles, perspectives*, Toulouse, Érès, 1992. Gilbert Durand y fera une communication intitulée *Multidisciplinarité et heuristique*.

4 Les actes du 1er *Congrès mondial de la transdisciplinarité* qui s'est tenue du 2-6 novembre 1994 n'ont pas été publiés intégralement et dans une édition quasiment impossible à trouver, imprimée plusieurs années après le colloque. COLLECTIF (éd.), *Transdisciplinarity : 1st world congress at Arrábida*, préf. de José Carlos B. Tiago de Oliveira, Lisbonne, Hugin, 1999, 218 p. On peut cependant renvoyer au livre de Michel Random qui constitue une sorte de témoignage de ce 1er congrès mondial sur la transdisciplinarité. Michel RANDOM, *La pensée transdisciplinaire et le réel : textes et entretiens, suivis d'un hommage à Stéphane Lupasco*, Paris, Dervy, 1997, 8 pl. + 348 p. Le texte que Durand y présenta a été repris dans Gilbert DURAND, « L'imaginaire lieux de "l'entre-savoirs" », dans *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, ELLUG, 1996, 215-227.

intérieur de plus en plus appauvri mène à une montée d'un nouvel obscurantisme, dont les conséquences sur le plan individuel et social sont incalculables[1] », la prémisse de ce raisonnement est que la rupture a été consommée et qu'il est légitime de mener une petite enquête pour en trouver la racine. Or, il se trouve que la racine de cette déviance réductionniste du savoir est pour Gilbert Durand l'introduction de l'aristotélisme d'Averroès dans la scolastique latine au 13e siècle de notre ère. Un aristotélisme qui fleurira en un matérialisme padouan et qui, au 17e siècle, s'épanouira dans le travail de Descartes et Newton. Comme on le sait, le *cogito ergo sum* de Descartes issu de sa nouvelle méthode d'investigation « pour bien conduire *sa* raison et chercher la vérité dans les sciences » transforma rapidement « sa raison » en « la raison ». Ce glissement semble tellement naturel aujourd'hui – car il est probablement le résultat le plus probant de la manière dont on comprend maintenant la méthode – que le Petit Robert reproduit ce glissement dans l'entrée « méthode » depuis au moins dix ans[2]. Le problème est que cette « cogitation » a, par le fait, même révolutionné la relation intime et vécue de l'être subjectif ; déboîté la non-séparation naturelle entre le sujet et le cosmos[3]. Sans remettre en cause les découvertes du *cogito*, il n'apparaît plus raisonnable aujourd'hui de séparer le *cogito* de sa contrepartie (céleste) le *cogitor*[4], de vider la pensée de la subjectivité, c'est-

---

1 Il s'agit du 4e « considérant » de la *Charte de la transdisciplinarité*.

2 Paul ROBERT, Josette REY-DEBOVE et Alain REY (éds.), *Le nouveau petit Robert - dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, nouv. éd., Paris, Dictionnaires Le Robert, 2003, art. « méthode ». À noter que le Grand Robert ne commet pas cette erreur. Pour consulter l'édition originale de 1637 du *Discours de la méthode cf.* http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86069594.

3 Gilbert DURAND, *Figures mythiques et visages de l'œuvre, de la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Berg International, 1979, 52-53.

4 La formule est de Franz von Baader *Cogitor (a Deo) ergo sum*, « je suis parce que je suis pensé par Dieu ». Franz HOFFMAN et Julius HAMBERGER (éds.), *Franz von Baader's sämmtliche Werke*, 16 vols, vol. 12, Darmstadt, Scientia verlag aalen, 1987 [1860], 238. Corbin connaît cette phrase de Baader depuis au moins 1932, car la cite dans CORBIN, « Philosophes », dans *Hic et Nunc*, no. 1, novembre 1932, 23. À ce moment il attribue cependant la phrase à Karl Barth qui l'a utilisé sans citer la source. Mais dans la dizaine d'utilisations postérieures, il l'attribue correctement à Baader.

à-dire la pensée de la conscience qui pense. Cette réunification, par essence transdisciplinaire, c'est le projet de « la science de l'homme »[1].

L'« approche »[2] n'est pas la « méthode ». On oublie souvent que le mot méthodologie est un terme composé de μετά (*meta*), de ὁδός (*odos*) et de λόγος (*logos*) et qu'il signifie, par la fonction révélatrice du λόγος, dévoiler le chemin (ὁδός) conduisant vers ou en direction de (μετά) quelque chose. La méthodologie est orientée vers un dévoilement, tandis que la méthode correspond uniquement à la direction, à l'axe du chemin emprunté. C'est donc dire que la « méthode transdisciplinaire » emprunte le chemin qui traverse les disciplines – étymologiquement les apprentissages (*discere*) – et que la « méthodologie transdisciplinaire » cherche à dévoiler le chemin qui traverse les apprentissages. Usuellement, la méthode, et cela particulièrement depuis Descartes, consiste en des étapes et des règles qui donnent accès à la connaissance ou permettent un apprentissage considéré ensuite comme « vrai », « raisonnable » ou « scientifique ». Entre l'ouverture du dévoilement méthodologique et la méthode comme discours de vérités, le glissement est grand. La distinction entre la transdisciplinarité et la méthode cartésienne se résume dans la « substantivation » ou non de la connaissance qui se dégage d'une méthodologie. Reconsidéré ainsi, on comprend mieux pourquoi Gilbert Durand a forgé le terme de « mythodologie » pour dévoiler le chemin qui mène aux mythèmes peuplant nos imaginaires. En désobstruant ce chemin, on dégage ce qu'il nomme la gnose : « c'est-à-dire l'étude du fondement de tous les savoirs – [qui] met finalement en évidence un ordre qui transcende […] parce qu'il relie tous les savoirs[3]. » En d'autres mots, lorsque les sciences humaines dialoguent, lorsqu'elles pratiquent l'interdisciplinarité, elles mettent en évidence « une science de l'homme » *sui generis*, une transdisciplinarité :

---

1 *Cf.* DURAND, « Tâches de l'Esprit et impératif de l'Être », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXXIV/1965, 1966, 303-360.

2 Ici, il ne faut pas entendre le mot « approche » comme un anglicisme de méthodologie (*approach*). Le mot approche en français ou en anglais provient de la racine latine « *prope* » qui signifie « près ». Pour ces raisons, « approche » en français n'est pas un anglicisme de « méthode ».

3 DURAND, « L'imaginaire lieux de "l'entre-savoirs" », dans *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, ELLUG, 1996, 223-224.

« entre la Forme et le Fond, entre l'Esprit et la Matière des systèmes dualistes, et résolvant le dilemme parménidien de l'impossible choix entre l'Être et le Non-Être, se *révèle* un *milieu* "sui generis", que nous avons avec Henry Corbin – faute de mieux – nommé l'Imaginal. Ce milieu qui n'est ni matériel ni formel, mais qui est "sensible aux cœurs" et configuratif, qui n'a rien à voir avec le pur contour sémiologique non plus qu'avec le "sens propre" de la perception sensible, est le lieu du spéculatif (science du *speculum*, du miroir) où notre pensée a directement accès, où elle dialogue avec les autres pensées de même nature, où la Révélation ne fait qu'un avec la Connaissance[1]. »

Revenons à l'origine historique de cette attitude qui tend à neutraliser le dynamisme constitutif de l'antagonisme, car c'est là où l'apport de la pensée corbinienne se retrouve. Pour Durand et Corbin, la source des « ismes » produite par les différentes attitudes disciplinaires – positivisme, matérialisme, scientisme, réductionnisme, historicisme, dogmatisme – s'origine à l'introduction de la pensée d'Averroès en Occident. L'occidentalisation de la pensée, un processus qui n'a rien à voir avec la géographie, se polarise alors par rapport à une *orientalisation* de la pensée dont le représentant par excellence serait Ibn al-ʿArabī. Le couple Averroès-Ibn al-ʿArabī symbolise l'Occident et l'Orient et comme les deux hommes se sont réellement rencontrés à l'orée du 13e siècle à Cordoue[2], cela renforce le symbole. Henry Corbin rapporte cette rencontre en citant un passage des *Futūḥāt* :

« À mon entrée, le philosophe se leva de sa place, vint à ma rencontre en me prodiguant les marques démonstratives d'amitié et de considération, et finalement m'embrassa. Puis il me dit : "Oui". Et moi à mon tour, je lui dis : "Oui". Alors sa joie s'accrut de constater que je l'avais compris. Mais ensuite, prenant moi-même conscience de ce qui avait provoqué sa joie, j'ajoutai : "Non". Aussitôt Averroès se contracta, la couleur de ses traits s'altéra, il sembla douter de ce qu'il pensait. Il me posa cette question : "Quelle sorte de solution as-tu trouvée par l'illumination et l'inspiration divine ? Est-ce identique à ce que nous dispense à nous la réflexion spéculative ?" Je lui répondis : "Oui et non. Entre le oui et le non les esprits prennent leur vol hors de leur matière, et les nuques se détachent de leur corps." Averroès pâlit, je le vis trembler ; il murmura la phrase rituelle : il n'y a de force qu'en Dieu, – car il avait compris ce à quoi je faisais allusion[3]. »

---

[1] DURAND, « Tâches de l'Esprit et impératif de l'Être », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXXIV/1965, 1966, p. 323.

[2] D'après la chronologie de Claude Addas vers 1180, alors d'Ibn al-ʿArabī avait environ 15 ans.

[3] CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 62-63. Voir aussi Claude ADDAS, *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 52-57.

Faire porter l'occidental*isme* par le figure d'Averroès et d'y voir le symbole du divorce de l'Occident et l'Orient est en fait l'intégration par Durand de l'hypothèse de Corbin. Ce dernier a développé cette hypothèse dans la l'introduction ajoutée aux deux conférences prononcées au Cercle Eranos en 1955 et 1956 qui forment le corps du texte de l'*Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*. La source de l'obscurantisme telle que mentionnée dans la *Charte de la transdisciplinarité* était pour Corbin une « catastrophe métaphysique ». L'exil oriental d'Ibn al-ʿArabī est alors considéré comme une « catastrophe métaphysique » pour l'Occident, car sa lumière n'a pu toucher l'Occident, ce qui aurait précipité dans l'abîme l'organe nécessaire à la perception spirituelle. Les débats autour d'Averroès ont verrouillé hermétiquement les champs philosophique et théologique créant peut-être ainsi la première véritable « discontinuité » disciplinaire. Pour Corbin, il s'agit d'une catastrophe, car philosophie et théologie sont pour lui les deux faces d'une même médaille[1], à l'image de la *dualitude* humaine par son *Moi terrestre* et son *Moi céleste*[2] pour qui l'Ange de la Révélation est aussi l'Ange de la connaissance[3].

D'ailleurs, Michel Cazenave et Yves Jaigu les deux organisateurs du colloque de Cordoue – considéré comme le colloque fondateur de la transdisciplinarité – font respectivement appel à la notion de « monde imaginal » dans l'*Avertissement* et l'*Allocution d'ouverture* du colloque[4]. C'est pourquoi ils reprennent l'idée que la perte du monde intermédiaire représente au mieux la déviance des sciences et des sciences humaines.

---

1 « Cela sans doute, parce que, contrairement à ce qui se passa en Occident, l'essor de la pensée [dans le shî'isme] ne fut jamais contenu par une frontière plus ou moins arbitraire entre tradition théologique et spéculation philosophique, et que le seul but qui apparut à la hauteur de cette pensée, ne pouvait être qu'une *theosophia* intégrale. » CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, 60.

2 CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, 32.

3 CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006, 42.

4 CAZENAVE (éd.), *Science et conscience : les deux lectures de l'univers : colloque de Cordoue*, Paris, Stock, 1980, 11 et 24.

Cette notion élaborée par Corbin[1] vise à recouvrir un espace non situable, mais cependant *situatif*, c'est-à-dire un espace qui oriente le sens sans le déterminer, comme un réservoir de sens ou encore comme un archétype. Un monde intermédiaire entre le sensible et l'intelligible accessible par l'imagination où le corporel se spiritualise et où le spirituel se corporalise, selon l'expression de Mohsen Fayz reprise régulièrement par Corbin. Dans cette perspective, le monde imaginal ne serait pas seulement un espace qui unifie les deux grands domaines de la connaissance, mais aussi l'emblème par excellence de la séparation de l'Orient et de l'Occident, de l'intériorité et de l'extériorité. Yves Jaigu s'explique d'ailleurs sur le choix de la ville de Cordoue en invoquant le récit, rapporté par Corbin, de la présence d'Ibn al-ʿArabī aux funérailles d'Averroès[2]. Événement symbolique qui aurait mis Ibn al-ʿArabī sur la voie de l'Orient. Il apparaît évident pour Yves Jaigu que Henry Corbin a mis le doigt sur la cause de la séparation des domaines de connaissance. Cordoue vise explicitement à construire une vision du monde pouvant résoudre la « crise de la civilisation[3] ». L'importance de la ville de Cordoue dans la redécouverte des réciprocités liant les notions d'Orient et d'Occident, de philosophie et de science, d'imaginaire et d'irréel est alors essentiellement liée au récit rapporté par Henry Corbin dans l'*Imagination créatrice*. La question originaire de la transdisciplinarité posée par Yves Jaigu s'énonce alors comme suit : « Ce qui a été dénoué à Cordoue aux environs de l'an 1200, peut-il être renoué à Cordoue en 1979 ?[4] » Une question qui se trouve être intimement liée à la conception et à la fracture historique relevée par Henry Corbin et régulièrement reprise par Gilbert Durand.

---

1 CORBIN, « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », dans *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, 27-58. Originellement cette étude a été publiée en 1964 dans les *Cahiers internationaux du symbolisme*.

2 CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006, 59-67.

3 Terme utilisé par Yves Jaigu dans le discours d'ouverture du colloque. CAZENAVE (éd.), *Science et conscience : les deux lectures de l'univers : colloque de Cordoue*, Paris, Stock, 1980, 25.

4 *Ibid*., 27.

Un chevalier spirituel

Il ne sera pas possible de passer à côté de l'épisode qui clôture sa vie. En effet, Corbin est reçu chevalier de grâce dans l'Ordre de Saint Jean de Jérusalem (OSJJ) en septembre 1968 et est adoubé officiellement dans une cérémonie d'investiture qui s'est déroulée le 31 janvier 1970 à l'American Cathedral à Paris. Dans la foulée de cet engagement spirituel émerge l'Université Saint Jean de Jérusalem, élément central de son engagement dans l'OSJJ. Une Université que Corbin fonda, inspira et anima de 1974 à 1978, année de sa mort. À ce parcours ésotérique dans l'Ordre de Saint Jean de Jérusalem s'ajoute une entrée en maçonnerie le 10 juin 1972. Son parcours maçonnique est parfaitement résumé[1] par Jean Granger dans l'*In memoriam* qu'il dédiera à Corbin.

« Élu Maître Ecossais le 10 juin 1972, Écuyer Novice le 14 janvier 1973 et armé C.B.C.S.[2] le 15 septembre 1973, Henry Corbin devait être "régularisé" pour ses trois grades d'apprenti, compagnon et maître dans la R.L. "Europe Unie" de la G.L.N.F.[3] le 11 juin 1974[4], et "régularisé" C.B.C.S. avec son nom d'ordre "Eques ab insula viridi[5]" et sa devise "Sicut credidisti[6]" lors de la fête de St. Hugues du G.P.D.G.[7], le 15 juin 1974[8]. Il s'affilia

---

1 La lecture des différents documents touchant cette période aux AHSC confirme généralement les dates avancées par Granger, mais il y a quelques imprécisions. Voir *infra* p. 389, n. 4.

2 Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte.

3 Grande Loge Nationale Française.

4 Lors de la première séance de l'Université Saint Jean de Jérusalem à Cambrai qui s'est tenue du 5 au 7 juillet 1974. La date exacte est très probablement le vendredi 5 juillet 1974, car un article daté du 5 juillet et publié dans la *Voix du Nord* indique : « Après la présentation des nouveaux chevaliers en la personne de M.M. Henri [*sic*] Corbin, professeur à l'école pratique des Hautes Études, professeur honoraire aux universités de Téhéran et de Mashhad et Richard Stauffer, professeur à l'école pratique des Hautes Études, eurent successivement lieu le serment sur l'épée, la lecture des vœux, la bénédiction de la cape et de la croix, en présence de M. Robert de Châteaubriant, maître de cérémonie et de M. André Brun de Pontet, prieur de l'ordre. » PH., « La cérémonie de l'adoubement de deux chevaliers de l'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem s'est déroulée à l'abbaye de Vaucelles », *La voix du Nord*, 5 juillet 1974.

5 Chevalier de l'Île verte.

6 Mt 8, 13, « Vade, et sicut credidisti, fiat tibi », « Qu'il te soit fait comme tu as cru. » TOB.

7 Grand Prieuré des Gaules.

8 Il y a plusieurs saint Hugues et si, en France, c'est généralement saint Hugues Abbé de Bonnevaux en Dauphiné mort le 1er avril 1194 que l'on pense d'abord, c'est probablement de saint Hugues Canefro, Chapelain des Chevaliers de l'Ordre de Saint

ultérieurement à la R.L. "Le Centre des Amis", et fut exalté dans un chapitre de la "Sainte et Royale Arche de Jérusalem". Enfin il fut reçu le 7 juillet 1978[1] dans la Grande Loge du "Royal Order of Scotland" à Edimburgh.[2] »

Malgré ce parcours somme toute assez impressionnant et en apparence normal, Corbin est un chevalier plutôt hétérodoxe. Il a d'une certaine manière infléchi la chevalerie et la maçonnerie à son propre projet philosophique et spirituel. S'intéressant moins à ce que voulaient dire ces ordres qu'à ce qu'il pouvait exprimer par eux. La question autour de cet épisode devant alors être, non pas, quelle est la part de l'œuvre de Corbin qui est maçonnique, mais bien pourquoi les soixante-cinq premières années de sa vie et de son œuvre aboutissent-elles dans sa propre réalisation spirituelle ? Les textes de cette période, pour ceux qui expriment plus profondément sa vision spirituelle, doivent être étudiés comme *sa philosophie religieuse*.

Âgé de 69 ans, Corbin joint la franc-maçonnerie, mais ce parcours ne sera pas de tout repos pour le septuagénaire. Le lecteur attentif aura noté que Granger indique que Corbin devait être régularisé en septembre 1973. Pour le dire synthétiquement, par des manœuvres administratives lucidement orchestrées, Corbin et ses amis vont réussir, en mai ou en juin 1972, à initier, avec des rituels abrégés et des cérémonies expéditives, pas moins de cinq maîtres en une seule réunion. Maître franc-maçon depuis à peine cinq mois, Corbin, qui passe quatre mois par an en Iran, prend contact avec une Loge iranienne. On peut estimer que c'est particulièrement pour se rapprocher de ces cercles iraniens dont les ramifications dans le pouvoir institutionnel remontent très haut qu'il joint la maçonnerie. Lui qui devait faire une conférence devant ses frères iraniens apprend en octobre 1972, par une lettre du Grand Maître de la GLNF-Bineau envoyée à la loge d'Iran, que le Frère Corbin n'est pas « régulier » et conséquemment qu'il ne peut pas entrer à la Grande Loge Nationale d'Iran. Cet événement força Corbin à quitter la GLNF-Opéra afin de se joindre à GLNF-Bineau puisque seule celle-ci est reconnue par la Grand Lodge of Scotland et donc seule une

---

Jean de Jérusalem à Gênes mort le 8 octobre 1230, dont il est question. D'ailleurs cela a plus de sens que deux rencontres à quatre jours d'intervalle. Il a donc probablement été régularisé C.B.C.S. en début octobre 1974.

1 La date est confirmée par la chronologie du Cahier de l'Herne.

2 Jean GRANGER, « In mémoriam Henry Corbin », dans *Cahiers verts*, vol. 5, 1980, p. 55.

initiation GLNF-Bineau lui permettrait d'être « régularisé », d'où la mention de Granger dans son texte. C'est ce qu'il fera dès son retour d'Iran en janvier 1973.



LA VOIX DU NORD DU VENDREDI 5 JUILLET 1974

Bureaux : 6-8, rue Mi-De-Lattre-de-Tassigny - Tél. 81.25.84

Cambrai

La cérémonie de l'adoubement de deux nouveaux chevaliers de l'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem s'est déroulée à l'abbaye de Vaucelles

La cérémonie de l'adoubement de deux nouveaux chevaliers de l'ordre souverain de Saint-Jean de Jérusalem, cérémonie d'un autre âge par son ancienneté et qui perpétue par tradition, la chevalerie séculaire, s'est déroulée, dimanche matin, dans le cadre imposant de la salle des convers de l'abbaye de Vaucelles où, on le sait, le Prieuré de France a établi son siège.

La recrudescence de la chaleur ajoutait encore à la grandeur du moment et c'est sous la fameuse croix de Malte, brodée en une importante composition florale d'œillets blancs sur fond rouge, les chevaliers ont réunis autour du Père Delecambre, chanelain de l'ordre, célébrant l'office solennel qui suivit la cérémonie de l'adoubement.

Richard Stauffer, professeur à l'école pratique des Hautes Etudes, eurent successivement lieu le serment sur l'épée, la lecture des vœux, la bénédiction de la cape et de la croix, en présence de M. Jean Bernard, maître de cérémonie et de M. André Brun de Pontet, prieur de France.

Une messe fut ensuite célébrée par le Père Delecambre, chapelain, assisté du Frère Vincent de Paul, diacre, l'officiant, dans une homélie circonstanciée, évoqua notamment la place et les objectifs d'un ordre de chevalerie tel que celui de Saint-Jean de Jérusalem dans la société moderne.

Parmi l'assistance, on remarquait notamment Mme Bernard, maire, Mme Desgranges, sous-préfet, Legendre et Durieux, députés du Nord, le colonel Pintor, commandant la base aérienne René Mouchotte.

Sous la fameuse croix de Malte, réalisée en une importante composition florale d'œillets blancs sur fond rouge, les chevaliers sont réunis autour du Père Delecambre, chanelain de l'ordre, célébrant l'office solennel qui suivit la cérémonie de l'adoubement.

Une partie de l'assistance qui avait pris place dans la salle des convers de l'abbaye de Vaucelles, pour la solennité de l'adoubement des nouveaux chevaliers.

Figure 30 : Coupure de la *Voix du Nord*, 5 juillet 1974

L'objectif de Corbin à travers ce parcours maçonnique et chevaleresque était de devenir un Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte[1] (CBCS), grade le plus élevé à l'intérieur du Rite écossais rectifié. Le 5 juillet 1974, Corbin est régularisé et reçoit lors de cette cérémonie les trois grades bleus en plus d'être introduit au Grand Prieuré des Gaules[2] et, dans les mois suivants, il est réintroduit CBCS et exalté dans l'Arche Royale[3]. En résumé :

> « de mai 1972 à juin 1974, soit en vingt mois dont huit passés en Iran et trois de congés maçonniques, le Frère Corbin, toutes Loges, obédiences et grades confondus, n'aura pu assister à plus d'une quinzaine de rencontres rituelles maçonniques, dont cinq consacrées à sa propre élévation… On préférerait se passer de commentaires sur la "régularité" de tels procédés[4] ».

On ne peut donc pas dire que Corbin était un maçon très orthodoxe. Il voulait à tout prix être Chevalier Bienfaisant de la Cité Sainte, et ce, même si cela exigeait de bâcler son propre processus d'élévation. Pourtant cet ordre chevaleresque intérieur est le point culminant de l'élévation symbolique à travers la vision de la Jérusalem céleste. Ce chevalier fait aussi vœu de défendre en parole le christianisme ce qui peut paraître contradictoire à l'esprit anti-chrétien de la maçonnerie, mais puisqu'il a atteint le plus haut degré d'initiation symbolique la distance entre sa vie intérieure et sa vie dans le monde est abolie. Le CBCS incarne ainsi le lien transhistorique de toutes les symboliques manifestées dans les Ordres historiques, en étant devenu lui-même un « parfait », il guide les autres dans leur réalisation spirituelle. Si Corbin bâcle ainsi son élévation, il faut peut-être en déduire qu'il se considérait déjà comme ayant atteint le plus haut degré de réalisation spirituelle. À noter que les textes publiés dans les Cahiers de l'USJJ répondent précisément à l'esprit de l'Ordre intérieur des Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte. Quant aux motivations

---

1 Sur la signification symbolique des Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte, voir HANEGRAAFF, FAIVRE, BROEK ET BRACH (éds.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, art. « Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte », p. 256-258

2 Ordre chevaleresque, voir http://www.gpdg.org/

3 Archives Henry et Stella Corbin, Jean Granger à Henry Corbin, lettre du 19 mars 1975 : « Je suis heureux d'avoir pu mener en un temps record ta réintégration de CBCS et ton exaltation dans l'Arche Royale. »

4 Jean Albert CLERGUE, « En quête de Henry Corbin franc-maçon chevaleresque II », dans *L'initiation*, no. 4, 2009, p. 266.

pragmatiques qui l'animent dans ce parcours initiatique et maçonnique, la pérennité de son travail en Iran notamment la réédition de la Bibliothèque iranienne par la nouvelle Académie impériale de philosophie n'est peut-être pas extérieure à son entrée en maçonnerie. En effet, plusieurs hauts dirigeants de l'Iran, dont le premier ministre, étaient maçons. C'est peut-être la meilleure manière de s'attirer les bonnes grâces de personnalités influentes ce qui lui permettrait de poursuivre ses travaux en Iran et d'en assurer le financement. Cela est spéculatif certes, mais il s'agit d'une hypothèse qui a probablement été souspesée par Corbin. Reste que, pour le moment, sa foi et sa conviction profondes dans l'importance d'une chevalerie spirituelle pour sortir le monde du marasme dans lequel il se trouve doivent être d'abord invoquées pour rendre compte de son parcours chevaleresque. Pour lui, la chevalerie spirituelle est un contrepoids à la crise du « sens », à la « crise de la culture[1] » du monde moderne. Rappelons que Corbin développe la notion de chevalerie spirituelle au début des années 1970 et probablement comme une sorte de réponse spirituelle à la menace nucléaire, à la société de consommation, à la société du spectacle (1967), à la Guerre du Kippour (1973), au premier choc pétrolier (1971-1978) et aux églises qui se vident massivement en France après mai 1968[2]. Néanmoins l'importance relative que l'on peut donner à ces événements extérieurs, il apparaît assez évident qu'il faille rendre compte de son adhésion chevaleresque par sa vision du monde transparaissant dans ses écrits en témoignant de l'ésotérique de sa propre vision du monde, une compréhension de la spiritualité par laquelle Corbin semble penser qu'il participe en propre à l'ésotérique des religions du Livre. Sa conviction

---

[1] Pour Hannah Arendt la « crise » est un moment où les masques et préjugés tombent, mais c'est aussi le moment où de nouveaux masques et préjugés s'enracinent dans la société, et si son propos est particulièrement intéressant pour la Deuxième Guerre mondiale, cela s'applique de manière inadéquate au contexte actuel où la société du spectacle se nourrit et nourrit par le fait même le terrorisme de groupes comme Boko Haram, al-Shabaab, al-Qaïda ou Daech, car les médias comme mécanisme spectacle exprime l'absurdité et le chaos des « Occidentaux » ce qui nourrit le « sens » des groupes terroristes. C'est un peu comme de littéralement combattre le feu par le feu.

[2] En 1950 il y a 1033 ordinations de nouveaux prêtres, en 1965, 646 et en 1977, 97 et à cela s'ajoute le départ de 4000 prêtres entre 1965 et 1980. Voir par exemple Denis PELLETIER, *La crise catholique : religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002, 321 p.

chevaleresque culmine à la fin de sa vie par une foi inébranlable en la Révélation, ce qui élimine la distinction entre sa vie intérieure et ses œuvres et rend ces textes difficiles d'interprétation. Alors si, chez les mystiques, Dieu est « celui dont la "cause" est "ma propre cause"[1] », cette identification doit aussi s'appliquer à Corbin : ses recherches académiques correspondent à ce qu'il cherche. Il a fait sienne cette strophe de l'Avesta : « Puissions-nous être de ceux qui opéreront la réjuvénation du monde.[2] »

Avec trois de ses collègues et amis, Corbin fonde en 1974 l'Université Saint Jean de Jérusalem. L'objectif de cette Université était d'être un centre d'études spirituelles comparées des religions du Livre. L'unicité de cette Université vient du fait que, pour plusieurs de ses participants, il ne s'agit pas seulement de parler extérieurement des conditions qui rendent possibles les études spirituelles comparées des religions du Livre, mais au contraire d'être soi-même habité d'une « éthique chevaleresque » afin rendre compte des réalités ésotériques des religions du Livre. En d'autres mots, le « chevalier spirituel » est celui qui, en se réalisant intérieurement, ésotériquement, rend possible l'union des religions du Livre et devient pour le dire ainsi l'âme du monde.

Sur cette période de sa vie, il n'existe pas vraiment de témoignage direct, outre celui de Jean Granger que nous avons cité. La littérature sur cette question est aussi extrêmement mince, seuls deux articles de Jean Clergue tentent de retracer par un travail en archive le parcours de Corbin[3]. Nulle

---

1 CORBIN, « Juvénilité et chevalerie spirituelle en Islam iranien », dans *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 234.

2 *Ibid*., p. 239.

3 CLERGUE, « En quête de Henry Corbin franc-maçon chevaleresque I », dans *L'initiation*, no. 2, 2009, p. 84-114. CLERGUE, « En quête de Henry Corbin franc-maçon chevaleresque II », dans *L'initiation*, no. 4, 2009, p. 245-273. Ces articles ne sont cependant pas des articles scientifiques au sens srict, même s'ils sont bien renseignés. En italien on trouve aussi un article autour de cette question, voir Riccardo BERNARDINI, « Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (II) : Corbin alla Université Saint Jean de Jérusalem », dans *Hiram*, no. 3, 2013, p. 62-73. Quoique l'article cite beau de source, il s'agit essentiellement d'un travail à partir de la littérature seconde autour de la question. Mon factuel et argumenté, il y aussi Gilbert DURAND, « La pensée d'Henry Corbin et le temple maçonnique », dans *Les cahiers Villard de Honnecourt*, vol. 3, 1981, p. 173-182. Enfin, il y a l'enregistrement audio de la conférence de Manuel Quinon. Manuel QUINON, *Henry Corbin et Gilbert Durand*, conférence présentée lors du

part il a écrit précisément pourquoi il s'était engagé dans un Ordre de chevalerie et dans la maçonnerie. Certes, les lettres de cette période témoignent de son engagement, mais ses convictions personnelles restent voilées. Il est donc très difficile d'expliciter ses motivations, car, s'il est évident qu'il adhérait au monde métaphysique qu'il présentait dans ses textes, il n'est cependant pas possible de l'expliquer, car il ne s'est jamais lui-même expliqué sur la question. Quelles étaient ses aspirations en théorisant et adoptant lui-même cette éthique chevaleresque ? Pourquoi Corbin l'adopte-t-il et la promeut-il personnellement ? Le seul morceau de témoignage que nous avons trouvé pour le moment et où il explique brièvement les raisons de son adhésion chevaleresque est le suivant :

« Comme vous le savez, si je suis venu à l'O.S.J., c'est essentiellement mû par le désir d'y retrouver le *lieu*, spirituel et souverain, d'un christianisme que nous appelons "ésotérique", parce que sa vérité ne peut être cherchée, éprouvée et profanée au grand jour des institutions officielles ; son "œcuménisme" est non moins ésotérique, car son inspiration et sa portée diffèrent de ce qui porte aujourd'hui ce nom et ne peuvent être comprises et pratiquées que par un petit nombre d'appelés.[1] »

La mission de l'USJJ en tant que centre d'études spirituelles comparées des religions du Livre ne diffère pas beaucoup des préoccupations intellectuelles de l'œuvre de Corbin. Mentionnons au passage que, même si Stella Corbin a poursuivi jusqu'en 1987 l'USJJ, il ne semble pas qu'elle ait activement poursuivi son engagement chevaleresque. C'est l'attitude spirituelle des intervenants principaux qui en assurait l'esprit et il semble que ce soit cette même attitude qui ait poussé Stella à mettre fin à celle-ci. Quant aux thèmes des différentes sessions qui seront explorés par l'USJJ ils ont des traces très anciennes dans l'œuvre de Corbin. Le thème de la chevalerie spirituelle et celui de la Quête du Graal sont très présents dans l'œuvre de maturité de directeur d'études de l'EPHE et un parcours rapide de son œuvre peut laisser l'impression que ces thèmes sont apparus avec l'adhésion formelle de Corbin à la maçonnerie templière. S'ils se sont effectivement accentués à partir des années 1970, on en trouve des traces très anciennes dans des lettres et des témoignages. Dans une lettre à Joseph Baruzi datée du 27

---

colloque « 7e Journée Henry Corbin », 17 décembre 2011, Paris, https://www.amiscorbin.com/journee-henry-corbin/.

[1] AHSC 280 Lettre de Corbin au Baron Jouveau du Breuil, datée du 18 mai 1969.

décembre 1939, Corbin donne ses premières impressions de Byzance et de l'Orient, il écrit :

« Mais Constantinople est une ville mystique, un terme où l'on récapitule toute sa vie. Si j'associe le Temple de la Sainte Sagesse avec le Temple du Graal, peut-être me saisirez-vous d'un coup.

Cette association vous la trouverez suggérée dans un livre qui est une magnifique *vision*, quoique puissent dire les "historiens" tâtillons et taupinants (Sir Galahad, *Byzance*[1]). Depuis les lointaines et chères années où nous méditions ensemble sur Parsifal, jusqu'à ces temps-ci, où pendant deux ans aux Hautes-Études, de plus en plus consciemment, j'ai tiré mon explication de Luther dans le sens des Pères Grecs, je crois avoir marché en ligne droite.[2] »

On voit déjà la filiation Sophia-Graal, une filiation à laquelle il faut faire précéder *Daēnā*, la sagesse mazdéenne et faire succéder l'Imām caché, figure eschatologique de l'islam iranien. Encore plus saisissant est le souvenir livré par Robert de Châteaubriant, ami rencontré quotidiennement aux langues orientales rue de Lille. À l'été 1929, diplômes en poche, les deux amis

« en attendant le départ du train, [faisaient] tous les deux les cent pas sur le quai. Lui parlait. Au moment où nous allions nous quitter pour un temps que nous ne pouvions connaître c'était, après trois années d'une amitié associée aux plus joyeuses fantaisies du quotidien, comme s'il avait voulu que, cette fois, j'emporte avec moi l'essentiel de sa pensée… Il me disait que c'était seulement par les voies d'une élite spirituelle, d'une véritable chevalerie de l'esprit, que pourrait se faire l'évolution de l'âme dans un monde aussi ruiné que le nôtre de ses antiques vitalités métaphysiques. Cette élite, par la pratique et l'utilisation de plus en plus claire des réalités dont l'homme porte le secret dans son sein était désormais indispensable, pensait-il, pour retrouver la seule base inébranlable sur laquelle reconstruire la grande cathédrale humaine.[3] »

Ces deux passages montrent que la chevalerie spirituelle, le combat spirituel, la quête du graal, la *sophia* et l'âme du monde sont de très anciens thèmes dans sa pensée. Le témoignage de Robert de Châteaubriant est

---

[1] Bertha ECKSTEIN-DIENER (SIR GALAHAD), *Byzance : empereurs et impératrices, l'acropole du monde, la grande Babylone, anges et eunuques, les bleus et les verts, les iconoclastes, les hérésies, grandeur et décadence*, trad. par Jacques CHIFELLE-ASTIER, Paris, Payot, 1937, 333 p. Sir Galahad et Helen Diner était les noms de plume de Bertha Eckstein-Diener née le 18 mars 1874 et décédée le 20 février 1948. Byzance est le seul de ses livres qui a été traduit en français.

[2] Lettre de Corbin à Joseph Baruzi envoyée d'Istanbul le 27 décembre 1939. JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, p. 308-309.

[3] DE CHÂTEAUBRIANT, « Souvenirs », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 292.

cependant sujet à caution, car, lorsque Corbin décida de se rapprocher de la maçonnerie, il reprit contact en 1971 avec son ami de jeunesse engagé depuis longtemps. Il est alors difficile de savoir s'il a reconstruit *a posteriori* ce souvenir sur la « chevalerie de l'esprit ».

L'histoire des rapports de Corbin à l'Ordre de Saint Jean n'est pas évidente à comprendre. Outre le fait qu'au début des années 1970, il n'est pas très convenu qu'un professeur de l'EPHE s'associe aux mouvements chevaleresques, parce que ceux-ci avaient la réputation de fabriquer du mythe et de pratiquer un syncrétisme douteux, plutôt que de s'appuyer sur des études historiques. Cela explique qu'il ne parle jamais à la première personne de son engagement dans la chevalerie spirituelle. Cet engagement, s'il avait été rendu public, aurait attisé la féroce compétition entre les intellectuels de Paris et probablement été utilisé pour discréditer la validité « scientifique » de son œuvre. Corbin a conscience de cette situation et il en fait part dans une lettre au Baron Jouveau du Breuil où il explique précisément sa réticence à faire connaître son adhésion chevaleresque. Il avait en effet appris que la télévision serait présente lors d'une cérémonie de l'OSJJ et indique à Jouveau du Breuil qu'il « conviendrait absolument que la télévision ne soit pas là », à cause du côté sacramentel de la cérémonie et il ajoute :

« Nous[1] nous réjouissons d'y participer. Si nous avons éprouvé quelques hésitations à l'annonce de la présence de la télévision, de la presse, etc. c'est par rapport non pas à nos frères de l'Ordre, mais par rapport au monde extérieur. Autrement dit, nous sommes des universitaires : convient-il ou non que notre appartenance à l'Ordre vienne à être connue de nos collègues universitaires par l'intermédiaire de la télévision, presse, etc. ou bien notre appartenance doit-elle rester ésotérique par rapport à ce monde extérieur ?[2] »

Corbin a choisi l'Église de Jean et rejeté l'Église de Pierre et lui-même a conscience qu'un engagement chevaleresque ou maçonnique n'est étrangement pas soupesé également par rapport à d'autres types d'engagements croyants. Celui qui choisit la voie ésotérique n'est pas traité de la même manière que celui qui décide d'assumer son catholicisme, son protestantisme, son orthodoxie ou son judaïsme. Si Corbin avait prononcé la *shahādat* et joint une *tarīqat*, personne ne s'en serait étonné, quoique à Paris

[1] Henry Corbin, Richard Stauffer, Antoine Faivre et Gilbert Durand.
[2] AHSC 280 Lettre de Corbin au Baron Jouveau du Breuil, datée du 26 mai 1969.

et en France en général, il ne soit pas très bien vu qu'un scientifique s'engage religieusement, comme si cela allait entacher sa pensée, une tare qu'il faudra ensuite retirer dans un travail de déconstruction sociologisant. Les intellectuels français sont encore bien marqués par une sorte d'agnosticisme qui assurerait l'impartialité de leurs recherches. Le cahier de l'Herne « Henry Corbin » et son autobiographie spirituelle – *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophiqu*e – ne mentionnent jamais son engagement. Certes une fois la situation connue, il est possible de décrypter quelques allusions. Il n'y a en fait que les AHSC qui rendent possibles l'étude et l'analyse de cette période. C'est particulièrement sa correspondance avec Gilbert Durand, initié en même temps que lui, qui informe des plans associés à cet engagement chevaleresque[1]. En fait, pour faire une étude poussée sur l'origine de l'OSJJ et l'USJJ, il faudrait analyser la correspondance de Corbin avec Gilbert Durand, Antoine Faivre, Jean-Louis Vieillard-Baron et Richard Stauffer. Ces professeurs sont les membres fondateurs et organisateurs de l'USJJ. Si l'engagement de Durand et Faivre est connu, celui de Vieillard-Baron reste méconnu, car il ne transparaît pas particulièrement dans ses écrits qui restent ceux d'un spécialiste de la philosophie de la religion et de l'idéalisme allemand. Sa proximité à la pensée de Henry Corbin n'a cependant jamais diminué, car il est cité dans presque tous ses ouvrages. Sa conception à tendance docète de la religion est peut-être l'influence la plus importante de Corbin sur ce dernier. Par rapport à Antoine Faivre, W. Hanegraaff a bien montré comment à la fin des années quatre-vingt, il fait le virage d'une approche philosophico-religieuse des textes à une approche purement historique[2] et comment ce virage le mène à élaborer la première définition académique de l'ésotérisme comme « une forme de pensée » caractérisée par quatre

---

[1] Les AHSC contiennent les lettres de Gilbert Durand à Henry Corbin (74 lettres), mais les autres lettres de Henry Corbin à Durand sont introuvables. Voir *supra*, p. 361, n. 1.

[2] Wouter J. HANEGRAAFF, « Eranos and religionism: Scholem, Corbin and Eliade », dans *Antoine Faivre and Western esotericism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 334-355. Antoine FAIVRE, « From Paris to Amsterdam and Beyond : Origins and Development of a Collaboration », dans *Hermes in the academy ten years' study of western esotericism at the University of Amsterdam*, sous la direction de Wouter J. HANEGRAAFF et Joyce PIJNENBURG, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009, p. 123-127. Wouter J. HANEGRAAFF, « The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism », dans *ARIES*, vol. 10, no. 2, 2010, p. 197-216.

éléments internes : les correspondances, la nature vivante, l'imagination et les médiations, la transmutation et deux éléments externes qui sont la pratique des correspondances et la transmission[1]. Ce changement de perspective s'explique par les séjours répétés du spécialiste de l'ésotérisme, de la théosophie et de l'alchimie aux États-Unis et plus particulièrement à l'université Berkeley à San Francisco. La familiarisation de Faivre avec les recherches effectuées dans ce domaine aux États-Unis l'a confronté aux tensions souvent extrêmes entre les chercheurs religieux et antimodernes et ceux qui se caractérisent comme historiens. L'American Academy of Religion (AAR) a été le théâtre de tels affrontements souvent menés par des « pérennialistes ». Faivre a donc ajusté sa méthodologie et a posé la première pierre de l'ésotérisme comme secteur de recherche à part entière. Ce qui ne l'a pourtant jamais empêché de continuer à fréquenter personnellement les milieux ésotériques. Et si l'Ordre de Saint Jean de Jérusalem était un groupe de chevalerie spirituelle initiatique, l'Université Saint Jean de Jérusalem était un moyen de diffuser intellectuellement, historiquement et objectivement des idées gravitant autour des grands thèmes de l'ésotérisme. Mais surtout un lieu où les recherches historiques, philologiques, textuelles pouvaient se doubler d'une sensibilité croyante et ésotérique. Une petite polémique entre Faivre et Corbin montre assez bien l'esprit de l'Université. En effet, après la conférence de Corbin sur l'Évangile de Barnabé[2] et parce qu'aucune séance de questions n'avait suivi la conférence et que certains lui avaient partagé le fait qu'ils pensaient que Corbin venait de présenter à travers son texte une sorte de profession de foi à l'islam, Faivre avait pris l'initiative de rédiger une petite mise en garde qui

---

1 Antoine FAIVRE, *L'ésotérisme*, 5e éd. mise à jour, Paris, P.U.F., 2012 [1992], p. 34. Cette définition analytique est aussi reprise dans la traduction anglaise de *Accès de l'ésotérisme occidental* révisée à l'occasion de la traduction et ensuite dans l'réédition mise à jour de l'édition française en 1996. Antoine FAIVRE, *Access to Western esotericism*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 10-15. Antoine FAIVRE, *Accès de l'ésotérisme occidental*, nouv. éd. rev., 2 vols, Paris, Gallimard, 1996 [1986], vol. 1.

2 Henry CORBIN, « L'Évangile de Barnabé et la prophétologie islamique », dans *La foi prophétique et le sacré, colloque tenu à Cambrai/Vaucelles les 25, 26 et 27 juin 1976*, Paris, Berg International, 1977, p. 169-212.

avait hautement irrité Corbin[1]. Il rappelle les grandes lignes de son texte et conclut le premier paragraphe de sa lettre en lui disant qu'il « pourrait être un tout petit peu reconnaissant au lieu de se comporter envers [lui] comme le Grand Inquisiteur. Cela d'autant plus que j'ai eu des échos totalement différents de ceux auxquels tu as prêté une oreille alarmée et complaisante.[2] » Ce qui inquiète Faivre précisément, c'est la réception dans l'OSJJ d'une telle perspective de la part du président de l'USJJ. Les membres de l'ordre verront-ils ce texte comme une profession de foi niant le Concile de Nicée ? Corbin poursuit :

« Quant à savoir ce que moi-même je crois et professe, il me semble que c'est mon affaire personnelle. Pour autant il ne peut être question de l'interpréter comme "doctrine officielle" de l'USJJ. Celle-ci n'est pas une Faculté de théologie. C'est un regroupement de chercheurs de bonne volonté. Chacun expose ce qu'il voit, prend en charge un point de vue dont il n'a pas à entreprendre de "réfutation". […]

Certes, nous pourrions rappeler par une petite note en tête de chaque cahier ce qui découle de notre manifeste, à savoir que chaque conférencier n'engage que sa propre responsabilité, non pas celle de l'USJJ, laquelle n'a d'autre responsabilité que de comprendre les divergences ou de stimuler les convergences. Nous n'avons pas à rappeler à chacun ce qu'est son *credo*. Personne ne songe à imposer le sien aux autres, dans un centre de recherches comparées. Il me semble que c'est élémentaire. Chacun est libre de dire oui ou de dire non quand on lui fait connaître quelque chose de nouveau. […]

Relis, je te prie, ta note dactylographiée. Outre ce qu'elle peut avoir de blessant pour un président de bonne foi et de bonne volonté, elle a un ton dogmatique et confessionnel qui n'a rien à voir avec la finalité de l'esprit de l'USJJ, telle que nous l'avons conçue.[3] »

La réponse de Corbin montre qu'il a été piqué au vif et il réaffirme encore une fois sa hantise du dogmatisme institutionnel. Le 8 juillet, Faivre répond par écrit à Henry après avoir eu une conversation téléphonique avec Stella et lui réexplique son intention initiale, à savoir qu'il s'agissait pour lui de préserver les relations avec l'OSJJ, qui est un ordre chrétien. Il déconstruit ensuite les pointes de la lettre de Corbin nommément l'accusation de Grand Inquisiteur, de dogmatisme et de complaisance et s'excuse sincèrement, mais on sent bien qu'il ne comprend pas vraiment sa rédaction. Un incident qualifié par Corbin de « très douloureux » et qu'il considère clos dans sa réponse à Faivre datée du 10 juillet 1976. Ce qui l'a le plus dérangé est qu'il

---

1 La note d'une page dactylographiée a été envoyée le 4 juillet 1976 avec un feuillet manuscrit, voir AHSC 187.

2 AHSC 187, lettre de Henry Corbin à Antoine Faivre datée du 6 juillet 1976.

3 AHSC 187, lettre de Henry Corbin à Antoine Faivre datée du 6 juillet 1976.

avait en fait téléphoné à P. Delcambre au siège de l'Ordre de Saint Jean de Jérusalem pour s'assurer qu'il n'y avait pas de malentendu sur les croyances du président ou de l'USJJ. Mais pour Corbin, Faivre avait « tiré le signal d'alarme » auprès des « autorités ecclésiastiques » ce qu'il n'avait absolument pas apprécié. Il lui réaffirme sa volonté de recevoir des intellectuels de tous les rameaux abrahamiques et écrit :

« Il est souhaitable que nous ayons à l'avenir des universitaires unitariens, schwenkfeldiens, swedenborgiens, mormons, nestoriens de l'Iran, shī'ites, etc. Si c'est pour les accueillir avec le soupçon d'"hérésie", c'est trahir notre propre charte. On ne peut aller très loin en histoire des religions ni en recherche spirituelle comparée si l'on est affligé du complexe de Polyeucte.[1] »

Ce feu de paille donne un portrait plus humain du président de l'USJJ et du genre de petite polémique qu'il aura à affronter[2], ce qui permet de comprendre la volonté profondément œcuménique voulue par Corbin pour *son* université.

Il faut aussi souligner que ce ne sont pas tous les participants à l'USJJ qui sont engagés dans l'OSJJ ou dans la maçonnerie, peut-être même que la majorité des participants ne connaissent même pas l'engagement ésotérique de l'organisation, surtout après la mort de Corbin en 1978. Une chose est certaine, la session inaugurale de l'USJJ n'était pas spécialement œcuménique, car comme le titre de *La voix du Nord* l'indique – « La cérémonie de l'adoubement de deux chevaliers de l'Ordre de Saint Jean-de-Jérusalem s'est déroulée à l'abbaye de Vaucelles » – la première session de l'USJJ fut l'occasion pour Henry Corbin et Richard Stauffer d'être adoubés dans une cérémonie que célébrait Robert de Châteaubriant et André Brun de Pontet, prieur de l'Ordre. Pour une raison inconnue, trois textes accompagnés de photos publiées dans *La voix du Nord*, présentent le 1er

---

1 AHSC 187, lettre de Henry Corbin à Antoine Faivre datée du 10 juillet 1976.

2 À côté de ces « crisettes » d'égo, la polémique avec Jean-Claude Frère qui a plagié un texte de Corbin est probablement la plus importante des années 1970. Le texte plagié est CORBIN, « Un roman initiatique ismaélien du Xe siècle », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, no. 57, 1972, p. 1-25. CORBIN, « Un roman initiatique ismaélien du Xe siècle (suite et fin) », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, no. 58, 1972, p. 121-142. Le texte a été plagié dans Jean-Claude FRÈRE, *L'Ordre des Assassins*, Paris, Culture art loisirs, 1973, 283 p. Frère y fait passer la traduction faite par Corbin du texte ismaélien pour la sienne et reprend textuellement son travail.

juillet l'objectif de l'Université Saint Jean de Jérusalem[1], le 5 juillet la cérémonie d'adoubement[2] et le 6 juillet l'ouverture des travaux[3] qui seront publiés chez André Bonne[4]. Ces textes pourtant publics présentent à mots demi-couverts l'aspect ésotérique de l'Ordre. La photo de l'article du 5 juillet où l'on voit les participants en toge, incluant Corbin au centre du côté gauche, évoque à elle seule suffisamment l'aspect initiatique des travaux de l'USJJ. Pourtant la mission de l'Université était d'être un « centre international de recherche spirituelle comparée » et donc par le fait même de « constituer enfin un foyer de ces hautes sciences, dont l'abandon et l'oubli sont à la fois la cause et le symptôme de la crise de notre civilisation occidentale.[5] » Nonobstant l'exotérisme de l'USJJ, la différence entre les planches maçonniques de Corbin et les textes qu'il écrit durant cette période est infime. À part la transformation de quelques phrases au « je » et le retrait de formules comme « nous ésotéristes », l'écriture privée rejoint l'écriture publique. Cela signifie que son engagement et sa croyance en la chevalerie spirituelle orientent directement son travail ainsi que son écriture à partir des années 1970 et la perspective personnelle et spirituelle sous-jacente à ses textes n'est pas un effet de style, elle n'est attribuable à qu'à sa pensée profonde. Mais, encore une fois, malgré l'apparence du mélange des genres entre son travail d'universitaire et la poursuite de sa philosophie religieuse, on ne doit pas sauter aux conclusions, car il serait facile de dire que le professeur s'est transformé en prophète auto-proclamé comme le lui reprochera Steven Wasserstrom. Corbin attend d'avoir atteint la retraite avant de se lancer plus ouvertement dans la restauration de la chevalerie spirituelle. En effet, la première session de l'USJJ concorde avec l'année de sa retraite et même s'il continua à donner des cours à l'EPHE, ceux-ci, par l'étude des résumés et de quelques manuscrits, ne semblent pas teintés par

---

1 PH., « Depuis l'antique abbaye de Vaucelles, la nouvelle université de Saint-Jean de Jérusalem entend restaurer les valeurs spirituelles de l'Occident », *La voix du Nord*, 1er juillet 1974.

2 PH., « La cérémonie de l'adoubement de deux chevaliers de l'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem s'est déroulée à l'abbaye de Vaucelles », La voix du Nord, 5 juillet 1974.

3 PH., « À l'abbaye de Vaucelles, inauguration de l'Université Sain-Jean-de-Jérusalem », *La voix du Nord*, 6 juillet 1974.

4 Henry CORBIN et Robert de CHÂTEAUBRIANT (éds.), *Sciences traditionnelles et sciences profanes*, Paris, A. Bonne, 1975, 142 p.

5 *Ibid*., p. 10.

les activités initiatiques et chevaleresques. Le cours prononcé en 1973-1974 « Le roman des sept statues d'Apollonius de Tyane, conservé par l'alchimiste Jaldakī » et édité par Pierre Lory sous le titre de *L'alchimie comme art hiératique* montre que ce cours, même s'il est teinté de son esprit et de son herméneutique, représente bien un cours dans la forme que l'on s'attend d'un cours et qui, pour Corbin, suivant la méthode de son maître Gilson correspond à une série de textes inédits et traduits suivis d'un commentaire explicatif. Les notes manuscrites des cours de cette période montrent qu'il ne déroge pas à cette habitude de traduire et commenter un texte de la tradition philosophique iranienne. Dans cette période, le versant proprement orientaliste de sa carrière n'est pas non plus mélangé ou amalgamé à son adhésion chevaleresque. En effet, la publication sur près de dix ans de l'*Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII*e *siècle jusqu'à nos jours*, c'est-à-dire de 1969 à sa mort, et pour laquelle il a réussi à écrire l'introduction de trois des quatre volumes de l'*Anthologie* éditée par Ashtiyānī, cela correspond au versant orientaliste de son travail. Et si ces introductions sont corbiniennes au sens où il a cherché à rendre intelligible et accessible cette véritable somme de la philosophie par des comparaisons à des théosophes et des mystiques occidentaux, ces introductions n'en restent pas moins fidèles aux textes. Jean Moncelon est le premier à indiquer l'engagement maçonnique et templier de Corbin et nous adhérons à la conclusion de ce petit texte de 2008 : « son engagement maçonnique, s'il n'est certes pas anecdotique, demeure un épisode secondaire dans le cheminement intérieur de ce "pèlerin venu d'Iran"[1] ». Moncelon rapproche Corbin de la tradition des fidèles d'amour, ce qui est effectivement beaucoup plus logique. Corbin est comme une sorte de chantre de l'amour mystique.

Même dans l'ésotérisme maçonnique et chevaleresque, l'attitude foncièrement herméneutique de Corbin, cherchant à toujours vérifier personnellement la validité du corpus de textes canoniques, ne pouvait que générer des frictions avec les autorités institutionnelles. Cette position faisait de lui un chercheur solitaire ne pouvant en rester extérieurement aux

[1] Phrase conclusive du texte. Jean MONCELON, « L'engagement maçonnique de Henry Corbin », dans *Les Cahiers d'Orient et d'Occident*, no. 17, novembre/décembre 2008, p. 2-5.

textes, l'attestation personnelle et le témoignage qu'il livre de cette attestation dans ses écrits ne pouvaient qu'alerter les autorités de ces mêmes textes. Comme il l'écrit à Denis de Rougemont « Au fond je suis de toujours et à jamais métaphysicien (les calvinistes appellent ça tout de suite un "gnostique". Mais tant pis pour eux.) J'ai toujours creusé là-dedans, soit comme une taupe, soit comme un sīmorgh. Quand on m'a barré la route – "on", que ce fût Rome ou Genève – ça a toujours fait des catastrophes…[1] » C'est ce qu'au début nous avons caractérisé comme l'aspect hérétique de sa pensée. Il met en œuvre, en lui-même, l'herméneutique sohravardienne qu'il a découverte dans ses récits mystiques. Il explique dans *Le récit de l'exil occidental* que l'identification de celui qui progresse avec les grandes figures prophétiques (Noé, Loth, Moïse, Salomon, etc.) n'est pas une allégorie au sens où ces figures seraient comme des concepts, il s'agit plutôt selon Corbin de saisir ces figures prophétiques comme des certitudes personnellement réalisées, identification non pas allégorique, mais *tautégorique*[2]. Pour Corbin, « c'est cela même l'événement que comporte tout rituel d'initiation.[3] » Depuis 1929, Corbin médite Sohravardī de cette manière et c'est comme si, à travers la maçonnerie, il avait enfin trouvé un moyen d'explorer par lui-même ses certitudes personnellement réalisées, mais surtout de les partager à la hauteur d'horizon où il les percevait.

La progression historique dans la vie et l'œuvre de Corbin concorde avec sa conception de l'histoire. Si on affirme comme lui à propos de la *hikāyat* qu'il faut d'abord rechercher la certitude théorique à travers les livres et la littérature et ensuite en arriver à une certitude oculaire, être un témoin et qu'enfin l'identification avec l'événement perçu se réalise pleinement, ce

---

[1] Lettre de Henry Corbin à Denis de Rougemont datée 20 avril 1940, citée dans ROUGEMONT, « Hérétiques de toutes les religions… », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 302. La lettre originale de Corbin se trouve au Fonds Denis de Rougemont, Bibliothèque publique et universitaire Neuchâtel, lettre de Henry Corbin à Denis de Rougemont dans la correspondance générale boîte 3, dossier 4, « c », 4 p.

[2] SOHRAVARDĪ, *L'archange empourpré, quinze traités et récits mystiques*, éd. et trad. de l'arabe et du persan, intro. et notes de Henry Corbin, Paris, Fayard, 1976, p. 270. Voir aussi CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Sohrawardî et les platoniciens de Perse*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1971, p. 191.

[3] SOHRAVARDĪ, *L'archange empourpré, quinze traités et récits mystiques*, éd. et trad. de l'arabe et du persan, intro. et notes de Henry Corbin, Paris, Fayard, 1976, p. 270.

qui fait entrer le témoin dans l'événement qu'il contemplait, la distance entre celui qui perçoit et ce qui est perçu est abolie, ce qui lui permet d'atteindre une certitude personnellement réalisée. Chez Corbin, son œuvre et sa vie semblent répondre parfaitement à cette structure de l'histoire. L'étude de Sohravardī lui a permis de voir et comprendre la réalisation spirituelle et à travers la chevalerie spirituelle il a *réalisé* ce que l'étude de Sohravardī lui avait permis de *comprendre*. Ses textes et analyses suivent cette *hikāyat*. Pour le dire autrement, l'œuvre de Corbin est elle-même une *hikāyat* des spirituels qui l'ont occupé toute sa vie.

Sa devise chevaleresque *sicut credisti* résume bien l'essence de sa vision docète. Exactement comme dans ses textes où il cite généralement en relation avec un aspect docète ce *leitmotiv* : *talem eum vidi qualem capere potui*[1]. Pour lui, la capacité de croire et voir à la hauteur d'horizon que nous offre notre propre profondeur spirituelle, c'est cela le « temple ». Comme il le dit dans un discours prononcé en loge en 1973 :

« Disons-nous-le bien. Les initiations successives ne nous mettent pas en possession de données dont nous pourrions disposer un jour, en nous disant que la tâche est accomplie. Non pas ! elle nous révèlent les symboles, et les symboles restent à déchiffrer toujours de nouveau. La conclusion n'est jamais une donnée, c'est à chacun de nous qu'il appartient de conclure en approfondissant chaque jour un peu plus.[2] »

Cette idée que la transmutation du cadre doctrinaire offert par le temple doit être en permanence renouvelée, que la progression spirituelle n'est jamais accomplie, mais toujours à accomplir, c'est le cœur même de ce petit discours à ses frères. Cette ouverture permanente est le sens profond du temple, car celui-ci est le lieu la manifestation de l'Ouverture. Comme il le dit :

« Ce Temple, nous ne cesserons de le méditer au fil des jours, parce qu'il est notre sanctuaire intérieur, où réside celui que nous cherchons. […] Mais nous ne trouvons vraiment ce que nous cherchons dans le Temple, qu'en devenant nous-mêmes ce que nous cherchons, car le Temple est le symbole de la personne spirituelle que nous sommes éternellement, et que notre venue en ce monde a jeté dans les ténèbres de l'ignorance et de l'oubli.[3] »

---

1 Voir *infra*, p. 516, n. 4.

2 Henry CORBIN, « Le Temple », dans *Cahiers verts*, vol. 5, 1979, p. 69. Discours prononcé le 15 juin 1973 à la loge « Les chevaliers du Temple de Saint-Jean ».

3 *Ibid*., p. 67 et 69.

Où Corbin peut-il réaliser spirituellement sa vision docète de la tradition abrahamique sinon dans les ordres chevaleresques où il considère que le « Temple » n'est autre que le reflet de son âme ? Cette vision docète, on en trouve la trace en 1953 dans sa correspondance avec Ivanow autour de l'ismaélisme. Corbin lui écrit qu'il vient de lire *Truth-Worshippers* d'Ivanow[1] et lui écrit à ce sujet : « je n'avais pas lu depuis longtemps un ouvrage d'orientalisme aussi excitant[2] » et précise quelques lignes plus loin « de mon côté je suis très préoccupé par l'intérêt du docétisme.[3] » Corbin a-t-il commencé à travailler sur sa conférence Eranos de 1954 ? S'il n'y travaille pas encore, cette question du docétisme l'habite déjà suffisamment pour devenir la question centrale de la 4e partie de cette conférence Eranos, avec une section intitulée « Imāmologie et docétisme ». À ce moment, c'est moins l'idée d'un œcuménisme ésotérique de la tradition abrahamique que de présenter la structure « christologique » de l'Imāmat qui l'occupe[4]. Une christologie qui n'a rien à voir avec le christianisme, c'est-à-dire le courant religieux qui a défini par des Conciles « sa » christologie comme « une Incarnation réalisant une union hypostatique.[5] » Pour Corbin, le terme signifie très littéralement ce qui permet de réaliser la prophétie. Alors la christologie d'ange, la christo-angélologie (*Engelchristologie*) ou encore la christologie angélomorphique réfère à une anthropologie qui répond au problème de la théophanie et permet d'accomplir la sotériologie[6].

---

1 Wladimir IVANOW, *The truth-worshippers of Kurdistan ; Ahl-i haqq*, texts edited in the original Persian and analysed, Leiden, E. J. Brill, 1953, XIV, 246, 202 p.

2 Lettre du 23 décembre 1953, CORBIN ET IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, édité par SCHMIDTKE, Leuven/Paris, Peeters et Institut d'études iraniennes, 1999, p. 101.

3 Lettre du 23 décembre 1953, *Ibid*.

4 L'importance de ce thème est appuyée par un article annoncé dans la 4e de couverture de *La revue de culture européenne*, no. 9-10, vol. 4, 1954. On peut y lire que Corbin prévoyait un article intitulé « Christos Angelos ». Merci à Florent Serina d'avoir porté à mon attention cette information.

5 CORBIN, « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982 [Eranos XXIII, 1954], p. 117.

6 Corbin s'inspire fortement des recherches de Martin Werner sur la christo-angélologie. Martin WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, 2e éd., Bern/Tübingen, P. Haupt/Katzmann-Verlag, 1954 [1941], 755 p. D'ailleurs, il écrit dans sa conférence Eranos de 1954, « nous nous proposons d'y revenir ailleurs, tant la signification en est essentielle et éclairante pour les

Autrement dit l'angélologie réfère à la théophanie et la christologie à la sotériologie et cette conception métaphysique bien ancrée dans la tradition abrahamique est pour Corbin ce que l'intelligence ismaélienne a intégré à des motifs zoroastriens et manichéens.

Cette réalité intérieure n'évoque pas l'idée de subjectivisme ni une sorte de psychologisme, car il s'agirait d'une réduction incroyante et inopérante des mondes ésotériques de la tradition abrahamique, mondes explorés par les mystiques et théosophes. Les réalités intérieures, les réalités ésotériques dont il est question sont « objectives » et « ontologiques ». Les dimensions ésotériques marquent « les degrés de pénétration dans la "réalité du réel".[1] » En fait, dans l'univers métaphysique où prend racine la notion de « chevalerie spirituelle », il n'y a pas de séparation entre la pensée et l'étendue pour reprendre la terminologie cartésienne. L'âme et Dieu sont rigoureusement le même « être », mais à des degrés différents. Et, ce qui détermine le niveau de pénétration métaphysique[2] du croyant dans l'ésotérique, donc dans des réalités plus réelles, c'est sa capacité à soutenir une herméneutique spirituelle, c'est-à-dire à recevoir et percevoir ce qui seul se donne à la conscience religieuse. C'est à ce niveau que la phénoménologie[3] prendra tout son sens, car pour Corbin[4], cela veut dire

---

connexions qui sont en cause ici. » CORBIN, « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982 [Eranos XXIII, 1954], p. 75, n. 13. Voir l'article résumé de Reumann qui concorde avec la traduction anglaise du livre de Werner. John REUMANN, « Martin Werner and "Angel Christology" », dans *The Lutheran Quarterly*, vol. 8, no. 4, 1956, p. 349-358.

1 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, XV.

2 MOLLĀ ṢADRĀ SHĪRĀZĪ, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-mashāʿir)*, trad. du persan, intro. et notes de Henry Corbin, Lagrasse, Verdier, 1988, 258 p.

3 Voir sa définition de la phénoménologie, CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 21-24.

4 À travers l'approche phénoménologique des religions du Livre, Corbin cherche à montrer « un champ de conscience dont les lignes de force […] montrent à l'œuvre les mêmes réalités métaphysiques », car, pour lui, l'histoire de la spiritualité ne se trouve pas dans l'histoire historique et causale, mais dans les consciences ayant vécu cette spiritualité, c'est-à-dire dans l'ésotérique des religions du Livre. L'état d'être du chevalier spirituel est de reconnaître et réaliser personnellement (ésotériquement) ce qui a été Révélé. CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 392.

essentiellement « rencontrer [les phénomènes] là où ils *ont lieu* et où ils ont *leur lieu*.[1] » Et ce lieu c'est l'âme des croyants, par opposition aux événements circonstanciels de l'histoire historique.

La chevalerie spirituelle[2] – en arabe la *fotowwat* (فتوة), en persan *javānmardī* (جوانمردي) – dénote une tradition dont les origines sont préislamiques et probablement iraniennes[3]. À l'origine de ces mots se trouvent *fatā* en arabe et *javān* en persan ; en latin *juvenis* et en français cette racine indo-européenne se trouve dans « jeune » ou « juvénile ». *Fotowwat* et *javānmardī* sont la substantivation du terme « jeune », cela représente donc quelque chose comme la « juvénilité ». Déjà on note la distance forte entre « juvénilité » et « chevalerie spirituelle ». Mais, comme l'écrit Corbin, « en son sens technique, qui en est ici le sens spirituel, le mot désigne une jeunesse sur laquelle le temps n'a pas de prise, car elle est une reconquête sur le temps et ses scléroses.[4] » Alors, la juvénilité dont il est question n'est pas tant celle qui est mesurée par le nombre de cycles lunaires, que celle qui est conquise par le cœur et l'âme. Dans ce contexte, une personne n'est pas jeune, elle devient jeune. Ce qui importe, c'est le « processus de réjuvénation », véritable régénération du temps ou remontée à l'origine. Un processus qui correspond à l'*ethos* du chevalier spirituel.

Nous sommes ici dans un contexte religieux et monothéiste, il ne faut ni l'oublier ni le négliger, car si l'origine étymologique n'apporte que peu d'éclairage, la tradition qui se développera autour des termes *fotowwat* et *javānmardī* est extrêmement riche. Elle fait appel à l'idée de compagnonnage ou encore à celle de « service chevaleresque », tel que la générosité, l'hospitalité, le courage ou la solidarité. En fait, la *fotowwat* se

---

[1] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, XIX.

[2] « Mais en prononçant les mots de "chevalerie spirituelle" nous voulons signifier que la vocation permanente de la chevalerie est ordonnée à la reconnaissance de l'unique souveraineté de l'Esprit. » CORBIN ET CHÂTEAUBRIANT (éds.), *Sciences traditionnelles et sciences profanes*, Paris, A. Bonne, 1975, p. 8.

[3] L'origine historique de la chevalerie est très complexe. Voir par exemple l'article « Futuwwa » dans l'*Encyclopédie de l'islam*. Voir aussi http://www.iranicaonline.org/articles/javanmardi.

[4] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 411.

rapproche tellement de la structure et des valeurs de la chevalerie occidentale et templière que pour Corbin, la traduction la plus adéquate et à même de faire comprendre de quoi il est question dans ce phénomène, est celle de « chevalerie spirituelle ». On pourrait lui reprocher cet adjectif. Or, Corbin insiste sur un aspect spécifique de la chevalerie et ne veut surtout pas méprendre le lecteur. Il n'est pas question ici de combats, de croisades, de services hospitaliers ou de gente dame en détresse. C'est l'aspect métaphysique et spirituel de la chevalerie qu'il met en évidence, c'est-à-dire ce qui dans les rituels, initiations, grades, ou pactes de fraternité, donne son sens à la structure de compagnonnage. Terme, qui à son tour, ne doit pas être confondu avec l'apprentissage d'un métier. La structure de compagnonnage dont il est question est celle instituée par le Coran, car les suivants du Prophète sont les « compagnons », à savoir ceux qui ont cru le Prophète et ont transmis la foi. Les compagnons sont ceux dont la foi inébranlable mérite qu'on se mette à leur école et qu'on les imite. Cette tradition est similaire à l'idée de sainteté dans le christianisme, car les saints sont des modèles dignes d'imitation. Ajoutons finalement que Corbin est un iranologue et que l'islam dont il est question ici c'est le shīʿisme, une tradition qui amplifiera ce phénomène d'imitation avec la figure des saints Imāms, qui finira par être presque plus importante que le Prophète lui-même. Les Imāms rendent compréhensible et accessible la Révélation coranique, car ils ont eux-mêmes pleinement « intériorisé » la Révélation, ils sont littéralement l'ésotérique de la Révélation. Une fonction qui est un important rempart à la Révélation littérale et juridique qui transforme les croyants en serviteurs, en marionnettes de Dieu[1], plutôt qu'en compagnon, en ami de Dieu[2]. Se joue ici une leçon très importante quant aux différents fondamentalismes religieux de la tradition abrahamique sur laquelle il ne faut pas se méprendre, la sainteté et la piété envers les Imāms du shīʿisme n'est pas un polythéisme. La situation métaphysique est beaucoup plus complexe que de ce dont l'accusent les salafistes.

---

1 *Servus Dei*, *'Abd-Allâh*.

2 Sur les traditions des amis de Dieu (*Amicus Dei*, *Gottesfreunde*, *Awliyā'-Allāh*), voir l'ouvrage historique Auguste JUNDT, *Les amis de Dieu au quatorzième siècle*, Paris, G. Fischbacher, 1879, 445 p. Plus récemment, Bernard GORCEIX, *Amis de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart*, Paris, A. Michel, 2013 [1984], 302 p.

Le « chevalier spirituel » est celui qui en se réalisant intérieurement rend possible l'union des religions du Livre dans un œcuménisme ésotérique. Son but est de soutenir la structure prophétique des religions abrahamiques, c'est-à-dire l'attente eschatologique, moment où la condition humaine sera élevée à la condition divine. Dans le judaïsme, le christianisme et l'islam iranien, ces figures eschatologiques sont respectivement, le Messie, le Paraclet et l'Imām caché. La littérature chevaleresque en Iran qui se développe fortement à partir du 12e siècle est aussi marquée par le passage de l'épopée héroïque à l'épopée chevaleresque[1]. Il n'est pas question de conquête militaire, mais de la conquête de Soi, car « celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur[2] » voilà pourquoi dans cette vision « mon » être et l'être de Dieu son un seul et même être. La quête du chevalier spirituel consiste alors à découvrir la révélation personnelle que Dieu a donnée à tous les humains, il est personnellement responsable de l'avenir de la parousie. Voilà pourquoi le véritable *djihād* n'est pas de se battre *pour* Dieu, mais *avec* Dieu[3] et comme Dieu est totalement évanescent, le *djihād* est avant tout intérieur. Le *djihād* extérieur n'étant envisageable qu'au temps de la parousie, car si l'humain ne meurt qu'une fois, il meurt spirituellement à chaque prière[4]. Le *djihād* c'est avant tout la quête de Soi, de son Moi céleste, de son Ange, car c'est la seule quête qui permet de réaliser les conditions nécessaires de la dimension eschatologique annoncée par les religions du Livre. Dans les gnoses abrahamiques, cette figure

---

1 Voir CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Face de Dieu, face de l'homme – Herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 175-243.

2 « "Celui qui se connaît soi-même connaît son seigneur, écrit le *shaykh*, parce que celui-là a connu la qualification personnelle par laquelle Dieu se fait connaître à lui." Je ne crois pas que l'on puisse donner une meilleure description de la fonction théophanique de l'Ange, comme forme sous laquelle l'*Absconditum* se révèle à toi en fonction de ton être essentiel. » CORBIN, « De la nécessité de l'angélologie », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 108.

3 On écrit aussi quelquefois « *contre* Dieu », mais ce genre de proposition hardi a mené malheureusement plusieurs mystiques à la mort.

4 Il est aussi dit que toute personne qui meurt avant la parousie meurt prématurément si elle est un compagnon de l'Imām. Cette mort spirituelle on l'appel aussi la seconde naissance, la résurrection, la réjuvénation, etc. « Ne peut entrer dans le *Malakūt* [Ciel] quiconque n'est pas né une seconde fois. » CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 417.

eschatologique vient prendre la place du Soi, « mais non pas d'un Soi abstrait, impersonnel ou collectif, mais du Moi céleste, Moi à la seconde personne.[1] » Ce n'est pas de la psychologie ou de l'histoire, mais de la métaphysique et c'est pourquoi il incombe à l'*ethos* du chevalier spirituel « d'attester la sincérité du vœu qui accompagne chaque mention de l'Imām : "Puisse Dieu en hâter la joie"[2] ».

La posture chevaleresque exige *eo ipso* que l'on reconnaisse le lieu des pérégrinations du chevalier dans sa quête de Soi. En effet, l'éthique chevaleresque ouvre conséquemment à un monde ésotérique, un monde intérieur dont la réalité n'est ni psychologique ni historique, il faut alors proposer un nouveau monde et ce monde, c'est le *mundus imaginalis*, le monde imaginal. Comme le dit Corbin, il s'agit de reconquérir :

« un univers qui n'est ni celui de la perception sensible, ni celui des abstractions de l'entendement, un univers médian et médiateur, dont la redécouverte s'est imposée à tous ceux d'entre nous que préoccupe une métaphysique de l'Imagination active, dont le réalisme visionnaire dépasse l'imaginaire pour atteindre la réalité *sui generis* de l'*imaginal*, du *mundus imaginalis*.[3] »

Cela veut aussi dire qu'il n'est pas possible de demander « où » est ce lieu, car ce lieu est intérieur à chacun. En somme, le *mundus imaginalis* est un plan où *le temps devient espace*[4]. C'est un pôle *situatif* qui par :

« le "virement" ou "revirement" du temps présuppose une métamorphose intérieure de l'homme, et que simultanément cette métamorphose, en libérant ses organes psycho-spirituels jusque-là paralysés, donne à l'homme intérieur accès aux autres univers, univers suprasensibles dont le temps est *autre*. "Ici, mon fils, s'entendait dire Parsifal, le temps devient espace."[5] Ce temps *autre* est un espace *autre*.[1] »

---

1 CORBIN, « Juvénilité et chevalerie spirituelle en Islam iranien », dans *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 260.

2 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 409.

3 Henry CORBIN, « Allocution d'ouverture », dans *Pèlerins de l'Orient et les vagabonds de l'Occident*, sous la direction de Henry CORBIN et Robert de CHÂTEAUBRIANT, Paris, Berg International, 1978, p. 9.

4 Sur ce thème, voir Henry CORBIN, « Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite », dans *Eranos-Jahrbuch – Mensh und Gestaltung*, sous la direction de Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXIX/1960, Zürich, Rhein-Verlag, 1961, p. 59.

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

Voilà pourquoi le monde imaginal n'est pas *dans* le temps, il est *son* temps propre. Ce lieu, tout à fait objectif, est partout et nulle part à la fois, ce qui en fait le « lieu du sens » de la découverte de soi.

En somme, le chevalier mène une quête « de sens » dont la portée est universelle non pas parce qu'elle est valide extérieurement pour tout le monde, mais universelle parce qu'elle réalise personnellement la promesse faite à chacun dans la Révélation divine. Une éthique chevaleresque qui sera certes marquée extérieurement par la sacralisation de tous les actes de la vie, mais dont l'effort suprême a lieu dans la solitude et le silence. Comme l'écrit Kierkegaard, un peu plus d'un siècle avant Corbin : « Le véritable chevalier de la foi est toujours dans l'isolement absolu ; le faux chevalier est sectaire, c'est-à-dire qu'il essaie de sortir de l'étroit sentier du paradoxe pour devenir un héros tragique à bon marché.[2] » Marcel Gauchet affirme que les conditions de sortie de la religion sont dans la religion elle-même et si la démonstration est plutôt convaincante, celle-ci n'est construite que sur les conditions institutionnelles de la religion. Pourtant la religion partagée n'est pas la religiosité et si la religiosité peut exister en dehors de la religion, la religion ne peut exister sans la religiosité[3]. Alors plutôt que d'ancrer les

---

aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 140, repris p. 178.

1 *Ibid.,* p. 178.

2 KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, trad. par TISSEAU ET WAHL, Paris, Aubier, 1946, p. 128.

3 « La gravité et la portée de ces contrastes nous font comprendre l'enjeu pathétique de ces luttes théologiques (tout autre chose que simples disputes verbales, comme en jugerait une époque trop encline à ne considérer comme données primaires et primantes, que les données « politiques »). L'acharnement à éliminer la Gnose (et le sentiment gnostique de l'Étranger, l'Exilé, le *Seul*), va de pair avec la transformation radicale parallèle au dogme, celle qui annonce le phénomène proprement occidental que nous appelons *Église*, et qui appellera contre lui-même le phénomène complémentaire dont il sera victime et que nous appelons "laïcisation". Mais il fallait le dogme de l'Incarnation tel qu'il fut finalement pensé et officiellement formulé, pour que fût possible la laïcisation qui le transforme en une "incarnation sociale". Une fois désacralisé le magistère qui, au nom de l'Humanité divine, détenait le dépôt de la Révélation, l'Expatrié, le Gnostique (s'il en reste), n'est pas pour autant rendu libre en vue d'un nouveau rapport personnel avec l'Ange de la Révélation et de la Connaissance. Ce qu'il affronte désormais, c'est une Humanité déifiée par elle-même. Et celle-ci fait valoir ses exigences totalitaires, non pas au nom d'une philosophie de l'Esprit qui serait l'Ange Esprit-Saint de l'avicennisme, mais au nom de cette philosophie de l'Esprit absolu dont

théories sécularistes dans ce qui n'est pas le fondement religieux et d'en tirer des conséquences, il semblerait plus judicieux de s'interroger sur les conditions mêmes de la religiosité et de la vie intérieure des croyants. Il serait préférable de mener une véritable réflexion métaphysique sur le statut des croyances pour le croyant et c'est cette importante question que soulève l'éthique chevaleresque. Pour donner une métaphore un peu boiteuse, la sociologie s'intéresse aux arbres comme s'il s'agissait de perchoirs à oiseaux – quels oiseaux s'y perchent, quand et pour combien de temps – tandis que la métaphysique questionne les conditions ayant rendu possible la vie de l'arbre, conditions qui ouvrent à une remontée à l'origine, à une véritable *involution* de l'histoire.

Le problème posé par la posture du « chevalier spirituel » est comme celui du miroir, il renvoie à lui-même celui qui le regarde, mais en renverse l'image au passage. En termes monothéistes, c'est le problème de l'identification du Créateur et de la créature, en philosophie c'est le problème de l'un et du multiple. La solution n'est ni l'Un ni le multiple, le Créateur ou la créature, mais plutôt l'unité dans la multiplicité ou la multiplicité dans l'unité. Pour le dire plus simplement, il ne s'agit pas de réduire le réel à l'unité (1), comme une synthèse hégélienne, ni d'additionner infiniment des unités (1+1+1+…), ce qui ouvre à une régression à l'infini relativiste, mais de multiplier l'unité par l'unité (1x1x1x…) ce qui conserve l'Unité des unités. Ainsi le réel est entier sans en nier la complexité. Le chevalier spirituel, en défiant le réel, comme Abraham qui va sacrifier Isaac, accepte pleinement la dimension eschatologique de la tradition abrahamique et participe ainsi à l'essence de la Révélation de Dieu. Ou encore comme Job, qui parce qu'il garde la foi face aux épreuves de Dieu, finit par être plus noble que Dieu[1]. C'est *Crainte*

---

la mythologie pèse sur nos problèmes "officiels", même après son effondrement. » Henry CORBIN, « Avicennisme et iranisme dans notre univers spirituel », dans *France-Asie*, no. 108, mai 1955, p. 629-630.

[1] « Venons au christianisme, celui que, pour être bref, nous désignerons comme christianisme officiel et exotérique. Ici, nous faisons face au Dieu tout-puissant. Le Dieu tout-puissant qui peut se servir du diable pour éprouver ses fidèles. C'est pourquoi l'attitude fondamentale du fidèle est de se résigner à la volonté de Dieu, aux épreuves que Dieu lui inflige. Souffrance, maladie, deuil, tout cela ce sont autant d'épreuves que Dieu lui envoie et qu'il lui faut accepter. Mais la théologie finit par se trouver dans une situation sans issue. Il faut qu'à un moment ou l'autre éclate le scandale de *La réponse à*

et tremblement de Kierkegaard[1], *Réponse à Job* de Carl Gustav Jung[2] et *Le paradoxe du monothéisme* de Henry Corbin[3] qu'il faudrait maintenant ouvrir et explorer afin de se demander si l'éthique chevaleresque et la métaphysique dans laquelle elle est ancrée ne seraient pas, en fait, une sorte de méta-éthique d'où l'on pourrait extraire des principes philosophiques pour renouveler l'éthique normative en contexte religieux.

Pour Corbin, il s'agit d'une part de se donner un accès privilégié aux structures spirituelles occidentales, mais c'est en même temps la possibilité de créer entre lui et ses collègues une véritable filiation spirituelle. Pour Corbin, il aurait été impossible de transmettre son *enseignement* en dehors d'une structure spirituelle, car cela aurait signifié une transmission littérale, c'est-à-dire une transmission incapable de transmettre le cœur de ce qui fait qu'une pensée est spirituelle. Il se devait de mettre en place un cadre hiérohistorique, celui du Temple, afin de permettre sa propre transmission. Bien sûr, pour dire cela, il faut présumer que Corbin se considérait en ce sens comme un dépositaire de la Lumière primordiale transmise depuis la création de prophète en prophète. Le prophète, c'est celui qui l'énonce et l'Imām celui qui la réalise personnellement. Il réalise l'héritage immémorial de l'âme. Corbin refusait le littéralisme législatif des grandes confessions chrétiennes et même s'il était protestant et considérait que la liberté spirituelle y était plus présente, il ne pouvait y envisager sa pleine réalisation spirituelle, car le protestantisme reste une sorte de littéralisme législatif. Si donc Corbin sentait avoir réalisé spirituellement la tradition abrahamique, il se devait de trouver ou créer un lieu où il puisse transmettre le secret du dépôt dont il se sentait le dépositaire. Il me semble qu'à force d'étudier le mode de transmission de la connaissance qui est l'héritage de l'âme, Corbin se sentit lui-même investi du dépôt divin. Pour transmettre

---

Job du regretté C.-G. Jung. » CORBIN, « Juvénilité et chevalerie spirituelle en Islam iranien », dans *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 244.

1 KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, trad. par TISSEAU ET WAHL, Paris, Aubier, 1946.

2 JUNG, *Réponse à Job*, trad. par CAHEN, avec une postface de Henry Corbin, Paris, Buchet/Chastel, 2009 [1964]. Voir aussi CORBIN, *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*, édition établie par Michel Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, Entrelacs, 2014.

3 Henry CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981].

cette connaissance de l'âme, il ne faut pas seulement une salle de classe, il faut un lieu qui soutienne la structure spirituelle pour ne pas que la connaissance de l'âme s'effrite. En utilisant la structure spirituelle mise en place par les ordres de chevaleries occidentales, Corbin ne s'est pas soumis aux maçons ou aux chevaliers, il a infléchi ces structures à ses propres besoins de transmission spirituelle. Il ne voulait pas découvrir la maçonnerie ou devenir maçon, il voulait utiliser la structure hiérohistorique mise en place en ces lieux, afin de transmettre son propre dépôt. Cette attitude permet d'expliquer pourquoi il n'avait pas un intérêt spécifique à participer au décorum des ordres de chevalerie.

Au final, cette partie de sa vie attise de vives spéculations, d'un côté certains chercheront à réduire son œuvre au délire d'un ésotériste qui assemble et mélange croyance, histoire, symbole et qui produit un syncrétisme sans valeur, d'autres voudront sauvegarder ce « syncrétisme corbinien » puisqu'il fait écho à leur propre croyance. Cette attitude polarisante, d'un côté ou de l'autre n'est au service que de l'ego de celui qui le produit. Ces déchirements ne sont pas au service de l'œuvre et de l'homme. Il vaut mieux simplement reconnaître la réponse extrêmement originale de Corbin aux défis posés à l'humanité par la transformation extrêmement rapide de la société dans laquelle il a vécu. Et cette réponse corbinienne n'était pas une méthode à appliquer ou à imiter, mais une approche de la spiritualité. Corbin n'a pas voulu donner une réponse, mais seulement montrer la voie qu'il considérait comme essentielle à l'humanité. En se réalisant spirituellement et en exprimant la profondeur spirituelle de sa vision du monde, il a cherché à réaliser une véritable *harmonia abrahamica* par une sorte d'œcuménisme ésotérique. Au-delà de la perspective symbolique spécifique à l'intériorité corbinienne, ce que l'on pourrait appeler le style corbinien, il propose un message spirituel à l'humanité : le défi de se réaliser spirituellement. Donc à travers certains écrits de cette période, on trouve des textes qui reflètent sa réalisation spirituelle, une réalisation qui, même si elle ne concorde pas toujours avec l'histoire causale ou historique, n'en est pas moins vraie. Les textes de cette période sont donc le plus souvent le résultat d'une intériorisation et sont donc vrais au sens de la

réalisation spirituelle qu'ils transmettent[1]. Pourquoi s'acharner à dénoncer la spiritualité des intellectuels universitaires comme s'il s'agissait d'une imposture ? Dénonce-t-on la *vérité* des textes poétiques ?

[1] Une réflexion serait à mener autour de la perspective de Corbin et Bachelard sur la notion de réalisation. Bachelard écrit par exemple : « Ainsi la *réalisation* prime la réalité. Cette primauté de la réalisation déclasse la réalité. Un physicien ne connaît vraiment une réalité que lorsqu'il l'a réalisée, quand il est maître ainsi de l'éternel recommencement des choses et qu'il constitue en lui un retour éternel de la raison. L'idéal de la réalisation est d'ailleurs exigeant : la théorie qui réalise partiellement doit réaliser *totalement*. Elle ne peut avoir raison d'une manière fragmentaire. La théorie est la vérité mathématique qui n'a pas encore trouvé sa réalisation complète. Le savant doit chercher cette réalisation complète. Il faut forcer la nature à aller aussi loin que notre esprit. » BACHELARD, *La philosophie du non essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, 4e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1966 [1940], p. 36.

L'audition spirituelle

Henry Corbin était un excellent musicien. Sa passion pour la musique en aurait même probablement fait un compositeur ou un musicien professionnel s'il n'avait pas été atteint de surdité. Malheureusement, on sait peu de choses sur cet aspect de sa vie et il n'existe aucun enregistrement de ce talent méconnu du philosophe. Même si cet aspect n'est pas directement apparent dans son œuvre, lorsqu'on prend le temps d'y penser, on se rend vite compte d'une forte présence musicale dans ses textes, que ce soit pour la comparaison ou décrire les transformations intérieures, les termes musicaux sont en quelque sorte omniprésents et notamment les notions d'octave, de *progressio harmonica*, de fugue, d'*oratorio*[1], d'oraison et de fonction tonale. Dans son petit trois-pièces[2] – 19 rue de l'Odéon –, il y avait un harmonium qui lui avait été offert par son beau-frère et ami Jean Gastambide[3]. Malgré sa surdité, plusieurs témoignages indiquent qu'il jouait merveilleusement bien et avait une préférence pour la musique allemande, plus particulièrement pour Wagner. Une préférence qui transparaît dans ses écrits où il mentionne à plusieurs reprises le maître de Bayreuth, nous y reviendrons.

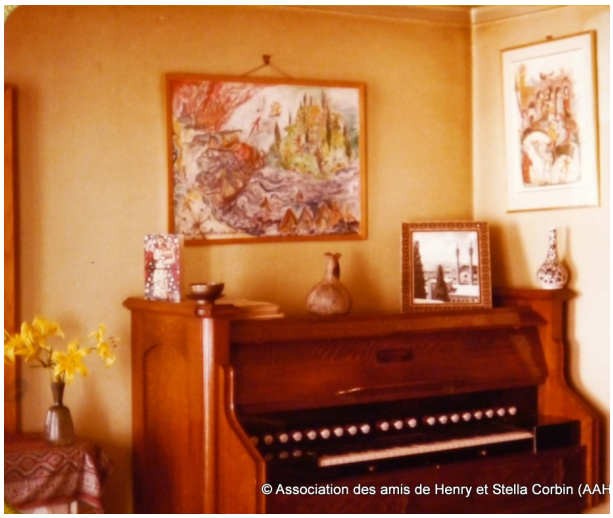


Figure 31 : Harmonium de Henry Corbin

[1] D'ailleurs, l'une des premières traductions du *Kitāb al-Mashā'ir*, sinon la première, porte le titre « Les Oratoires de la Connaissance » et elle date de 1942, d'après une mention manuscrite ajoutée par Stella Corbin, AHSC-156.

[2] Jusqu'au décès de Stella Corbin en 2003, il n'y avait ni réservoir à eau chaude, ni lave-linge, ni de cuisine réellement fonctionnelle. Cette description de l'appartement des Corbin provient d'Alice Gastambide, femme de Daniel Gastambide l'ayant droit des œuvres de Henry Corbin.

[3] Information précisée par Daniel Gastambide.

Les traces biographiques ou matérielles de cet aspect de sa vie sont très minces et restent à ce jour inexplorées[1]. Il est cependant possible d'affirmer qu'il s'agit de sa passion la plus ancienne, d'un trait originaire de sa personnalité. Des traces textuelles très anciennes ont d'ailleurs été repérées. Dans un agenda de 1926, Corbin note : « Le rythme de la musique est le rythme de mon âme.[2] » Cette phrase synthétise très bien la manière dont Corbin va approcher la musique, car pour lui, elle n'est pas quelque chose d'externe qui vient donner accès à quelque endroit spirituel, elle est d'abord dans l'âme et c'est de ce lieu qu'elle émane pour ensuite comme dans une réminiscence rappeler son lieu d'origine à celui qui vibre à l'unisson. Plus concrètement, des documents relatifs à la musique, datés des années vingt, ont été retrouvés aux AHSC. Nous avons notamment repéré une partition et une lettre. La partition de *La prière de saint François d'Assise*[3], transcrite avec minutie et datée du 22 décembre 1923, montre qu'il avait appris à lire et transcrire la musique. Nous avons aussi retrouvé une sorte de petit journal qui retrace sa vie intérieure du 21 au 30 décembre 1919 alors que son projet de devenir moine bénédictin à l'abbaye de Clervaux ne semble pas se concrétiser[4]. Dans ce morceau de journal, on découvre toute la douleur et l'angoisse qui habite l'âme du jeune Corbin, mais ce qui nous intéresse par rapport à la musique, c'est ce passage :

« 25 décembre [1919] 2 ½ du matin

Enfin voilà la messe de minuit terminée… J'ai cru qu'elle ne se finirait jamais, et dire, qu'il a fallu que je joue de l'harmonium d'un bout à l'autre…

---

1 Seule une conférence de Françoise Bonardel lors de la 2e Journée Henry Corbin aborde le sujet et elle le fait bien. Le texte a été publié sur le site de l'AAHSC. Françoise BONARDEL, *Progressio harmonica et expérience spirituelle chez Henry Corbin*, conférence présentée lors du colloque « 2e Journée Henry Corbin », 9 décembre 2006, https://www.amiscorbin.com/progressio-harmonica-et-experience-spirituelle-chez-henry-corbin/.

2 JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, « Repères biographiques », p. 16.

3 Le compositeur est le père R. P. Gondard, malheureusement nous n'avons pas réussi à en savoir plus sur ce compositeur, nous savons seulement qu'il a aussi écrit la musique de *La revanche de Jeanne d'Arc : drame historique en quatre actes et en vers*, Paris, Pérégalli & Parvy, 1892. Voir *Journal général de l'imprimerie de la librairie*, 2e série, t. 37, Paris,1893, notice 2079.

4 AHSC 293, brouillon d'une lettre adressée à un révérend père de Clervaux et datée du 29 septembre 1919.

Je la sentais, je la voyais près de moi, elle, ma sœur bien aimée, c'est à côté d'elle que je communiais que je priais…J'avais la gorge serrée, les yeux voilés, le cœur gonflé, la tête en feu. En un mot, je n'étais plus moi-même, j'échappai à l'expir de ma volonté…[1] »
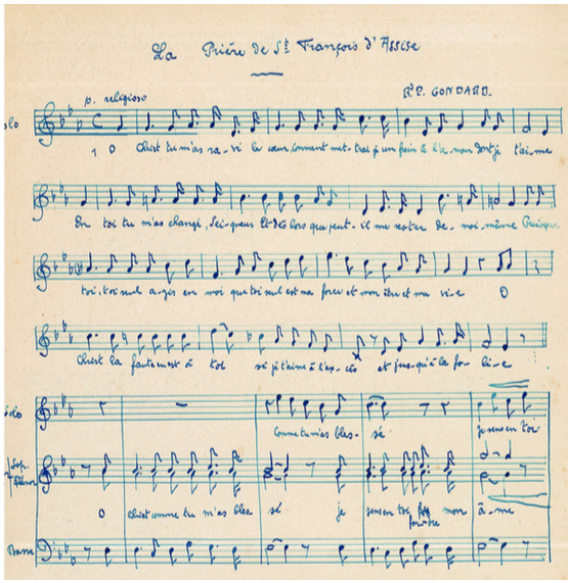


Figure 32 : Partition transcrite par Corbin, 22 décembre 1923.

En 1919, alors qu'il n'a que 16 ans, c'est lui joue à l'orgue la musique pour la messe de minuit. Encore une fois, cela montre que, très jeune, il avait développé une grande aptitude musicale. Quelques années plus tard, lorsqu'il est étudiant aux langues orientales, il note le 25 juin 1927 dans son agenda :

« Hier vendredi après-midi j'ai fait de la musique sans discontinuité avec Legrand, comme jeudi, – Harmonium et violon, nous avons épuisé mes cahiers de Wagner et Beethoven. Tannhäuser, Adagio du septuor, [Ode à la joie], la Pathétique. Tout y a passé. Et je sentais parfois une morsure au cœur. Au salut, nous avons chanté à 2 voix avec le violon "Plus près de toi, mon Dieu" ; émotion profonde et grave lorsque nous chantions "quand la souffrance fait son œuvre en silence". Le soir nous avons eu un concert militaire magnifique. L'ouverture de Tannhäuser me donna [quelques minutes] de courage. À noter la rhapsodie Tourangelle de Lasagne… En revenant j'ai plaisanté avec [Peschari] sur les sujets les plus sérieux. J'avais besoin de m'entendre rire tout haut, pour me cacher ma tristesse[2] ».

C'est aussi la musique qui a été le ciment de l'amitié si intense qui avait lié Corbin et Friedrich au début des années trente. Friedrich jouait du violon et Corbin de l'harmonium. Comme il lui écrit le 24 novembre 1932 : « Apporte ton violon et beaucoup de musique. Ah ! Nous avons de beaux jours devant nous ![3] » Le 26 août 1933, une autre invitation similaire :

---

1 AHSC 293, note du 25 décembre 1919, http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20161027151036412 33.

2 AHSC 293, page transcrite par Stella Corbin d'un agenda du samedi 25 juin 1927.

3 Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg I, Nachlass Hugo Friedrich, C0135-019-Korrespondenz A-C (1931-1977), lettre de Henry Corbin à Hugo Friedrich datée du 24 novembre 1932, p. 2.

« J'espère que ton prochain voyage à Paris ne tardera pas trop, et que je pourrai t'y recevoir avec tous les honneurs de l'amitié. Surtout alors apporte ton violon avec les sonates de Bach.[1] » Ces deux passages, et il y en a d'autres, témoignent de l'importance de la musique dans la vie du jeune universitaire. À cette époque, il est aussi très ami avec Joseph Baruzi[2], frère de Jean Baruzi, qui était musicologue. Il semble même qu'il avait plus d'affinité avec Joseph qu'avec Jean, même si l'on sait que les frères étaient un duo intimement lié. Cela expliquerait pourquoi il n'y a pas de citation de Jean, mais que l'on trouve quatre textes où Joseph est cité[3].

Le rôle de la musique dans la pensée corbinienne est double. D'un côté, il y a l'amateur, celui qui joue de l'harmonium et celui qui a assisté à de nombreux concerts comme en témoignent les billets et programmes transformés en marques-pages et qui ont été retrouvés dans les livres de sa bibliothèque. De ce côté, il faudrait faire une analyse de tous les billets et programmes, de même que des nombreux ouvrages liés à la musique qui ont été légués à l'EPHE, mais qui n'ont pas été catalogués. En effet, lorsque sa bibliothèque a intégré la Bibliothèque de sciences religieuses de l'EPHE, un tri des livres a été fait, ce qui a exclu tous les livres touchant la musique. L'analyse de ce fonds de livres non catalogué serait inestimable si l'on voulait poursuivre la recherche sur l'importance de la musique dans la pensée de Corbin. Si d'un côté, parce que je ne suis pas musicien, cette analyse est hors de ma portée, de l'autre, il y a le philosophe-musicien, c'est-à-dire celui qui utilise des termes musicaux pour décrire les

---

1 Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg I, Nachlass Hugo Friedrich, C0135-019-Korrespondenz A-C (1931-1977), lettre de Henry Corbin à Hugo Friedrich datée du 26 août 1933, p. 3.

2 Une amitié qui a commencé en 1926, selon la chronologie de Christian Jambet dans le Cahier de l'Herne.

3 HAMANN, « Æsthetica in nuce. Rhapsodie en prose kabbalistique », trad. par CORBIN, dans *Mesures*, vol. 5, 1939, p. 35. Henry CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Eranos-Jahrbuch – Schöpfung und Gestaltung*, sous la direction de Adolf PORTMANN, vol. XXXV/1966, Zürich, Rhein-Verlag, 1967, p. 183-191. CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 141. CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Sohrawardî et les platoniciens de Perse*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1971, p. 334, n. 469.

phénomènes spirituels, les rythmes de l'âme. C'est à ce versant que nous nous intéresserons.

Cinq musiciens ont été nommément repérés dans l'œuvre de Corbin : Wagner, Liszt, Strauss, Mahler et Bach[1]. Ce dernier n'est d'ailleurs nommé que dans le cadre d'une comparaison et non en tant que tel, car pour comparer l'arrêt brutal du commentaire de Mollā Ṣadrā sur l'ouvrage de Kolaynī, Corbin écrit : « pages qui hélas ! s'interrompent en plein essor, avec la même brutalité pathétique que l'*Art de la Fugue* laissé inachevé par Bach.[2] » Dans cet exemple, la figure de Bach n'est utilisée que comme une simple métaphore et Corbin ne réfléchit pas directement sur lui. D'ailleurs, d'après un propos rapporté de Gilbert Durand par Françoise Bonardel, Corbin trouvait Mozart et Bach « trop légers »[3]. Le terme de fugue n'est cependant pas anodin, car, par celui-ci, Corbin est capable de faire comprendre un problème central de la notion de théophanie, c'est-à-dire le problème des Noms et Attributs comme théophanie. En effet, les théophanies divines entraînent une *regressio ad infinitum* de théophanie en théophanie jusqu'à la divinité. Et justement pour ne pas tomber dans la régression à l'infini et faire comprendre à ses lecteurs comment s'articule cette difficulté, il utilise la notion de la fugue. « Le thème de la préexistence est en quelque sorte par rapport au thème de l'Ange ou de la connaissance de soi, comme ce que l'on appelle la "réponse" (ou le conséquent) par rapport au "sujet" (ou antécédent) dans la technique musicale de la fugue.[4] » La fugue représente dans sa structure, où le conséquent fait appel à

---

[1] Cette recherche n'est ni exhaustive ni systématique. Il est fort possible qu'il se cache les noms de quelques autres musiciens et compositeurs dans ses ouvrages.

[2] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 321 et p. 326, n. 328. La même métaphore est utilisée dans CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 2003 [1981], p. 207, n. 140. Et MOLLĀ ṢADRĀ SHĪRĀZĪ, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-mashāʿir)*, trad. du persan, intro. et notes de Henry Corbin, Lagrasse, Verdier, 1988, p. 39.

[3] BONARDEL, *Progressio harmonica et expérience spirituelle chez Henry Corbin*, conférence présentée lors du colloque « 2e Journée Henry Corbin », 9 décembre 2006, https://www.amiscorbin.com/progressio-harmonica-et-experience-spirituelle-chez-henry-corbin/.

[4] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Sohrawardî et les platoniciens de Perse*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1971, p. 264.

l'antécédent, le principe de l'ascendance spirituelle qui dans la connaissance de soi, dans la connaissance de *son ange*, fait apparaître *son origine*. L'acte de se connaître appelle un rapport d'*antécédentaité* entre *qui* l'on est et *d'où* l'on vient et cela à cause de la réponse préexistentielle donnée par l'humain dans le plérôme céleste. Bien sûr, formulé ainsi, il est évident que nous sommes dans une pensée gnostique, mais, pour Corbin, il y a plus qu'une question métaphysique dans la fugue comprise comme un rapport où l'antécédent appelle le conséquent. Il y a aussi la source de son herméneutique spirituelle, c'est-à-dire un rapport épistémologique qui supporte autant la notion de symbole que la notion de comparatisme. La fugue comme principe métaphysico-épistémologique transforme l'approche causaliste normalement utilisée pour comprendre des événements spirituels, car celle-ci, selon Corbin, mène ultimement à la confusion entre l'unité de l'être et l'unité de l'étant, confusion exprimée par les mystiques fusionnelles ou unitives. Pour Corbin, la fusion mystique est une erreur, car elle transgresse l'apophatisme.

Poursuivons maintenant notre exploration des compositeurs nommés par Corbin. Il reste Wagner, Liszt, Mahler et Strauss sur qui Corbin a écrit quelques lignes. Mahler et Strauss sont cités dans la conclusion du deuxième chapitre consacré à la Terre de *hūrqalyā* dans *Corps spirituel et Terre céleste*. À y regarder de plus près, on s'aperçoit que Strauss est cité dans le paragraphe final de la conférence prononcée par Corbin à Eranos en 1953. Les paroles citées par Corbin sont celles que le musicien a prononcées sur son lit de mort et qui servent ici comme une sorte d'ouverture finale au texte. Encore plus intéressant, lorsque Corbin va éditer la conférence pour la publier en livre, il va ajouter, en 1960, quatre petites lignes dans lesquelles il cite le choral du cinquième mouvement de *Résurrection*, la deuxième symphonie de Mahler. Ces lignes sont ajoutées après avoir cité les paroles de Strauss dans la conclusion :

« les ultimes paroles que prononça à ses tout derniers moments le grand musicien Richard Strauß : "Il y a cinquante ans, put-il dire, j'écrivais Mort et Transformation (*Tod und Verklärung*)." Puis après un silence : "Je ne m'étais pas trompé. *C'est bien cela*". […] on comprendra ce que veut dire cette constatation *au présent*, lorsque l'ultime devient un

commencement : tout ce qui fut pressenti, tout ce pour quoi il y eut combat et espoir secrètement porté comme on porte un défi, *c'est bien cela.*[1] »

Les lignes ajoutées pour l'édition de 1960 et faisant référence à Mahler sont celles-ci :

« Gravité triomphale du choral par lequel s'achève la symphonie *Résurrection* de G. Mahler : "Oh ! crois, ô mon cœur : rien ne va se perdant pour toi. Tien demeure, oui, tien à jamais, ce qui fut ton attente, ce qui fut ton amour, ce qui fut ton combat."[2] »

Ce qu'il faut noter dans cette citation, c'est l'utilisation de références musicales pour exemplifier l'ineffabilité de la Terre céleste et du corps spirituel. Corbin cite aussi les livrets et textes musicaux comme s'il s'agissait de textes venus directement de l'âme. Il n'en parle pas comme d'un divertissement que l'on va écouter pour oublier la vie ou parce que la musique est belle, on écoute l'écho de l'âme, et les textes associés à ces musiques sont compris comme des témoignages, exactement comme un mystique peut témoigner de son ange. Encore plus significatif pour la compréhension et la structure de ce livre, Corbin ajoute aussi une nouvelle section intitulée *progressio harmonica*. C'est comme s'il avait relu son travail sous la forme d'un oratorio et ajouté les références musicales. Ce qui a motivé précisément ces choix musicaux pour décrire le passage de l'Iran mazdéen à l'Iran shīʿite est inconnu, mais à partir de 1960, il y aura de plus en plus de métaphores et de concepts musicaux dans ses ouvrages. Strauss et Mahler ne semblent cependant pas être mentionnés ultérieurement dans son œuvre.

Pour revenir à la Terre céleste, c'est la symbolique musicale qui est privilégiée pour décrire le mode et le plan d'existence de la Terre céleste, du *mundus imaginalis*. « Peut-être bien s'agit-il pour nous d'un "continent perdu" qu'il nous est aussi difficile de retrouver, qu'il est difficile au phénoménologue de cerner le monde qui se révèle à nous par les rythmes de l'espace sonore.[3] » D'où le fait que la description phénoménologique de la

---

[1] CORBIN, « Terre céleste et corps de résurrection », dans *Eranos-Jahrbuch - Mensch und Erde*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXII/1953, Zürich, Rhein-Verlag, 1954, p. 193. Corbin cite en note le *Journal musical français* du 25 septembre 1952.

[2] CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 127. Aucune référence n'est donnée en note pas Corbin.

[3] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 148.

musique et de l'espace auquel elle ouvre puisse permettre de mieux saisir le *mundus imaginalis*, car cette description ouvre une perspective herméneutique où les Paroles divines résonnent en différents plans d'univers, posant les mêmes problèmes que la perspective sonore[1]. Ce n'est pas dans l'ordre de l'allégorie ou de la métaphore que la musique intervient ici, mais dans l'espace d'existence qu'ouvre l'herméneutique spirituelle, ce qui amène à parler de Franz Liszt.

La réflexion de Corbin sur Liszt passe quant à elle surtout par Joseph Baruzi et un long article sur le virtuose hongrois. La plus ancienne mention de Joseph Baruzi retrouvée provient de la traduction de *Æsthetica in nuce* de Hamann. Corbin ouvre le petit chapeau ajouté à sa traduction par une réflexion sur la rhapsodie où celle-ci est présentée dans l'esprit de ce qu'il nommera, trois décennies plus tard, le « Livre de l'Orient » dans sa conférence sur le passage *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique* :

> « Une rhapsodie où sont brusquement attaqués tous les tons l'un après l'autre ; où les motifs s'enchaînent en des intervalles qui sont autant d'infractions aux règles sacrées de la composition. Comment y préluder, sans altérer la succession de ces épisodes qui ne se veut justiciable que d'elle-même ? On écrira donc simplement ici quelques "mesures" pour rien. À qui veut *comprendre*, l'interprète d'autres rhapsodies fixe cette loi que le rhapsode de l'*Æsthetica* eût salué comme siennes : "Les Rhapsodies multiplieront leurs perspectives pour chacun de ceux qui auront commencé par se rendre intérieurs à leur genèse".[2] »

Le texte cité par Corbin dans cet extrait provient de l'article de 1937 de Joseph Baruzi sur « Liszt et la musique populaire et tzigane[3] ». Cette référence à Joseph Baruzi est la plus ancienne trouvée et c'est essentiellement des citations de cet article qui seront reprises par Corbin tout au long de sa vie et de ses œuvres. Il s'agit aussi d'un des passages les plus longs sur la musique dans ce que l'on pourrait appeler ses écrits de jeunesse. Certes, il avait mentionné la présence d'oraison spontanée chez Sohravardī

---

1 Voir *Ibid*.

2 HAMANN, « Æsthetica in nuce. Rhapsodie en prose kabbalistique », trad. par CORBIN, dans *Mesures*, vol. 5, 1939, p. 33-59. Repris dans CORBIN ET HAMANN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, avec une intro. de Jean Brun, Paris, Berg international, 1985 [1935], p. 109.

3 Joseph BARUZI, « Liszt et la musique populaire et tzigane », dans *Études hongroises*, vol. XIV-XV, 1937, 15-50. La citation qui se trouve dans le chapeau de sa traduction de Hamann se trouve à la page 24 et non à la page 12 comme cela est indiqué. Il est cependant possible que la référence de Corbin soit exacte s'il avait entre les mains un tiré à part de l'article avec une numérotation commençant à 1.

spécifiant qu'il était plus sensible à l'audition qu'à la vision, comme une sorte de « soumission musicale au Verbe beaucoup plus que contemplation esthétique[1] ». Mais, il n'y a rien dans cette réflexion de proprement musical, contrairement au passage sur les rhapsodies qui ouvre à l'idée d'une herméneutique spirituelle. Une mention spéciale doit cependant être faite à propos d'un petit « article recension » sur l'étude de Jean Baruzi du « Commentaire de Luther sur l'Épître aux Hébreux[2] ». Ce passage écrit en 1932 témoigne de l'ancienneté et de l'intérêt précoce porté sur « l'espace intérieur », mais aussi du rattachement de ce thème à des notions musicales. Ici c'est l'influence de Joseph sur Jean qu'il faudrait analyser. Retenons simplement que Corbin relève avec l'enthousiasme qu'on lui connaît dans ses écrits de jeunesse que :

« M. Baruzi excelle à saisir la qualité musicale des vibrations de l'âme luthérienne. Plus encore que le "tonnerre de Luther", c'est vraiment le "Chant de la Foi" dont cet article nous apporte l'écho, sonorité supra-sensible, épandant ses ondes dans le pur espace intérieur, spoliant la nature de ses lumières, de sa sécurité, car elle est, dit Luther "transfert et ravissement hors de toutes les choses que nous sentons en nous et hors de nous, vers les choses que nous ne sentons ni en nous ni hors de nous, c'est-à-dire vers le Dieu invisible, très haut, incompréhensible".[3] »

De Luther à l'islam iranien le problème de l'herméneutique spirituelle se pose pour Corbin de manière similaire. Dans *En islam iranien*, lorsqu'il traite du « phénomène du Livre saint » et de l'herméneutique qui s'y rattache, il fait un appel constant à la musique[4], mais après la musique, il va en appeler aux spirituels protestants pour montrer comment s'opposent « historicisme » et « intériorisation ».

À noter que ces pages de *En islam iranien* sont une reprise des vingt-cinq premiers paragraphes de sa conférence Eranos de 1960 « Pour une

---

1 CORBIN, « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep († 1191) », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de KOYRÉ, PUECH ET SPAIER, vol. 2, Paris, Boivin & Cie, 1932-1933, p. 395.

2 Jean BARUZI, « Le commentaire de Luther à l'Épître aux Hébreux », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 6, 1931, p. 461-498.

3 CORBIN, « À propos de Luther », dans *Le Semeur*, 1er mars 1932, p. 290.

4 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 138-151.

morphologie de la spiritualité shīʿite[1] ». Il y a certes quelques petites différences entre les deux textes, mais c'est essentiellement une reprise textuelle. Les variations se trouvent surtout dans les passages où Corbin parle plus directement de lui-même. Par exemple, dans *En islam iranien*, il indique « il pourrait se faire que nos propres recherches aient beaucoup à apprendre de celle que poursuit la phénoménologie de l'expérience musicale[2] ». Tandis qu'en 1960, il écrivait : « il pourrait se faire que notre recherche ait beaucoup à apprendre des recherches de nos collègues musiciens, je veux dire de ceux que préoccupe la phénoménologie de l'expérience musicale.[3] » Ce collègue c'est Viktor Zuckerkandl, son « regretté ami[4] » qu'il cite et duquel il s'inspire dans ces pages sur le phénomène du Livre saint. Corbin a connu Zuckerkandl au Cercle Eranos où ce dernier a prononcé cinq conférences de 1960 à 1964. Ces conférences sont la cime des travaux du musicologue puisqu'il décédera en avril 1965. Nous disions que c'est à partir de 1960 que vont s'insérer progressivement dans les écrits de Corbin des termes musicaux afin de décrire les expériences spirituelles et les univers qui s'y rattachent. La rencontre de Zuckerkandl y est certainement pour quelque chose, car, à l'instar de Corbin, il estime que la musique et l'expérience mystique ont une racine commune : le symbole. Cette racine n'est pas littérale, c'est-à-dire que certaines musiques seraient par exemple mystiques, mais bien plutôt que toute forme de musique se présente sous une forme symbolique similaire aux symboles religieux : « in both, a force that transcends the material is

---

1 CORBIN, « Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite », dans *Eranos-Jahrbuch – Mensh und Gestaltung*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXIX/1960, Zürich, Rhein-Verlag, 1961, p. 57-107.

2 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 143.

3 CORBIN, « Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite », dans *Eranos-Jahrbuch – Mensh und Gestaltung*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXIX/1960, Zürich, Rhein-Verlag, 1961, p. 62.

4 Expression utilisée à deux reprises pour parler de Viktor Zuckerkandl, la première fois l'année de sa mort dans la conférence Eranos, Henry CORBIN, « La configuration du temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle », dans *Eranos-Jahrbuch – Form als Aufgabe des Geistes*, sous la direction de Adolf PORTMANN, vol. XXXIV/1965, Zürich, Rhein-Verlag, 1966, p. 158, n. 23. Et la seconde fois dans la réécriture de sa conférence Eranos de 1960, CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 143.

immediately manifested in a material datum. In this very special sense, then, we can speak of the tones of music as dynamic symbols.[1] »

La compréhension corbinienne du phénomène du Livre saint est intimement liée à ses réflexions sur la musique et à la capacité descriptive de la musique pour circonscrire l'espace dans lequel un croyant accède à la Parole de sainteté d'un Livre saint. Pour décrire l'espace spécifique qu'ouvre l'herméneutique spirituelle, il cite d'abord Wagner et « la réponse de Gurnemanz à Parsifal : "À peine ai-je marché, pourtant je me sens loin déjà ! – Tu vois, mon fils, dit Gurnemanz, Ici le Temps devient espace."[2] » Cet exemple, Corbin va le reprendre à de nombreuses reprises dans ses ouvrages[3], car il suggère une parfaite homologation de l'ordre du successif

---

[1] Victor ZUCKERKANDL, *Sound and symbol, Music and the External World*, trad. par Willard R. TRASK, New York, Princeton University Press, 1969 [1956], p. 69. Précisons que Corbin possédait cet ouvrage dans sa bibliothèque. Nous n'avons cependant pas pu vérifier si le livre contenait des gloses ou annotations manuscrites.

[2] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 140, repris p. 178. La traduction à la page 178 est légèrement différente et le passage plus court.

[3] Dans l'ordre chronologique, voici une sélection de ces occurrences. CORBIN, « Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite », dans *Eranos-Jahrbuch – Mensh und Gestaltung*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXIX/1960, Zürich, Rhein-Verlag, 1961, p. 59. CORBIN, *Trilogie ismaélienne. 1. Abû Ya'qûb Sejestânî: Le livre des sources (4e/10es.) 2. Sayyid-nâ al-Hosayn ibn' Alî: Cosmogonie et eschatologie (7e/13es.) 3. Symboles choisis de la Roseraie du mystère, de Mahmûd Shabestarî (8e/14es)*, Téhéran / Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien / Librairie d'Amerique et d'Orient, 1961, p. 105, n. 213. CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 154. CORBIN, « Comment concevoir la philosophie comparée ? », dans *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985 [1974], p. 40. Mais avant qu'il n'utilise cette phrase du *Parsifal* de Wagner, l'idée d'homologation du temps et de l'espace se trouve déjà dans son travail sur Hamann daté de 1935 : « de même que le temps n'est pas une pluralité successive et atomique de "maintenant", […] le présent est chaque fois l'unité accomplie du passé et de l'avenir, il aurait fallu l'union de ces deux forces en une philosophie prophétique. » CORBIN ET HAMANN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, avec une intro. de Jean Brun, Paris, Berg international, 1985 [1935], p. 81. Ou encore en 1951, dans sa très dense et allusive conférence sur *Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme* : « Le passé éternel est éternellement actué ; il ne devient pas un passé, il n'est pas mis au passé, il ne s'enfonce pas dans un passé de plus en plus passé comme on dit que s'enfonce le passé dans le temps. Mais alors le vertige qui s'emparera de l'Ange dans l'illusion qu'il est à lui-même l'actuation de son être, ce vertige précisément va le détacher de cette actuation éternelle, de cet éternel advenir de l'être. Son doute l'arrête à lui-même, le met dès lors

et de l'ordre du simultané. Parlant plus spécifiquement du temps et moins du processus herméneutique, il utilisera, dans le même chapitre sur le Livre saint, les notions de temps quantitatif et de temps qualitatif. Entre ces deux pôles temporels où se joue l'homologation du successif et du simultané qu'ouvre la loi des correspondances telle que Corbin l'avait découverte chez Swedenborg.

Quelques lignes plus loin, pour caractériser le lieu où le « temps devient espace », il utilise encore une fois des métaphores musicales.

> « La Parole, le Verbe divin (c'est elle qui est en cause ici, quand il s'agit d'herméneutique), c'est l'incantation sonore qui évoque les êtres, et qui reste la nature profonde et secrète de chaque être. Stabilisée dans cet être, cette nature ne se révèle pourtant pas au sens empirique de la vue, mais à un autre sens visuel, à une vision intérieure percevant d'autres espaces. Mais des espaces justement, et cette spatialité psycho-spirituelle, qui a d'autres propriétés que la spatialité sensible, requiert à son tour une homologation de l'espace sonore aux espaces suprasensibles, où les vibrations de la Parole se propagent comme en "arpèges chargés de lumières lointaines" (Joseph Baruzi).[1] »

L'analyse de l'espace d'un point de vue métaphysique, c'est-à-dire la spatialité psycho-spirituelle, rend licite l'idée que les considérations spatiales et causales de l'espace empirique sont insuffisantes pour caractériser l'espace spirituel. Traditionnellement la notion d'espace a été approchée à partir de la notion de temps, ce qui permet de déterminer la mesure de l'espace. Dans ce contexte, le temps relève du successif, de l'intervalle, de l'instable. Pour Corbin, les phénomènes spirituels renversent cela en proposant, non pas un espace absolu où tout serait parfaitement simultané comme dans la fusion mystique, mais bien une homologation de l'ordre du successif et du simultané. Il n'est pas question de proposer une alternative, ou bien le temps ou bien l'espace, mais bien de comprendre l'un par l'autre. Un « espace-temps » où le temps devient espace et où l'espace est le temps de la réalisation de soi. Les événements spirituels ouvrent

---

au passé, et par cette chute dans le passé son propre rang est dépassé (ici encore l'espace naît du Temps). » CORBIN, « Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », dans *Eranos-Jahrbuch - Mensch und Zeit*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XX/1951, Zürich, Rhein-Verlag, 1952, p. 189-190.

[1] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 141. La citation attribuée à Baruzi par Corbin ne provient pas de son article de 1937, elle ne semble pas non plus présente dans le livre de Liszt. Nous n'en avons pas trouvé la source. De plus, la mention Joseph Baruzi est un ajout par rapport au texte original de 1960.

l'ascension spirituelle dès lors que le spirituel par la réalisation de soi transfigure le temps en espace, d'octave en octave l'espace des arpèges se substantifie et la spatialité psycho-spirituelle apparaît.

Il semble aussi que l'idée de « chambre aux miroirs (*hall of mirrors*) » développée par Zuckerkandl afin de rendre compte par une perspective visuelle de la perspective musicale ait inspiré Corbin dans sa manière de présenter le cœur de la philosophie première. Voici comment le musicologue explique cette chambre aux miroirs :

« As, for the center of the dynamic field of tones, presence at one point in auditory space always means presence in so and so many octave repetitions as well, so in the hall of mirrors no object can be present only once; every appearance of an object at one point is an appearance of it at many places in the mirror images. As the entire dynamic field is repeated from octave to octave, so the whole space of the hall of mirrors is repeated from one reflection to the other. And as in auditory space going away from a tone is always also going toward the same tone in its octave, in the hall of mirrors too there is no going away from a place that is not at the same time a going toward the same place in its mirror image.[1] »

Cette chambre rend parfaitement compte de la *progressio harmonica* et du problème de l'octave comme étant à plusieurs niveaux à la fois. Cette conception musicale de l'octave est aussi ce qui permet d'exprimer au mieux la transdisciplinarité[2] dans l'œuvre de Corbin. En effet, au cœur de la transdisciplinarité se trouve la notion de niveau de réalité et ici cette notion se trouve exprimée par la notion d'octave. Quant à la chambre aux miroirs, il va sans dire qu'elle a pu inspirer la notion d'isomorphisme et l'utilisation de la symbolique du miroir. Le terme isomorphisme semble apparaître pour la première fois lors de sa conférence à Rome à Accademia Nazionale Dei Lincei en 1956. Le terme signifie à ce moment l'idée d'une correspondance entre le plérôme ismaélien et le plérôme décrit par les *falâsîfa*[3]. Deux ans plus tard, lors de la première édition de *L'imagination créatrice*, le terme prend de l'ampleur. Corbin écrit :

« Il n'y a pas de syncrétisme à construire ; il y a des isomorphismes à constater, lorsque l'axe de symétrie est commandé par une même *intelligentia spiritualis*, lorsqu'une

---

1 ZUCKERKANDL, *Sound and symbol, Music and the External World*, trad. par TRASK, New York, Princeton University Press, 1969 [1956], p. 329.

2 NICOLESCU, *La transdisciplinarité – manifeste*, Monaco, du Rocher, 1996, 231 p.

3 CORBIN, « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982 [1956], p. 192.

harmonie préétablie rassemble fraternellement, à leur insu, tous ces "ésotéristes" dans le même Temple de Lumière, royaume de l'homme spirituel qui n'est pas limité par d'autres frontières que celles dressées contre lui par l'Inscience, l'*a-gnosie*.[1] »

Un comparatisme spirituel basé sur la notion d'isomorphisme qui lui permet d'établir des familles spirituelles au-delà des catégories historiques et causales. Le danger du syncrétisme reste omniprésent, mais le chemin de crête emprunté par Corbin lui permet de battre la mesure jusqu'à ce que de la partition s'ouvre l'improvisation, une improvisation d'ailleurs impossible sans l'intériorisation complète des règles. Improviser ce n'est pas confondre les règles et les notes, mais bien intérioriser les règles pour libérer les notes.

Et en 1960, dans sa conférence Eranos « Pour une morphologie de la spiritualité shīʿite », il associe le concept d'isomorphisme à celui de la chambre aux miroirs de Zuckerkandl[2] affirmant qu'il s'agit probablement du meilleur moyen de comprendre le phénomène du miroir. Les niveaux herméneutiques associés à des niveaux de réalité dans le phénomène du livre révélé sont intimement liés au phénomène du miroir.

C'est au cœur même de cette chambre aux miroirs que nous place le *Paradoxe du monothéisme*, c'est-à-dire au cœur de la *comprésence* de l'un et du multiple, montrant les différents modes de visions ou niveaux herméneutiques que peut expérimenter le « théo-sophe » le sage de Dieu. Ces trois niveaux herméneutiques sont l'exotérique, l'ésotérique et l'ésotérique de l'ésotérique et pour décrire chacun de ces niveaux, Corbin utilise la figure du miroir[3]. Ces trois niveaux herméneutiques sont identifiés à trois types de personnes. L'exotériste voit le monde créaturel comme le

---

1 CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 113-114.

2 « J'ai été particulièrement frappé par quelques pages dans lesquelles M. Zuckerkandl suggère comment l'exemple de la "chambre aux miroirs" […] nous offre le meilleur moyen de méditer l'isomorphisme qui se peut dégager entre un aspect précis de l'expérience musicale et ce phénomène des miroirs auquel, pour leur part, se réfèrent avec prédilection nos théosophes visionnaires. » CORBIN, « Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite », dans *Eranos-Jahrbuch – Mensh und Gestaltung*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXIX/1960, Zürich, Rhein-Verlag, 1961, p. 62.

3 Cette idée du miroir est très ancienne dans son œuvre, c'est d'ailleurs probablement ce qui explique pourquoi lorsqu'il la lit chez Zuckerkandl à la fin des années cinquante celle-ci a un impact aussi important. Voir CORBIN, *Suhrawardî d'Alep*, Montpellier, Fata morgana, 2005 [1939], p. 52-53.

reflet du divin, mais il ne voit que l'image qui se manifeste dans le miroir sans voir le miroir. L'ésotériste voit le divin comme ce qui est manifesté, sans voir lui aussi le miroir duquel le créaturel émane. Et finalement, il y a le hiératique qui voit à la fois le miroir et ce qui s'y manifeste :

« Il voit l'identité de l'Acte-être unitif (le 1 x 1 x 1, etc.) dans tous les êtres actualisés en autant de monades ou d'unités. Pas davantage l'unité hénadique, qui monadise toutes les monades et constitue en unités multiples tous les êtres, ne l'aveugle à la multiplicité des formes épiphaniques (*mazâhir*) dans lesquelles cette Unitude de l'Un primordial s'épiphanise. Ici les deux miroirs se réfléchissent l'un dans l'autre.[1] »

Le phénomène du miroir est typifié par la *loi de réversion*[2], non pas éternel retour du même, mais retour à l'origine éternelle. Une remontée qui d'imitation en imitation (*ḥikāyat*) exhausse les niveaux de réalités herméneutiques, suscite une ascension spirituelle et fait pénétrer le pèlerin de l'âme dans un monde où le temps est espace : « une symphonie dont l'exécution serait reprise chaque fois en sonorités plus amples et plus profondes, – celles d'un microcosme dont on ne peut attendre que le monde lui ressemble, mais dont on peut espérer que l'exemple se propage dans le monde.[3] » Cet espoir de propagation, c'est l'intention profonde qui marque la mission de l'Université Saint Jean de Jérusalem fondée par Corbin en 1974. Une réversion qui est réjuvénation, car :

« le sens de cette réjuvénation est non pas de tourner le dos à l'origine, mais de nous ramener à l'origine, à l'*apokatastasis*, à la réinstauration de toutes choses en leur fraîcheur, en leur beauté originelle. Le mouvement est en sens inverse de ce que l'évolutionnisme se représente comme une progression indéfinie sur la voie d'un temps rectilinéaire. Plus nous

---

1 CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 2003 [1981], p. 23.

2 « En second lieu, nous nous référons à la loi que semble imposer au phénomène la structure même de l'espace sonore, et qui est la loi de réversion. Cette loi fait que tout mouvement à partir d'un son de l'échelle musicale nous fait progresser vers et arriver à ce même son, à l'octave. De même aussi dans la "chambre aux miroirs" tout déploiement à partir d'un point est simultanément une progression vers ce même point dans l'image du miroir. Ce qui dans notre système tonal est désigné comme l'intervalle de quinte ou dominante, marque le point de distance extrême par rapport au son fondamental ; à partir de ce point s'opère un renversement dans la direction ; la progression en avant devient retour au point de départ, au son fondamental à l'octave. C'est pourquoi l'on a parlé, non sans raison, du "miracle de l'octave" comme d'une chose sans autre exemple ni parallèle dans le monde phénoménal. » CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 146.

3 CORBIN, « Le temps d'Eranos », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 260.

progressons, plus nous nous rapprochons de ce dont nous étions partis. Je crois que la meilleure comparaison que nous puissions proposer, c'est ce qu'en musique on a appelé le "miracle de l'octave".[1] »

Une conception analogue est convoquée par Corbin pour décrire la succession des Imāms dans le grand cycle de la prophétie. Il en parle comme d'une succession « d'octave en octave[2] ». Une *réversion* dont la thématisation dépend de la conception « de notre [celle de l'homme occidental] idée des fonctions harmoniques[3] ». Une conception proprement occidentale qui permet de dépasser la « spatialité quotidienne » et de découvrir l'espace *autre* auquel nous appelle le phénomène du Livre saint. La terre céleste où ceux qui s'y rendent ont des corps spirituels « présupposant que la notion de "corps" soit entendue à différentes octaves d'univers[4] ». La conception philosophico-musicale de l'espace de Corbin est peut-être une forme antérieure de ce que Nicolescu va thématiser sous la notion de « niveau de réalité »[5]. Parlant d'une hymne, il explique que celle-ci peut être entonnée à des hauteurs différentes « et pourtant ce sera toujours bien le même air du même hymne [car] ce qui constitue la "matière" de cette mélodie, ce ne sont pas les sons, mais les relations d'un son à un autre, et que si l'air de cette mélodie est conservé, c'est parce que les relations sont restées identiques.[6] »

Comme il le dit dans un autre texte en résumant lui-même ces magnifiques pages sur les différentes octaves d'univers : « Admettre comme fondamental le "principe de transposition", tel qu'en passant d'un "étage" d'univers à un autre les formes se comportent comme une mélodie dont la structure demeure identique et reconnaissable lorsqu'on la transpose dans des tonalités différentes.[7] »

---

1 CORBIN, « Juvénilité et chevalerie spirituelle en Islam iranien », dans *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 232.

2 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 147.

3 *Ibid*.

4 *Ibid*., p. 146, n. 116.

5 Voir NICOLESCU, *Qu'est-ce que la réalité ? Réflexions autour de l'œuvre de Stéphane Lupasco*, Montréal, Liber, 2009, p. 49-65.

6 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 145.

7 CORBIN, *Temple et contemplation*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 250.

Dans *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique*[1] il fait une longue relecture de l'article de Joseph Baruzi sur « Liszt et la musique populaire et tzigane ». À partir de la lecture comparée, de la première et seconde édition de l'ouvrage *Des bohémiens et de leur musique en Hongrie*[2] de Liszt, Joseph Baruzi tente à travers l'herméneutique que Liszt propose de cette musique de relever « un certain nombre de présences dominatrices[3] ». Corbin indique qu'il suit de très près l'article de Baruzi, mais la lecture de celui-ci montre qu'il s'approprie plutôt les propos de Baruzi sur le temps, l'histoire et la mémoire et extrapole de manière à ce qu'ils répondent à la réflexion proposée par Corbin[4]. Cet article est un excellent exemple d'appropriation. On voit parfaitement ce que Corbin garde et comment il l'intègre à sa pensée. Précisons cependant que l'article de Baruzi n'est pas une étude systématique ou analytique, l'article relève plutôt de l'essai que de l'étude. Sa réflexion sur Liszt est elle-même hautement inspirée.

Corbin va reprendre de l'article l'idée que pour Liszt la musique tzigane est fondée sur des *présences dominatrices*, qu'il assimile ensuite au principe d'arrachement, principe qui s'oppose radicalement au principe de causalité. Ce que l'article de Baruzi montrerait pour Corbin est que, même si Liszt avait tout faux historiquement dans son livre sur les bohémiens, celui-ci serait tout de même parfaitement vrai, car la visée de Liszt n'était justement pas la factualité historique, mais le fondement métaphysique à partir duquel la diversité de la musique tzigane se construirait, ce que Corbin nomme le principe d'arrachement. Baruzi s'élève ainsi en phénoméno-musicologue abandonnant l'histoire afin d'expliquer la musique tzigane par elle-même. « Montrer le "principe d'arrachement" à l'œuvre dans la musique des Bohémiens, c'est dire comment cette musique se propose à la fois à l'herméneutique de Liszt et dans cette herméneutique même, comme une épopée hantant les rives d'une *préhistoire* qui sembleraient à jamais

---

1 CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Face de Dieu, face de l'homme – Herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 182-192.

2 Franz LISZT, *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*, 2e éd., Leipzig, Breitkopf et Haertel, 1881, 540 p.

3 CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Face de Dieu, face de l'homme – Herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 182.

4 BARUZI, « Liszt et la musique populaire et tzigane », dans *Études hongroises*, vol. XIV-XV, 1937, 15-50.

interdites.[1] » En effet, pour Corbin les *Rhapsodies hongroises* de Liszt « ne se passe[nt] en aucun autre temps que [leur] temps propre.[2] » Ce que lui évoque la musique à travers le travail de Baruzi sur Liszt c'est une ouverture à la hiérohistoire.

« Les notations de Liszt, méditées en leurs ultimes conséquences, font pressentir que l'herméneutique de l'épopée reconduit finalement au problème même de l'absolu dans l'ordre poétique, et ce problème ne peut être dénoué que sous l'horizon d'une métaphysique de l'être qui ébranle le principe de causalité.[3] »



Figure 33 : Corbin et Menuhin, Eranos 1964

Parce que les Tziganes refusent l'histoire – non pas tant qu'ils n'ont pas d'histoire, qu'ils refusent d'être assujettis par celle-ci – ils s'inscrivent directement dans le principe d'arrachement, car ce refus héroïque ouvre une voie d'absolu propre, « une conscience globale ne pourra jamais atteindre que *musicalement* le caractère *absolu* et "inépuisablement primitif qui est le signe de l'épopée".[4] » Pour Corbin, l'épopée musicale, les rhapsodies doivent être comprises comme un des accès possibles à la hiérohistoire. La musique facilite l'accès aux mondes célestes et rend accessible l'intériorisation spirituelle de monde extérieur. C'est d'ailleurs cette vertu spirituelle de la musique qui explique pourquoi, lors de chaque

1 CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Face de Dieu, face de l'homme – Herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 183.
2 *Ibid*.
3 *Ibid*., p. 184.
4 *Ibid*., p. 183.

session du Cercle Eranos, il y avait des concerts. C'est d'ailleurs dans ce contexte qu'il a rencontré quelques musiciens célèbres, notamment Yehudi Menuhin. Dans les sessions de l'USJJ, la force de spiritualisation de la musique est encore plus évidente, car Corbin avait remplacé les applaudissements suivant habituellement les conférences par des interludes musicaux. Il en explique lui-même la raison :

« C'est pourquoi l'Université Saint Jean de Jérusalem n'est pas une simple "Société de philosophie". Elle n'est pas non plus, et même moins encore, une Faculté de théologie, élaborant et aménageant un programme au service d'une dogmatique. Aussi bien, pour marquer encore mieux la différence nous faisons suivre désormais chaque conférence de quelques mesures de musique, citation qui entraîne l'auditeur à une intériorisation immédiate, beaucoup mieux que ne le font… les applaudissements.[1] »

Pour revenir à Liszt, il va le plus souvent dans son ouvrage analysé par Baruzi comparer les peuples du Livre avec les bohémiens, ce qui l'amène à dire que même si « les *Saga* n'ont pas la forme poétique de l'épopée, quelle forme eût été plus appropriée que celle de la musique instrumentale, sans paroles, au *Livre* d'un peuple qui récuse tout le côté *positif* et *matériel* de la nationalité, le dogme, le culte, les lois, le sol, la patrie, la famille, la propriété de toute espèce, pour n'en garder que le côté *purement spirituel*[2] ». Or, plutôt que d'écrire un livre de lois, lorsqu'ils ont aussi éprouvé le besoin d'un livre ils ont « *chanté* pour *dire* !*[3] » Ces chants, ces rhapsodies n'en sont pas moins des épopées pour Liszt qui les a analysées d'un point de vue métaphysique. Corbin adhère complètement à cette idée, il va même l'enchâsser dans sa conférence de manière assez subtile, car, même s'il parle de manière parfaitement intégrée, ne laissant pas trop transparaître ce qui

---

[1] CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 55. Ce n'est malheureusement qu'à partir du cinquième cahier de l'USJJ que les pièces de musique jouées après les conférences ont été notées. Nous savons ainsi qu'en 1978 après sa communication a été entendu « Introduction et allégro pour harpe, quatuor à cordes, flûte et clarinette, de Ravel ». Voir Henry CORBIN, « L'élément dramatique commun aux cosmogonies gnostiques des religions du livre », dans *Les yeux de chair et les yeux de feu, la science et la gnose*, sous la direction de Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Paris, Berg International, 1979, p. 169.

[2] LISZT, *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*, 2e éd., Leipzig, Breitkopf et Haertel, 1881, p. 24.

[3] *Ibid*., p. 25. Cité sans référence par Corbin. CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Face de Dieu, face de l'homme – Herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 184.

vient de lui, de Baruzi ou de Liszt, sa réflexion sur l'*epos*[1] l'amène à théoriser le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique par trois types de livres : le Livre des Rhapsodies, le Livre des héros et le Livre de l'Orient. Ces livres sont comme des étapes et marquent une thématisation progressive qui ne se passe pas dans l'histoire, mais est toute entièrement déjà une hiérohistoire. Le Livre des rhapsodies, c'est l'improvisation musicale qui d'improvisation en improvisation s'absout de la contingence historique et « se maintient ainsi par-delà les horizons historiques[2] ». Le second livre, le Livre des héros, correspond au moment où l'élévation hors de l'histoire devient permanente, mais où, paradoxalement, ce combat spirituel, victorieux des ténèbres, fonde tout à la fois une nouvelle histoire. C'est l'entrée victorieuse en terre céleste, dans le *mundus imaginalis*. Cette entrée ouvre le Livre de l'« Orient », chapitre final de l'errance de la rhapsodie, moment où l'errant devenu pèlerins franchis « la distance qui s'étend entre les *Rhapsodies*.[3] » En franchissant l'espace qui sépare les rhapsodies, le pèlerin embrasse la totalité qu'il a lui-même rendue possible, philosophiquement il est « l'*absolvant qui absout cet absolu*.[4] »

Il avait ailleurs qualifié ce changement de niveau de réalité par l'idée de *progressio harmonica* :

« Quiconque est quelque peu familier avec l'orgue, sait ce que l'on y désigne sous le nom de "jeux de mutation[5]". Ce sont des jeux qui permettent à chaque note de "faire parler"

---

1 Liszt élabore abondamment sur l'*epos*, sur l'épopée nationale des bohémiens, il cite d'ailleurs un long passage de l'*Esthétique* d'Hegel dans lequel il explique qu'au fondement de toutes les civilisations il y a une épopée, un livre spécifique à cette civilisation. Toute la question est alors comment comprendre le livre d'un peuple *sans* histoire. LISZT, *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*, 2e éd., Leipzig, Breitkopf et Haertel, 1881, p. 15-30.

2 Ce phénomène d'*absolution* où l'improvisateur s'absout par l'improvisation est souvent mentionné par les improvisateurs professionnels de la Ligue nationale d'improvisation. Cette euphorie ressentie lors d'une parfaite improvisation pourrait aussi être analysée à travers la musique indienne où il s'agit précisément de maintenir cette cime. C'est d'ailleurs ce dont témoignait Anoushka Shankar dans une entrevue.

3 CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Face de Dieu, face de l'homme – Herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 190.

4 *Ibid*., p. 191.

5 Ce jeu de mutation c'est ce qu'il avait appelé simplement un « jeu d'orgue » dans sa jeunesse. Henry CORBIN, « Le bruissement de l'aile de Gabriel », dans *Journal asiatique*, vol. 227, juillet-septembre 1935, p. 26. Voir aussi cette référence qui présente

simultanément plusieurs tuyaux de longueur différente ; on perçoit donc ainsi, outre le son fondamental, un certain nombre d'harmoniques. Parmi les registres qui les commandent, la *progressio harmonica* désigne un jeu qui fait entendre plus d'harmoniques au fur et à mesure que l'on progresse vers l'aigu, jusqu'à ce qu'à partir d'une certaine hauteur résonne en outre simultanément le son fondamental.[1] »

La *progressio harmonica* avait servi, six ans avant la conférence *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique*, à thématiser le passage de l'Iran mazdéen à l'Iran shīʿite. Il est intéressant de prendre conscience que la transition et la transformation historique sont comprises par Corbin à travers des termes musicaux, surtout lorsqu'il s'agit de sauvegarder l'unité de l'histoire. La *progressio harmonica* est un mode de comprendre et en ce sens elle ressemble fortement à ce que désigne la notion de *taʾwīl*, d'herméneutique spirituelle. « L'herméneutique se propose alors essentiellement comme une interprétation harmonique, un mode de comprendre tel que le requiert la hiérohistoire.[2] » Le plus intéressant est de noter l'évolution ultérieure de la notion de *progressio harmonica*. En effet, il est raisonnable de croire que la préface à l'*Évangile de Barnabé* intitulée « *Harmonia abrahamica* » correspond simplement à une mutation de la *progressio harmonica*. L'*harmonia abrahamica* est une notion qui apparaît à la toute fin de sa vie, c'est-à-dire en juin 1977. La notion n'a pas vraiment été reprise, car il s'agit d'un des derniers textes rédigés par Corbin. Elle est associée à la prophétologie du *vrai prophète* qui se retrouve dans quelques textes élaborés dans l'esprit de l'USJJ. L'*harmonia abrahamica* c'est l'unité métaphysique du monothéisme, c'est le point harmonique où les trois traditions vibrent à l'unisson.

« Pour les intégrer [les trois monothéismes] en un ensemble symphonique, l'*Harmonia abrahamica* devra diversifier son interprétation des "fonctions tonales". […] Pour retrouver dans leur pureté primitive les sonorités qu'interprète l'*Harmonia abrahamica*, il faudra les capter de nouveau à leur naissance, à l'éclosion du christianisme comme à l'éclosion de

---

l'une des plus anciennes utilisations du terme. CORBIN, « Théologie au bord du lac », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981 [1932], p. 62.

1 CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 82.

2 Henry CORBIN, « *Harmonia abrahamica* », dans *Évangile de Barnabé : recherches sur la composition et l'origine*, sous la direction de Luigi CIRILLO et Michel FRÉMAUX, Paris, Beauchesne, 1977, p. 9.

l'Islam, la "clef harmonique", le "système de notation", nous étant fournis par la Révélation mosaïque.[1] »

Ces « fonctions tonales » ressemblent fortement à la notion d'archétype qui agit ici comme clef harmonique. L'*harmonia abrahamica* s'exprime comme l'archétype, c'est-à-dire comme un point fondamental et structurel de diversification. Mais, à la différence de l'archétype qui est posé comme extérieur, la clef harmonique ne se découvre qu'intérieurement, voilà pourquoi il a conclu l'importante *Charte de l'imaginal* par cette question « n'est-il pas fréquent que les prophètes de la Bible demandent l'assistance d'un joueur de harpe pour que s'ouvrent les yeux de leur vision intérieure ?[2] »

Outre les passages où Corbin fait appel à des musiciens et à la musique, il a écrit deux textes qui traitent directement de la musique, l'un est une préface à un livre sur la théorie musicale de la musique traditionnelle iranienne[3] et l'autre est issu d'une allocution prononcée lors d'une soirée de musique, de poésie et de danses. La préface est particulièrement intéressante, car quelques motivations autobiographiques transparaissent dans le texte. Rappelant qu'il n'est pas un technicien de la musique, il écrit dans la lettre-préface « vous avez sans doute estimé qu'un philosophe, et surtout un philosophe orientaliste, devait avoir une âme de musicien et n'être étranger à rien de ce qui concerne la musique. Dans ce cas, votre intuition ne vous a pas trompé.[4] » Les détails de la rencontre entre Corbin et Mehdi Barkechli, l'auteur de ce livre de théorie musicale, ne sont pas connus, mais comme la préface le laisse entendre, ils se sont rencontrés à plusieurs reprises à Téhéran[5]. Dans cette « lettre-préface », il affirme que la musique en Occident s'est construite avec la métaphysique et que celle-ci exprime en

---

1 *Ibid*., p. 8.

2 CORBIN, « Prélude à la deuxième édition - Pour une charte de l'Imaginal », dans *Corps spirituel et Terre céleste - de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 19.

3 Mehdi BARKECHLI et Musa MA'ARUFI, *La musique traditionnelle de l'Iran suivi de les systèmes de la musique traditionnelle de l'Iran*, avec une « Lettre-préface » de Henry Corbin, Tehéran, Secrétariat d'état aux beaux-arts, 1963.

4 Henry CORBIN, « Lettre-préface », dans *La musique traditionnelle de l'Iran suivi de les systèmes de la musique traditionnelle de l'Iran*, sous la direction de Mehdi BARKECHLI et Musa MA'ARUFI, Teheran, Secrétariat d'état aux beaux-arts, 1963, p. 1.

5 « ce qui fut plus d'une fois le sujet de nos entretiens, ici même à Téhéran. » *Ibid*.

fait la conscience religieuse la plus profonde. Il observe ensuite que la pratique du *samāʿ* dans le soufisme est bien similaire à la musique religieuse de l'Occident. Rappelant au passage que si l'orthodoxie refuse la musique, ce n'est pas tant parce qu'elle refuse les sons émis par musique que parce qu'elle est incapable de distinguer entre le son et ce qu'il peut évoquer pour la vie intérieure. Voilà pourquoi, selon Corbin, l'« essor de la rénovation de la musique en Iran ne peut qu'aller de pair avec la rénovation de la vie intérieure[1] ». C'est en ce sens aussi que ceux qui n'écoutent que de la musique de divertissement profane souffrent de surdité musicale, une surdité qu'il décrit comme étant au cœur de l'Occident et de « la crise actuelle que traverse la musique.[2] » Au final, si la musique peut donner un accès à l'intériorité c'est donc qu'elle opère un revirement, qu'elle est semblable au *taʾwīl*, à l'herméneutique spirituelle. Corbin l'explique :

> « Le phénomène du son n'a pas sa source à l'extérieur des objets, mais émane de l'intérieur, de l'"ésotérique" des objets. Cependant la sonorité virtuelle ainsi enfouie ne peut se manifester que par un entrechoc ; alors éclate la sonorité qui est la manifestation du secret intime d'un être, son "taux de vibration".[3] »

Cette structure où un événement n'a pas d'explication extérieure ou causale, c'est ce qui lui faisait dire que « la perception de l'objet religieux est à soi-même sa raison suffisante.[4] » Pour Corbin, trois types d'événements perceptuels (*Urphaenomen*) entrent dans cette catégorie : les sons, les couleurs et les phénomènes religieux.

Le second texte directement en lien avec la musique de la bibliographie de Corbin est une petite allocution sur le « sens musical de la mystique persane[5] » prononcée le 19 mai 1967, lors d'une soirée de musique, de poésie et de danses persanes à la Cité universitaire de Paris. Contrairement à la préface du livre de Mehdi Barkechli, ce texte porte moins sur *la* musique que sur le *sens* de la musique. Il explique que, malgré le refus de la musique

---

1 *Ibid*., p. 2.

2 *Ibid*.

3 *Ibid*., p. 3.

4 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 9.

5 CORBIN, « Du sens musical de la mystique persane », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981 [1967], p. 172-174. Repris dans CORBIN, « Du sens musical de la mystique persane », dans *L'Iran et la philosophie*, sous la direction de CORBIN, Paris, Fayard, 1990 [1967], p. 245-250.

par les littéralistes orthodoxes, les mystiques ont chanté le *Masnavi* de Rūmī. L'hypothèse avancée par Corbin est que « la mystique persane […] c'est quelque chose qui ne peut être vu ni prouvé de façon rationnelle, quelque chose qui ne peut être dit ni vu de vision directe, mais que seule l'incantation musicale peut nous faire pressentir et faire voir, dans la mesure où il arrive à l'audition musicale de faire soudain de nous des "clair-voyants".[1] » En convoquant cet indicible, la musique ouvre à la hiérohistoire. Il est difficile de dire si Corbin se sentait toucher à l'indicible lorsqu'il jouait pour lui-même ou pour Stella de l'harmonium, mais c'est ce que Vieillard-Baron semble avancer lorsqu'il écrit dans son *In memoriam Henry Corbin* : « L'art, la religion et la philosophie s'unissaient dans la vie et s'unissent toujours dans l'œuvre fascinante d'Henry Corbin. Lui-même était musicien, et la surdité qui l'avait frappé l'avait forcé à transposer spirituellement les impressions sensibles de la musique.[2] » À la fin de sa petite allocution à la Cité universitaire, Corbin indique que le *samāʿ*, l'audition spirituelle de la musique doit elle-même devenir transparente au point où l'utilisation extérieure de la musique devient superflue. La frontière terrestre du monde céleste s'estompe au point d'entendre de l'intérieur le Verbe de l'Éternel. C'est le point culminant d'une vie de méditation spirituelle : « Ce que l'oreille du cœur perçoit alors, ce sont des sonorités, une musique, que quelques privilégiés ont encore perçues, en ce monde même, par-delà la tombe, à tel point que la cloison opaque était devenue pour eux transparence.[3] »

Sur cette expérience perceptuelle du monde céleste,

> « Il allait de soi qu'un être aussi émotif fût aussi un musicien, et ne pût adopter qu'une attitude positive à l'égard de la pratique du concert spirituel *(samāʿ)* que nombre d'autres soufis ont tenu en suspicion. Rūzbehān en fût un adepte fervent jusqu'aux dernières années de sa vie. Mais voici qu'alors il n'eut plus besoin de l'intermédiaire des sons sensibles ; l'inaudible se faisait entendre de lui en une pure musique intérieure. Telle est la raison qu'il donna à un ami qui l'interrogeait sur les raisons de son abstention : "Désormais, lui dit-il,

---

1 CORBIN, « Du sens musical de la mystique persane », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981 [1967], p. 173.

2 Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « In memoriam Henry Corbin », dans *Bulletin de la Société ligérienne de philosophie*, vol. 1, 1978, p. 67.

3 CORBIN, « Du sens musical de la mystique persane », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981 [1967], p. 174.

c'est Dieu même qui est en personne l'oratorio que j'écoute ; je m'abstiens d'écouter tout autre concert que lui-même."[1] »

Sans faire une comparaison directe entre Corbin et Rūzbehān, au seuil de sa vie le philosophe a rapporté un phénomène de saturation similaire. Au seuil de sa mort[2], Stella lui avait proposé d'écouter un peu de musique et comme plein de la présence de l'éternel, il lui avait dit « "Inutile, si tu savais comme cela chante, cela chante dans ma tête".[3] »

S'il fallait caractériser l'intention corbinienne par une réflexion sur la musique, pour lui il s'agit avant tout « de prévenir la maladie qui frappe de surdité "l'ouïe angélique du cœur", les organes de l'audition intérieure.[4] » Tout son travail pour comprendre les niveaux de réalité, les différentes octaves d'univers à ceux qui souffrent de « surdité herméneutique » voilà peut-être ce qui caractérise au mieux la philosophie corbinienne. Bien sûr, s'il y a maladie c'est qu'il y a un virus qui met en péril l'ouïe des cœurs, ce virus c'est tout à la fois le littéralisme, l'historicisme, le causalisme, le réductivisme, le positivisme, en fait tous les « ismes » qui prétendent expliquer l'univers réduisant la diversité et la complexité du monde. Ces « ismes » sont à l'origine de la surdité herméneutique, de la surdité des cœurs. Le travail de Corbin n'est pas de dire à l'ouïe des cœurs quoi entendre ou de composer quelques mesures envoûtantes. La cause qu'il a défendue visait à rappeler la réalité effective qu'ouvre l'ouïe des cœurs en

---

1 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Les fidèles d'amour, shî'isme et soufisme*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, p. 29. À noter que ce paragraphe est repris textuellement d'une conférence qu'il avait prononcée le 27 novembre 1958 à l'Université de Téhéran. Le texte de la conférence a été publié dans le Cahier de l'Herne de Corbin et repris comme introduction à la publication posthume par Jambet de la traduction complète du *Jasmin des fidèles d'amour*. À noter aussi que le texte publié dans *En islam iranien* est une sorte de réécriture de ce qu'il avait écrit précédemment sur Rūzbehān et que si l'esprit ou les idées se retrouvent l'un dans l'autre, le paragraphe cité est l'un des seuls repris textuellement. CORBIN, « Rûzbehân Baqlî de Shîrâz », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 150-167. RŪZBEHĀN BAQLĪ SHĪRĀZĪ, *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitâb-e 'Abhar al-'Âshiqîn)*, édité par JAMBET, trad. du persan par Henry Corbin, Lagrasse, Verdier, 1991, p. 9-41.

2 Entre le 26 septembre et 6 octobre 1978, il est mort le 7 octobre à 4 heures du matin.

3 Texte compilé par Stella Corbin, voir le site web de l'Association des amis de Henry et Stella Corbin, https://www.amiscorbin.com/derniers-souvenirs-de-henry-corbin/.

4 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Les fidèles d'amour, shî'isme et soufisme*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, p. 311.

montrant comment celle-ci avait été exprimée par les spirituels iraniens. Corbin reste un hérétique, même dans son parcours dans l'OSJ et la maçonnerie, il ne suivait pas un maître, mais se donnait plutôt des opportunités pour se mettre à l'écoute de son propre guide intérieur. Il avait fait sien ce propos « d'un éminent *shaykh* de Qomm, Hājj Sayyed Mahdī Qawām : "Certes, vous devez être des *'erfânî* (connaître la théosophie mystique) et pratiquer le *tasawwof* (la spiritualité soufie). Mais gardez-vous bien d'entrer jamais dans un *tarîqat* (une congrégation soufie). Vous ne devez vous lier ni assujettir à aucun *shaykh*, car, en vous liant à ce *shaykh*, vous vous liez fatalement aussi aux limites de sa personne et de son horizon spirituel.[1] » Corbin avait fait sienne à travers la musique la maxime *talem eum vidi qualem capere potui*[2]. Percevoir la réalité, la hauteur d'horizon qui correspond à son niveau d'être, c'est percevoir les formes spirituelles telles qu'elles se manifestent à soi et non sous une forme édictée par quelque autorité que ce soit. Corbin aperçoit au loin l'Île verte, « d'un vert qui serait plus riche que tout un jeu d'orgue[3] » et cette symphonie herméneutique de l'âme du monde, Corbin en cristallise les parcelles furtives qui se présentent à lui, car comme l'a remarqué Cioran : « Vous vivez dans l'éternité.[4] »

---

1 CORBIN, « Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite », dans *Eranos-Jahrbuch – Mensh und Gestaltung*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXIX/1960, Zürich, Rhein-Verlag, 1961, p. 87.

2 Voir *infra*, p. 516, n. 4.

3 CORBIN, « Théologie au bord du lac », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981 [1932], p. 62.

4 Lettre de Emil Cioran à Henry Corbin, datée du 27 mai 1940. JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, p. 324.

DE LA HIÉROHISTOIRE

Cette deuxième partie est consacrée à l'analyse et à l'élaboration de la notion de hiérohistoire. Il sera d'abord question de la spécificité philosophique de la notion. Nous montrerons comment elle organise et structure la pensée de Corbin. Ensuite, c'est le positionnement de sa pensée, marquée du sceau de la hiérohistoire, dans le champ de la philosophie actuelle qui nous intéressera.

Notre hypothèse est que la hiérohistoire est la notion-phare de sa pensée, elle en est le cœur explicatif. Saisir la hiérohistoire permet de rendre compte des thèmes et de son approche du fait religieux, de son opposition au littéralisme, à l'historicisme, de même qu'aux autres formes d'« ismes » et de réductions. Il faudra faire attention cependant, car deux niveaux de lecture sont possibles lorsqu'un concept de la pensée corbinienne est utilisé. Il y a le sens spécifique pour lequel le terme a été développé originellement, c'est-à-dire le sens que Corbin donne au mot dans le contexte de ses recherches sur la spiritualité islamique, mais il y a aussi le sens que nous lui donnerons dans cette analyse, à savoir un concept qui permet de structurer les thèmes et approches spécifiques à sa pensée. C'est en ce deuxième sens que nous affirmons que la pensée corbinienne est hiérohistorique. Autrement dit, lorsque Corbin se décrit lui-même comme un philosophe-orientaliste, en dégageant ces deux niveaux de sens, on comprend immédiatement que sa dimension orientaliste correspond aux matériaux de base avec lesquels il travaille et que sa dimension philosophique s'exprime dans sa capacité à organiser et à forger de nouveaux concepts pour comprendre ce que fait apparaître sa dimension orientaliste et se positionner par rapport à cette dernière. Et la jointure des termes décrit un niveau encore plus subtil correspondant à la pensée propre de Corbin. Ce que nous cherchons à mettre en lumière ici c'est justement ce dernier niveau. Et cela pour attester que la philosophie du philosophe-orientaliste Henry Corbin est

hiérohistorique. C'est cette double utilisation et signification de termes techniques comme hiérohistoire, monde imaginal ou dualitude qui rend le plus difficile la séparation entre la pensée analysant et la pensée analysée. C'est d'ailleurs cette proximité et surtout le fait que Corbin lui-même n'a jamais vraiment fait de distinction claire entre ce qu'il pensait et ce que pensaient les philosophes et spirituels explorés dans ses œuvres qui en fait un exercice périlleux.

La « hiérohistoire » cohère l'articulation philosophico-spirituelle de plusieurs thèmes récurrents nommément l'histoire, l'angélologie, les mondes visionnaires et les états et fonctions qui s'y rattachent comme le corps spirituel et l'imagination. Comme nous venons de le dire, ces thèmes peuvent être explorés dans les sphères intellectuelles auxquelles ils appartiennent. Ici, les travaux de Christian Jambet, de Mohammad Ali Amir-Moezzi, de Mathieu Terrier, pour ne nommer que des intellectuels liés à l'EPHE, sont des travaux complémentaires qui poursuivent en effet l'exploration spécifique de la pensée shīʿite. L'objet de ces dernières pages n'est justement pas de faire un travail d'orientaliste, mais plutôt de nous mettre en quête de la philosophie de Henry Corbin, car elle est un témoin particulier de la transformation de la pensée au 20e siècle et une posture originale pour faire face au 21e siècle. Elle est le témoin, mais aussi l'une des premières œuvres à largement permettre une rencontre occidentale de la pensée spirituelle de l'Iran. Certes René Guénon opère quelque chose de similaire, mais à la différence de Corbin, c'est moins sa personne et ses idées qu'il transmet, qu'il donne un accès privilégié à la quintessence de la spiritualité iranienne. Parce que l'œuvre de Corbin n'est pas égocentrique, elle a plus facilement permis une appropriation spirituelle diverse. Mais, pour faire cela, et c'est important de le rappeler, l'appropriation originelle est celle de Corbin. Déjà dans le portrait que l'on vient de dresser, il appert maintenant que la pensée corbinienne, même s'il ne s'agit pas d'une pensée d'école, n'est pas un continent isolé et s'il donne à voir et à entendre autrement la spiritualité occidentale par la spiritualité iranienne, sa pensée philosophique anticipe et participe à l'émergence de l'éveil de la conscience du monde, elle-même au cœur des transformations spirituelles, philosophiques et politiques de la fin du 20e et du début du 21e siècle.

Témoin de son époque

La pensée philosophique de Corbin est un témoin privilégié de la transformation de la pensée au 20e siècle. À la différence de la majorité des courants de pensée qui ont leurs racines dans les années trente notamment la phénoménologie, l'herméneutique et l'existentialisme, Corbin n'a pas suivi une tangente philosophique notionnelle en s'interrogeant sur la perception, le corps, les émotions ou encore la donation, il a plutôt embrassé complètement un nouvel univers spirituel et métaphysique, celui de l'Iran. À partir des problématiques philosophiques des années trente, il prend un chemin de traverse qui s'avère riche en enseignements. Et parce qu'il se dissocie définitivement de la philosophie dite occidentale à partir de 1939, son approche philosophique reflète au mieux les enjeux et les positionnements philosophiques de cette époque. En s'intéressant spécialement à l'herméneutique, au phénomène religieux et à la spiritualité en général dans l'anthropologie et la métaphysique, cela fait apparaître un ensemble de tensions présentes dans la pensée occidentale, mais occulté essentiellement par des réflexions politiques et éthiques, particulièrement dans le contexte de l'après-guerre et ensuite sous l'égide des tensions de la guerre froide. La réflexion corbinienne n'a pas beaucoup de sens dans ce monde où le social est central, mais, après la chute du mur de Berlin et du bloc soviétique, la réflexion corbinienne est revenue au centre de l'attention. La quasi-disparition de l'influence communiste après 1989 laissait penser à une victoire du libéralisme. Or, si face au communisme, le libéralisme se devait de faire valoir la portée et la force des valeurs individuelles telles que la dignité ou la liberté, dans un monde où la contrepartie révélatrice du libéralisme est le conservatisme religieux, le libéralisme s'empare alors des spiritualités et découvre que les religions ont été porteuses d'une liberté et d'une profonde conscience de soi. La montée d'une sorte de spiritualité libérale exacerbée avec la chute de l'URSS explique partiellement la diversité des réappropriations spirituelles et la popularité grandissante du développement personnel et des courants du Nouvel Âge. Face à ce vent de libéralisme spirituel, ce ne sont plus l'éthique et la politique qui sont en tension avec le communisme : c'est le conservatisme religieux. Et surtout essayer d'expliquer politiquement le conservatisme religieux à partir des schèmes développés pour analyser l'ancienne opposition entre le libéralisme et le communisme, conduit à des incohérences irréconciliables. Tout se

passe comme si l'œuvre de Corbin, parce qu'elle fait fi de la politique et du social, avait anticipé le moment civilisationnel de notre époque. Corbin oppose systématiquement l'institution, le dogme et le littéralisme à la personne, au docétisme et à l'herméneutique spirituelle. Précisons que Corbin ne propose pas tant une « spiritualité libérale » à la Charles Taylor[1], qu'une sorte de « libéralisme spirituel » qui se rapproche plus de l'anarchisme spirituel d'un Hakim Bey[2] que de l'état providence multiculturel. En effet, l'intérêt que porte la société actuelle à la spiritualité islamique présentée par Corbin vient du fait qu'il est facile de se l'approprier afin de nourrir la spiritualité libérale, car la spiritualité présentée par Corbin est hautement personnelle et ne s'oppose en apparence d'aucune manière au libéralisme individualiste. La spiritualité libérale, du moins comme nous la concevons, est l'antithèse du libéralisme spirituel, car la première entraîne une servitude et une obéissance à la liberté au nom de la liberté, tandis que le libéralisme spirituel exige l'intériorisation d'une liberté spirituelle dont l'héroïsme vient du fait qu'elle rejette toute forme d'individualité et impose une responsabilité absolue. Le problème principal est la confusion entre ces deux formes de liberté spirituelle et la sublimation de la spiritualité libérale dans une terrible expression à la mode et qui est l'islam des Lumières. Une expression qui provoque les plus graves malentendus. Étrange expression qui n'existe pourtant pas pour les autres monothéismes. Un peu plus loin, nous reviendrons sur les raisons de cet oxymore et de la laïcisation théologique du judaïsme et du christianisme. Cette « spiritualité libérale » qui, pour Corbin, est une défiguration de la spiritualité inaliénable s'oppose au conservatisme religieux institutionnalisé que ce soit celui des États-Unis, des républiques islamiques ou du groupe armé « état islamique ». Pourtant, la spiritualité décrite par Corbin est totalement anti-institutionnalisable, c'est une spiritualité personnelle inaliénable et irréductible. Si on veut comprendre la pensée « sociale » corbinienne, il faut revenir à la pensée « sociale » de Berdiaev. En 1940, ce dernier écrivait prophétiquement à propos d'une vie religieuse libérée :

---

[1] Émile PERREAU-SAUSSINE, « Une spiritualité libérale ? Charles Taylor et Alasdair MacIntyre en conversation », dans *Revue française de science politique*, vol. 55, no. 2, 2005, p. 299-315.

[2] Voir *supra* p. 67.

« L'évasion hors des lisières et de la tutelle de la religion marque déjà l'accomplissement prochain de l'ère religieuse, l'apparition d'une vie religieuse libérée. Au contraire, la création de la culture menait à l'abandon de l'ordre divin par la dissociation entre le sujet et l'objet. La religion elle-même était la séparation et l'arrachement d'avec Dieu. Elle incarnait le thème de l'éloignement, la rupture.[1] »

C'est hors de la religion et au-delà du lien social que la spiritualité corbinienne existe. Il est alors juste de dire qu'elle est anarchique puisque dans la liberté spirituelle qu'elle cherche à accomplir, elle rejette toute forme d'autorité. Dans ce contexte, la spiritualité est une forme d'héroïsme chevaleresque, car elle exige de tenir la responsabilité de l'édifice métaphysique dans chacun de ses actes à l'instar d'un Job qui, par « orgueil spirituel », se sacrifie au-delà de sa responsabilité individuelle. Véritable humilité qui, dans l'institution religieuse, se transforme facilement en servilité. La personne n'acquiert pas la liberté par son adhésion religieuse, ce qui en fait plutôt un esclave de Dieu, sa liberté s'exprime et s'accomplit dans sa participation au processus divin ce qui oblitère à chaque instant sa liberté et l'oblige à la réaffirmer à tout moment. Un processus qui transforme l'individu en personne, qui transforme son « je » individuel en « je » personnel. Voilà le sens profond du libéralisme spirituel ou de la liberté spirituelle, du *moslim* qui, dans la résignation de sa volonté à celle de Dieu, conjoint « l'exotérique et l'ésotérique » comme l'exprime Semnānī[2].

Dès lors, lorsque le libéralisme asservit la spiritualité dans la liberté individuelle et l'oppose au conservatisme religieux, les démocraties libérales s'étonnent ensuite de la violente réponse qui leur est offerte. La situation est dans une impasse, car on a perdu de vue que si la spiritualité libérale offrait une réflexion convaincante en s'opposant au communisme, celle-ci n'est d'aucune utilité contre le conservatisme religieux. On s'obstine à utiliser les mêmes arguments qui se trouvent alors à fortifier encore plus le conservatisme religieux. C'est là que la philosophie religieuse proposée par la pensée corbinienne est une réponse véritable au conservatisme religieux. Reste à savoir si cette réponse est applicable et

---

1 Nicolas BERDIAEV, *Le sens de la création, un essai de justification de l'homme*, trad. par Lucienne CAIN, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1955, p. 411.

2 Voir le long passage cité par Corbin d'un texte de Semnānī où il énonce trois niveaux dans la recherche des vérités intérieures, le *moslim*, le *mu'min* et le Parfait. CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Les fidèles d'amour, shî'isme et soufisme*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, p. 302.

surtout comment celle-ci pourrait s'intégrer institutionnellement dans la démocratie, mais il est fort possible que la philosophie corbinienne ne soit pas soluble dans le social et parce qu'elle émerge parallèlement au social et met au défi à chaque instant la fixité du social dans un espace sans autorité, cette pensée philosophico-spirituelle doit être qualifiée d'anarchique. En même temps, le libéralisme aura tendance à qualifier cette philosophie de traditionalisme réactionnaire et le conservatisme religieux à la qualifier de modernisme individualiste et hérétique. Voilà pourquoi les attaques sociologique et politique de l'œuvre de Corbin sont paradoxales et antithétiques et pourquoi il n'est pas vraiment intéressant d'y porter attention dans le détail, car ces critiques ratent systématiquement leur cible en s'attaquant à quelque chose qui n'est pas vraiment dans sa pensée. La pensée spirituelle personnelle découverte par Corbin et énoncée à partir de l'islam iranien est effectivement une pensée traditionnelle au sens où celle-ci a été transmise de génération en génération dans un contexte hautement religieux et conservateur. Cependant, ce traditionalisme est minoritaire et bien souvent considéré comme hérétique. Cette pensée est traditionnelle au sens strict, mais on est bien loin de l'idée qu'il s'agit d'un substrat traditionnel commun et répandu. De l'extérieur et sans une connaissance approfondie de celle-ci, cette pensée spirituelle peut apparaître comme du conservatisme religieux, car les normes sociales des groupes pratiquant cette pensée n'ont généralement pas été transformées par l'autonomie obsessionnelle de la raison occidentale. C'est d'ailleurs la conservation du mode de vie traditionnel comportant souvent des normes sociales traditionnelles et conservatrices, concernant les rôles de l'homme et de la femme par exemple, qui empêche d'un point de vue occidental et moderne de voir l'innovation spirituelle transmise de génération en génération. Le conservatisme social fut toujours le meilleur moyen de ne pas subir les foudres du pouvoir institutionnel. Reste que de l'extérieur, il est très difficile de voir l'autonomie et la profondeur de la recherche spirituelle au-delà du conservatisme social, notamment à cause de cette façade sociale. Et c'est parce que le libéralisme est spécifiquement formé pour traquer et démonter le conservatisme social qu'il est aveugle à ce qui s'y cache. De l'autre côté,

le groupe religieux dominant, le sunnisme dans le contexte de l'islam, ne verra dans ces pratiques non orthodoxes de l'islam qu'hérésie[1].

Comme nous l'affirmions, il n'y a pas de parallèle à l'expression « islam des lumières », une recherche rapide montre que l'expression « christianisme des lumières » n'est pas un terme technique et qu'elle est fréquemment utilisée de manière péjorative. Le plus souvent nous avons repéré l'expression dans le cadre d'une critique de la modernisation du christianisme, une transformation qui lui aurait fait perdre de vue ses fondements originels. Les militants du traditionalisme utilisent l'expression « christianisme des lumières » pour en dénoncer l'attitude moderniste de l'Église au 20e siècle. Même chose pour l'expression « judaïsme des lumières » qui n'est pas très usitée dans la littérature sauf autour d'un courant de pensée du 19e siècle nommé *haskalah* (השכלה). L'« islam des lumières » est quant à elle une expression fort à la mode qui sert essentiellement à rassurer l'*establishment* occidental et les non-croyants que les musulmans ne sont pas tous des intégristes religieux. Pour le dire dans une formule-choc, « l'islam des lumières » est une sorte de colonialisme à l'envers, car ce sont des musulmans qui militent afin de laïciser la théologie islamique pour la rendre compatible avec la démocratie libérale. Le premier constat est que le christianisme et le judaïsme des lumières ne sont pas des concepts nécessaires actuellement puisque l'idée sous-jacente à l'expression s'est historiquement produite. La socialisation du spirituel et de la théologie dans une sorte de populisme pour le christianisme et de projet politique pour le judaïsme à travers le mouvement sioniste s'est accomplie dans la première moitié du 20e siècle. Et parallèlement à cette socialisation du spirituel, le 20e siècle a vu la montée de groupes politiques ultra-conservateurs autant dans le christianisme que dans le judaïsme. Aujourd'hui, c'est au tour de l'islam d'être confronté à ce double mouvement contradictoire de la démocratie libérale et du conservatisme religieux. N'étant pas dupe du fait que la démocratie libérale européenne est en fait une théocratie chrétienne sécularisée, l'Iran qui fut le premier pays à

[1] C'est ainsi que le conflit syrien s'embourbe infiniment, d'un côté les rebelles modernistes qui veulent acquérir des libertés individuelles et démocratiques, de l'autre les ultra-conservateurs qui considèrent toute autre forme d'islam que la leur comme hérétique et au centre un gouvernement d'allégeance shīʿite appuyé par Téhéran.

faire la révolution et à proposer une république islamique l'a construite sur la sécularisation et l'institutionnalisation des principes islamiques. La schizophrénie entraînée par cette situation n'est pas nouvelle. Déjà, en 1961, Corbin décrivait cette situation en faisant appel au témoignage d'une personnalité jordanienne. D'abord invoqué dans sa conférence Eranos de 1961 sur le thème du *Combat spirituel du shīʿisme* et ensuite dans *En islam iranien* où le livre s'ouvre sur les tensions schizophrènes vécues par l'islam entre traditionalisme et sécularisation, des pages qui vont d'ailleurs reprendre à travers une réécriture assez importante la conférence Eranos de 1961 et qui deviendront le chapitre 3 du premier volume de *En islam iranien*, chapitre intitulé *Le combat spirituel du shīʿisme*. Dans les archives Henry et Stella Corbin on trouve aussi un texte dactylographié daté du 8 novembre 1960, intitulé *Notes pour un entretien sur le shīʿisme devant le monde actuel*[1]. Texte qui a été écrit dans le contexte des rencontres entre Corbin et ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī qui se sont déroulées à partir de l'automne 1958. Nous avons reproduit ce texte en annexe puisqu'il ne se trouve que très difficilement en français. Cette note est à la source de l'ensemble des développements autour du combat spirituel du shīʿisme. La nature de cette note explique aussi le ton et l'attitude polarisante utilisée par Corbin. L'objectif était d'établir des sources possibles de tensions avec les théologies et philosophies occidentales, mais surtout montrer comment se distingue la pensée shīʿite. L'emphase sur l'imāmologie s'explique aussi par ce contexte. Ce texte peut se lire comme une sorte de manifeste et c'est l'un des rares textes où la distance entre la pensée analysante et la pensée analysée est quasiment nulle. Ce qu'on peut y lire correspond, il me semble, à ce que pense Corbin. Pour dégager le problème auquel auront à faire face les musulmans, Corbin part d'un exemple concret. Le témoignage auquel Corbin fait référence est tiré d'une petite coupure de journal publié dans le

[1] AHSC 181, texte inédit en français, Corbin, *Notes pour un entretien sur le shî'isme devant le monde actuel*, 8 novembre 1960, Téhéran, 8 p. dactylographiées. http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20160914129267659 Le texte a été publié en persan dans Muḥammad Ḥusayn ṬABĀṬABĀ'Ī et Henry CORBIN, *Risālat-i Tashayyu' dar dunyā-yi imrū : guft va gūyī dīgar bā Hānrī Kurbin*, édité par Hādī KHUSRAWSHĀHĪ, Qum, Būstān-i Kitāb, 2008 [1960], fa 225, fr 14 p. Il a été repris récemment dans TABATABA'I, *Islam sciita. Dialoghi con Henry Corbin*, trad. par JALALI ET REZVAN GHOMI, Irfan, 2014, p. 123-130. Le texte a été reproduit en français en annexe.

Figaro du 17 octobre 1960[1], texte qui rapporte les propos d'une entrevue avec une personnalité musulmane de Jordanie qui n'est pas identifiée. Cela montre à quel point ce petit article apparemment banal avait touché au fond de son âme le directeur d'études, puisque de 1960 à 1972, il va y faire plusieurs fois référence. Un texte présenté par Corbin comme l'archétype de la schizophrénie vécue entre traditionalisme et modernisme et comme un parfait exemple de l'envahissement de la pensée occidentale en Orient. Voici ce qu'exprimait cette personne :

« Comme je vis avec mon temps et que j'ai reçu une éducation occidentale, le progrès ne me paraît possible qu'en dehors de la tradition. Nous sommes nombreux, en Jordanie, à penser ainsi, à tenter d'impossibles synthèses. Comme tous nos frères arabes et musulmans du monde quand ils se mettent à penser, nous vivons un drame atroce. Est-il possible de ne pas tuer Dieu, en tentant d'isoler la religion d'un système social condamné par le progrès technique et scientifique ? Dans notre Islam, la religion et la société sont confondues, l'une et l'autre n'existent que par l'union inséparable des deux. Est-il possible de nous moderniser sans nous damner ?[2] »

Le déchirement vécu par cette personnalité musulmane de Jordanie est schizophrénique, car envahie par une idéologie étrangère à sa culture elle n'arrive pas à en secréter l'antidote. On voit parfaitement dans ce témoignage la tension sécularisatrice et la tension traditionaliste, la démocratie libérale et le conservatisme religieux. Et on voit ce déchirement à son enfance, avant que celui-ci ne s'instaure en idéologie, comme un véritable déchirement intérieur. C'est d'ailleurs sur la déchirure des âmes et le désespoir amer qu'elles font ressentir aux croyants que les guerres et les violences du Proche et Moyen-Orient prennent racine. L'alternative est désespérante soit la haine de l'autre, soit la haine de soi. Le premier signe de cette déchirure de l'âme est l'idée que l'on est « de son temps », plutôt que « son temps propre ». Vivre « avec son temps » comme l'a énoncé cette personnalité jordanienne est le signe indubitable de l'incapacité à être soi-même.

---

[1] Max OLIVIER-LACAMP, « Pourquoi on assassine les hachémites… », dans *Le Figaro*, 17 octobre 1960, p. 5.

[2] Article du *Figaro* du 17 octobre 1960 cité dans CORBIN, « Le combat spirituel du shî'isme », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXX/1961, Zürich, Rhein-Verlag, 1962, p. 79. Repris dans CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 32-33.

« Une première affirmation typique éclate dans la répétition du slogan "vivre avec son temps". Qui donc donnera à notre musulman désemparé la conscience et le courage de vivre son propre temps personnel, non pas celui de tout le monde, en lui enseignant la différence (pourtant bien connue déjà de nos mystiques en Islam) entre le temps historique et le temps existentiel, parce que c'est "en ce temps-là" seulement, le temps existentiel, que se transmet vivante une tradition qui est une inspiration sans cesse renouvelée, et non pas un cortège historique ou un registre des opinions conformes ?[1] »

Sacrifier l'au-delà théologique, la verticalité ouverte de la transcendance des monothéismes et plus particulièrement du christianisme a permis le développement de la démocratie libérale construite sur la laïcisation de la théologie chrétienne. La même chose se passe actuellement dans le monde musulman où l'institutionnalisation de l'islam impose que l'on se soumette aux opinions conformes tuant dans l'œuf la transmission vivante de la foi musulmane, une transmission véritablement traditionnelle. Sans ambages, Corbin explique :

« La religion comme Église est devenue volonté de puissance. Le magistère de l'Église s'est substitué à l'inspiration divine. Elle emprisonne chaque âme dans son autorité. Si l'on ne comprend pas ce phénomène Église, on ne peut comprendre le phénomène des "sociétés totalitaires" de nos jours. Ces dernières en sont la laïcisation, la sécularisation, mais les langages offrent d'étranges similitudes. C'est ce que nous voulons dire en disant que l'Incarnation divine est devenue Incarnation sociale.[2] »

Alors, pendant que l'Arabie Saoudite impose et nourrit un islam sans foi vivante, un islam institutionnalisé et sclérosé, nombreux sont les musulmans qui proposent un « islam des lumières » afin de contre-balancer ce conservatisme religieux. Par exemple l'article de Akram Belkaïd « Réflexion sur "l'islam des Lumières"[3] » est un exemple éloquent de ce que dénonce Corbin lorsqu'il affirme que l'on ne reconnaît pas la philosophie islamique après la mort d'Averroès et que l'on clôt l'évolution de la pensée islamique au 11e siècle avec la fin de l'*ijtihād*. Et c'est exactement ce lieu commun que répète cet article. Cet aveuglement vient certainement du fait que le sunnisme perçoit trop souvent le shīʿisme

---

1 CORBIN, « Le combat spirituel du shî'isme », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXX/1961, Zürich, Rhein-Verlag, 1962, p. 80.

2 AHSC 181, texte inédit en français, Corbin, *Notes pour un entretien sur le shî'isme devant le monde actuel*, 8 novembre 1960, Téhéran, p 4.

3 Akram BELKAÏD, « Réflexion sur "l'islam des Lumières" », dans *Manière de voir*, no. 145, février-mars 2016, http://www.monde-diplomatique.fr/mav/145/BELKAID/54581.

comme hérétique et le soufisme comme marginal, une réflexion sur l'islam des lumières qui ne mentionne aucunement la diversité des mondes musulmans, ce qui entraîne l'auteur à faire un saut de 850 ans. De la fin de l'*ijtihād* à l'émergence du nationalisme « arabe » et des mouvements anticolonialistes des années 1870 qui mèneront à l'indépendance de l'Égypte et à la chute de l'Empire Ottoman, tout est fait pour donner l'impression que personne n'a pensé dans le monde musulman. Ce saut de 850 ans a de quoi inquiéter les historiens et philologues, car si l'élaboration juridique n'a effectivement pas beaucoup évolué, cela sous-entend par le fait même que l'islam des lumières n'est possible que dans le cadre d'une évolution juridique et légale. En bricolant l'*ijtihād,* il serait donc possible d'établir une loi commune dont l'inflexibilité, il n'en fait aucun doute, entraînera les pires dérives conservatrices, et ce, même si les intentions initiales étaient progressistes. Sous cette réflexion sur l'islam des lumières, sous cette expression dont la connotation positive en France aveugle le désir profond d'une paix sociale, se cachent des principes législatifs favorisant l'institutionnalisation d'un islam légal et littéral. Des principes qui, s'ils sont en soi neutres, ne manqueront pas d'être instrumentalisés. Un islam des lumières qui, au lieu de se saboter par une rationalisation et un légalisme, aurait tout à gagner de découvrir la Lumière de l'islam, un domaine exploré et thématisé par la philosophie islamique. Le plus stupéfiant de ce saut de 850 ans est qu'il reproduit le saut si souvent fait entre saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, saut de l'« obscurantiste » période médiévale, comme si l'on n'avait pas pensé pendant ces neufs siècles, comme si la théologie n'était pas de la pensée. L'aveuglement des historiens du 19e et 20e siècle sur l'importance du haut Moyen Âge est reproduit par Akram Belkaïd dans son article sur l'islam des lumières.

Comment repenser la certitude autoritaire de l'*ijtihād* avant que celle-ci ne se transforme en dictature religieuse ? À n'en pas douter, Corbin a été directement influencé par ses rencontres en Iran et plus particulièrement dans la communauté shaykhie. Il a rencontré à plusieurs reprises le Shaykh Abū'l-Qāsem Khān Ebrāhīmī surnommé Sarkār Aghā[1] et les membres de sa

[1] Sa dernière rencontre avec le Sarkār Aghā est datée du 9 novembre 1969, voir CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 248.

communauté. « C'est pourquoi la démarche de la pensée est ici encore non pas *dialectique*, mais essentiellement *herméneutique*, si bien que le traditionalisme le plus fervent se révèle ici comme générateur d'une perpétuelle renaissance : chaque jour peut apparaître un *sens nouveau*.[1] » L'*ijtihād*, c'est l'ultime connaissance de la loi et conséquemment la possibilité d'énoncer une opinion théologique qui fasse autorité et ces personnes ayant atteint la plus haute autorité se nomment les *mojtaheds*. Suivant ce qui vient d'être énoncé, l'autorité ultime n'est pas extérieure, mais intérieure. Il ne suffit pas seulement de se soumettre à l'autorité (*taqlīd*) d'un *mojtahed* dans un conformisme servile, l'autorité extérieure est soumise à l'autorité parlante de l'Imām, car « l'Imām *est* l'histoire même, l'histoire vraie, de la conscience shīʿite, histoire spirituelle dont les événements sont les visions intérieures.[2] » Ainsi chaque fidèle est appelé à devenir un *mojtahed* en se soumettant à l'autorité de son Guide intérieur.

Le déplacement de l'épicentre vers l'intérieur et le repositionnement de l'autorité entraîné par cette attitude amène Corbin à explorer en propre des thèmes qui lui sont chers, notamment la dimension d'*incognito* de l'*ecclesia spiritualis*. Le rejet de l'autorité extérieure n'exclut pas l'idée des hiérarchies spirituelles. Notons que Corbin n'utilise quasiment jamais dans un sens positif la notion d'« Église », car celle-ci réfère précisément à l'idée d'une autorité extérieure et hiérarchique qui impose au croyant une structure qu'il doit d'abord accepter s'il veut être autorisé à y entrer. Et lorsqu'il veut parler des hiérarchies spirituelles que le croyant découvre et partage en commun avec d'autres croyants, ces mondes et ces hiérarchies intérieures partagées, c'est ce qu'il nomme l'*ecclesia spiritualis*. Faire cela lui permet aussi de décrire une attitude très spécifique au shīʿisme avec un terme qui résonne fort dans l'univers culturel européen. En effet, l'*ecclesia spiritualis* représente en chrétienté dans la périodisation triadique de Joachim de Flore que Corbin rapproche du passage de l'Église de Pierre à l'Église de Jean :

« Et nous savons quelle prodigieuse influence eut cette idée johannite sur la spiritualité et la philosophie de tous ceux qui, en héritiers de l'*Ecclesia spiritualis* des joachimites des XIIe et XIIe siècles, ont voulu surmonter la sécularisation et la socialisation qui entraînaient dans

[1] *Ibid*., p. 251.
[2] *Ibid*., p. 252.

leur fatalité la cléricature de l'Église officielle (Arnauld de Villeneuve, Cola di Rienzi, les Rose-Croix de Valentin Andreae, Bœhme et son école, Schelling, Baader, Berdiaev).[1] »

L'invocation de ces spirituels et le fait d'en faire une sorte de lignée que cohère l'idée d'*ecclesia spiritualis* a de quoi rendre sceptiques les historiens de la pensée. Cette lignée ou cette famille spirituelle est d'ailleurs très représentative de ce que Corbin fait régulièrement en rapprochant l'univers spirituel iranien à l'univers spirituel chrétien. Des rapprochements qui lui ont valu de nombreuses critiques, car il n'est pas facile ni commun de faire des rapprochements à partir d'une « attitude existentielle » dont la trace historiquement incarnée est absente. Seule la signification profonde laissée par le témoignage de leurs écrits permet de mettre en lumière l'attitude existentielle spécifique des témoins de l'*ecclesia spiritualis*. C'est essentiellement par Ernst Benz et son livre de 1934 *Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* qu'il entre contact avec Joachim de Flore et son histoire. L'approche proprement historique de Benz ne satisfait pas Corbin qui, lorsqu'il cite cet ouvrage dans sa conférence Eranos de 1970, ajoute une très longue note de près de trois pages où il fait valoir avec fougue sa perspective hiérohistorique, car il constate qu'il y a une confusion courante entre le « temps » et l'« histoire » et que celle-ci vient notamment de l'opposition entre la théologie mystique inspirée du néoplatonisme et de la théologie eschatologique de l'histoire « comme si la première établissait, par la seule purification intérieure, un contact intemporel avec Dieu, tandis que la seconde ferait intervenir la catégorie de *temps*.[2] » Comme le rappelle Corbin, l'histoire intérieure explorée par l'une ou l'autre de ces positions relève d'un « temps propre » tout à fait différent du temps de l'histoire empirique. Il s'insurge ensuite de la réduction de l'être de l'humain en « être historique » et surtout des théologiens qui font de la foi une lettre morte – *fides historica seu mortua* comme il l'avait rappelé dans ses cours sur Luther et Hamann – en réduisant l'intelligence spirituelle en connaissance historique, en ne gardant et regardant que la partie manifestée de cette intelligence et en oubliant les conditions de sa manifestation. Pour Corbin, il

---

[1] CORBIN, « L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe », dans *L'homme et son ange, initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 197.

[2] *Ibid*., p. 198.

va de soi que l'être historique est conditionné par l'horizon transcendantal de la hiérohistoire. La dimension spirituelle de l'être est le pôle par lequel se manifeste la dimension historique de l'être humain et l'accès à la dimension spirituelle de l'être n'est possible que dans l'acte d'accomplissement du temps propre de ce qui se manifeste. L'attente croyante est une connaissance anticipative qui soulève le voile de la trame hiérohistorique. Une histoire dont le *situs* n'est jamais révélé, mais dont la connaissance anticipative fait apparaître l'aspect *situatif* de la hiérohistoire. « Mais, sans cette *prae-cognitio* du futur Aiôn, il n'est point de *situs* possible de l'être hiérohistorique de chaque homme. Parler de l'être historique de l'homme, en dehors de cet horizon transcendantal de la hiérohistoire, c'est en rester et se réduire à l'extériorité pure.[1] » Condition hiérohistorique de l'apparaître qui fait du sens vrai une condition toujours actuelle ce que Corbin appelle la condition contemporaine du sens vrai.

Cependant la dimension spirituelle n'arrive pas après la dimension historique, l'Église de Jean ne succède pas historiquement à l'Église de Pierre, comme nous le disions, il ne s'agit pas d'opposer théologie individuelle et théologie de l'histoire, l'une prenant le relais de l'autre lorsque la première est terminée. Ces deux aspects de la dimension spirituelle doivent être compris en un « sens *existentiel.* »

> « Tout en étant extérieurement (exotériquement) dans le temps de la sharī'at ou de l'Église de Pierre, le spirituel est déjà contemporain intérieurement (ésotériquement) de l'Église de Jean, parce qu'il appartient au temps de celle-ci ou au temps de la *walāyat*. […] Il faut se libérer de l'illusion de la contemporanéité sociologique. […] En vertu de cette "historicité" strictement existentielle, dont on ne peut "faire le point" qu'à l'aide d'un sextant dirigé sur l'horizon eschatologique ou métahistorique de la hiérohistoire, il importe de dire que ce n'est pas la date, le moment historique, au sens ordinaire de ce mot, qui définit cette historicité, mais inversement c'est ma situation existentielle (ici mon *situs* par rapport à l'Église de Jean) qui détermine *mon* temps historique, définit l'époque à laquelle j'appartiens et ceux dont je suis contemporain.[2] »

Voilà pourquoi régulièrement Corbin se permet de rapprocher des penseurs qui, historiquement ou sociologiquement, sont très éloignés. Il les rapproche sous l'égide de la hiérohistoire et de la proximité structurelle de la dimension spirituelle qu'il manifeste. Il en parle comme d'une famille

---

1 *Ibid*.
2 *Ibid*., p. 199.

spirituelle. Mais lorsqu'il fait cela, il ne les confond pas. L'au-delà de l'histoire des figures paraclétiques et eschatologique de l'Église invisible, *in*forme la trame hiérohistorique des consciences croyantes. L'*incognito* de celle-ci se manifeste *prae-cognitio*, ce qui garantit l'actualité du sens vrai qui s'en dégage. Le sens existentiel de chaque acte spirituel est alors porteur de la responsabilité de l'ensemble de la hiérohistoire. Cette conception du temps et de l'histoire permet certes de renverser la notion de pouvoir, mais elle a pour conséquence d'implanter la responsabilité personnelle dans la structure « historique » de l'être humain. Le poids existentiel de ses actes explique parfaitement l'appellation de chevalier spirituel. La distinction entre temps et histoire appelle le renouvellement perpétuel de *sa* responsabilité et empêche toutes les formes d'institutionnalisation sociale ou politique à partir du socle religieux et conséquemment empêche l'émergence du conservatisme religieux, tout en préservant de la laïcisation sociale les principes métaphysiques de la théologie. À partir de ce moment d'intériorité présent dans les trois monothéismes, il est possible de thématiser une « philosophie prophétique » dont chaque moment actualise la hiérohistoire.

La désaffection graduelle des grandes religions institutionnalisées et la montée d'un marché mondial des spiritualités, après la chute du mur de Berlin et la fin des deux blocs, ont contribué à la redécouverte des réflexions de l'entre-deux-guerres. Il m'apparaît assez évident qu'après la chute de l'URSS, il faut réfléchir aux nouveaux phénomènes sociaux et l'un des plus importants touchait les transformations religieuses. Les questions de la spiritualité et de la religion sont redevenues centrales. Rétroactivement, les mouvements beatniks et hippies dans leurs actions antimilitaristes et leurs recherches spirituelles ont été vus comme des mouvements fondateurs de l'émergence des spiritualités multiformes et libérées qui se manifesteront à partir des années 1990. En fait, si les beatniks et les hippies semblent effectivement être les premiers groupes à s'approprier massivement de nouvelles formes de spiritualités, il a bien fallu qu'ils s'abreuvent quelque part. La découverte du zen, de l'hindouisme, de l'islam spirituel, du mysticisme, de la gnose, de la kabbale, des religions primitives, et encore de bien d'autres courants n'a pu se faire que grâce à la première génération d'universitaires et de spécialistes s'étant intéressés à ces questions. Justement Henry Corbin fait partie de la première génération d'intellectuels

ayant rendu accessible une spiritualité qui était jusqu'alors inconnue à l'Occident. L'exemple le plus éloquent et peut-être le plus facile à retracer est probablement l'introduction du bouddhisme zen aux États-Unis par Daisetz Teitaro Suzuki, d'abord avec son travail en Illinois et ensuite par son enseignement à l'Université Columbia. L'ouvrage central de Suzuki consiste en la publication de trois essais sur le bouddhisme zen parus en 1927, 1933 et 1934 en langue anglaise. La collaboration entre Jung et Suzuki a aussi favorisé la notoriété de ce dernier aux États-Unis. Carl Gustav Jung, Rudolf Otto, D.T. Suzuki, Alexandra David-Néel, Raffaele Pettazzoni sont en quelque sorte les pères et mères fondateurs sur lesquels la première génération de chercheurs va mettre en branle l'étude fondamentale des différentes religions et spiritualités. Mais il apparaît assez évident que les bouddhismes zen et tibétains furent les premiers à être découverts et que leur éloignement et l'aura de mystère les entourant ont fait qu'ils ont rapidement et facilement été intégrés aux structures de l'imaginaire occidental. L'album d'Hergé, *Tintin au Tibet*, publié en 1960, est l'une de ces intégrations de la mythologie entourant les maîtres spirituels du Tibet dans la culture populaire.

La première génération mondiale de chercheurs sur les questions spirituelles ont pour la plupart en commun d'avoir vécu dans leur jeunesse la Première Guerre mondiale et commencé à écrire et réfléchir dans l'entre-deux-guerres et particulièrement dans la décennie des années trente. Ces mêmes chercheurs ont ensuite rédigé et publié des ouvrages majeurs dans les années cinquante. C'est sur cet ensemble de penseurs que les mouvements contestataires de la contre-culture et les nouvelles pratiques religieuses vont s'établir. Le Cercle Eranos représente un point de rencontre fondamental pour comprendre comment va s'établir cette génération d'intellectuels spécialisés autour des questions spirituelles. La rencontre des pères fondateurs avec la nouvelle génération à Eranos est l'un des points de contact les plus importants dans la diffusion des spiritualités au 20e siècle. Mircea Eliade, Henry Corbin, Gershom Scholem, Erich Neumann, Adolf Portmann, Henri-Charles Puech, Karl Löwith, Max Knoll, Gilles Quispel, Toshihiko Izutsu, Ernst Benz, Jean Daniélou, Joseph Campbell toutes ces personnalités ont participé à donner un accès « textuel » et « objectif » aux différentes formes des spiritualités et des pensées religieuses. Ces penseurs couvrent des champs de la pensée aussi variés que le judaïsme, le

christianisme, l'islam, les religions autochtones, le gnosticisme, l'ésotérisme, le taoïsme, le bouddhisme, la philosophie, la science, etc. Un réseau de pensée qui sera critiqué par une seconde génération d'intellectuels hautement spécialisés. C'est face à cette seconde génération, mais aussi à la tendance générale à l'objectivisme et au matérialisme, que Corbin s'oppose systématiquement lorsqu'il combat les « ismes ». En fait, chez les penseurs du Cercle Eranos, il y a généralement deux niveaux de lecture, c'est d'ailleurs à ces deux niveaux de lecture que Wasserstrom s'était attaqué chez Scholem, Eliade et Corbin, mais comme nous l'avons déjà démontré, bien maladroitement. D'un côté, il y a l'aspect scientifique, historique et textuel et de l'autre une sorte de « militantisme » qu'il serait préférable de nommer simplement « conviction profonde » et qui consiste à affirmer que la recherche spirituelle, la recherche des réalités intérieures participe à l'accomplissement de soi. Il s'agit d'une sorte de militantisme, car ces penseurs ont bien souvent utilisé des textes pour mettre en valeur une certaine conception de ces réalités intérieures. Que cette appropriation de textes spirituels soit consciente ou pas, ils ont parfois tiré l'interprétation de ces textes de manière à ce qu'ils correspondent à leurs inclinations intérieures. Comme cela a déjà été énoncé, une attitude rigide de rejet ne rend pas justice aux spécificités des inclinations intérieures de ces intellectuels qui devraient toujours faire l'objet d'études afin d'en dégager la structure et l'intérêt métaphysique.

De ce point de vue, l'ésotérisme des penseurs du Cercle Eranos, c'est-à-dire leurs inclinations intérieures, pourrait aider à comprendre un champ de recherche somme toute encore bien chaotique et qui est l'étude de l'ésotérisme. Les émulations produites par la pensée d'un Corbin ou d'un Eliade peuvent être rétroactivement mieux analysées et comprises si l'on s'intéresse à ce processus d'abord présent dans leurs œuvres. Le problème qui se cache derrière et qui rend difficile l'analyse de ces tendances est vieux comme le monde, puisqu'il correspond schématiquement au problème de la vérité dans l'opposition entre la liberté et la destinée, entre l'objectivité et la subjectivité, en le fini et l'infini ou encore entre l'intérieur et l'extérieur. Les problèmes épistémologiques ou philosophiques de ces oppositions ne seront pas au cœur de cette réflexion sur la hiérohistoire, car l'insolubilité de ces oppositions fait apparaître une dynamique créatrice et même salvatrice et nous pensons que cette tension duelle lorsqu'elle est

soutenue fait apparaître une dualitude. La dynamique constitutive de l'opposition entre intérieur et extérieur par exemple soutient une dimension qui, lorsqu'elle est explorée du point de vue de la spiritualité, peut être décrite comme hiérohistorique. En d'autres mots, la hiérohistoire est la trame narrative constituée par des recherches intérieures qui visent à dépasser les oppositions duelles. Un processus qui sécularise les religions et spiritualise les personnes. Une « sécularisation spirituelle » qui n'a rien à voir avec la sécularisation sociale comprise généralement comme la désaffection religieuse des religions institutionnelles. D'ailleurs, Corbin utilise systématiquement le terme de sécularisation pour décrire la perte de la capacité à saisir les phénomènes spirituels et religieux, ce qu'il nomme aussi la socialisation du spirituel. Ici, il n'est pas question de la sécularisation de la société, mais bien de la sécularisation ou laïcisation des consciences, c'est-à-dire du processus par lequel la pensée s'inocule elle-même un bloqueur spirituel. C'est probablement autour de cette question que Corbin fait preuve de la plus grande violence verbale. Son constat est sans appel, la prise de conscience que les idéologies sociales et politiques sont en fait des théologies laïcisées rend limpide le fait que ce qui a été laïcisé dans le processus d'idéologisation, c'est la possibilité même d'envisager l'eschatologie. Les théologies monothéistes sont passées d'une conception de l'histoire eschatologique où l'attente est au cœur de la trame historique comme principe d'arrachement à une conception de l'histoire où tout se passe dans l'histoire, une sorte d'incarnation sociale ayant perdu sa dimension véritablement théo-logique. Bien sûr, c'est tout particulièrement au christianisme social que Corbin pense lorsqu'il écrit ces passages, mais ce qu'il note et qui fait de lui un témoin de son époque, quelqu'un bien de son temps, au-delà même de son temps propre, c'est la désaffection religieuse de la jeune génération soixante-huitarde, mais surtout la réponse des institutions religieuses visant à mettre la religion au goût du jour et à faire œuvre purement sociale. Pour Corbin, la réponse des religieux est une véritable trahison de ce dont ils avaient la garde, c'est-à-dire l'histoire spirituelle de leur tradition. Rappelant que l'Occident chrétien se transmettait lui aussi des récits dont l'action n'était que le miroir d'une quête intérieure d'une quête de l'Orient invisible et l'exemple le plus souvent sollicité par Corbin est celui de la geste du Graal. Pour lui, ces

épopées mystiques et ces récits visionnaires sont au cœur de l'actualité de la vie spirituelle et intérieure. Comme il l'écrit,

> « Il y a dans tout cela, semble-t-il, une leçon d'une actualité admirable au regard de la grande "trahison des clercs" qui se consomme de nos jours, celle des clercs si avides d'être "dans l'histoire", d'"incarner" le spirituel "dans l'histoire" que, ne sachant même plus de quelle histoire ils parlent ils prétendent "démythiser" et ce qui ne leur apparaît pas comme "historique".[1] »

Le travail historique sur les textes et les traditions religieuses ne doit pas se faire contre ce dont les traditions religieuses étaient les protectrices, à savoir que les symboles sont bien symboles de quelque chose de réel. Encore une fois, c'est pour résoudre la dichotomie entre le réel et l'imaginaire ou entre le fait et le symbole que Corbin adopte l'approche phénoménologique, car son interrogation porte sur l'acte de reconnaissance des croyants et donc sur le processus par lequel ce que reconnaît le croyant a pu devenir une réalité évidente à la conscience. L'horizon transhistorique de la hiérohistoire exige alors de demander et de reconnaître qu'il se fonde dans l'acte d'un sujet toujours à venir. Reconnaissance qui existe d'abord et avant tout dans les religions et donne l'apparence d'une contradiction dans son propos. À savoir que la cause de la sécularisation de la pensée est l'abandon de la pensée symbolique. Une pensée qui ouvre à un au-delà. Si le catholicisme est la cible principale de Corbin, les protestantismes, le judaïsme ou l'islam ne sont pas épargnés et « on en arrive à expliquer tout phénomène de religion individuelle, toute expérience mystique, comme une dissociation de l'individu et de son "milieu social".[2] »

Sur la sécularisation ou la laïcisation des consciences croyantes, les idées de Corbin sont difficiles à discerner. Il affirme par exemple que le christianisme est à la source du processus de sécularisation, tout en soutenant que la solution, l'antidote à la sécularisation, se trouve en son cœur. Sa position dans ce débat est qu'en rester à la sécularisation des consciences en faisant que les religions soient de leur temps, c'est être

---

[1] CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Eranos-Jahrbuch – Schöpfung und Gestaltung*, sous la direction de PORTMANN, vol. XXXV/1966, Zürich, Rhein-Verlag, 1967, p. 216.

[2] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 23.

aveugle au fait qu'il ne s'agit pas d'un processus inéluctable et irrémédiable, seulement d'un appauvrissement de la conscience humaine.

Pour circonscrire la laïcisation du sujet et la destruction de ses organes spirituels, Corbin utilise l'expression la « trahison des clercs », expression passée dans langage courant, dit-il. Étrangement, il ne fait jamais référence à Julien Benda même si le titre de son livre phare *La trahison des clercs*[1] se retrouve au moins à six reprises dans son œuvre. En effet, le livre de Julien Benda ou son aura – le livre n'est pas dans sa bibliothèque conservée à l'EPHE – semble avoir eu un certain effet sur Corbin. Publié en 1927, ce livre est un essai clairvoyant de la transformation des institutions religieuses, une transformation qui était encore à venir lorsque le livre a été écrit. Benda expliquait que lorsque les religieux et les institutions religieuses veulent « notre bien » c'est leur agenda idéologique qu'ils mettent en œuvre. Un asservissement des intellectuels qui peut se faire de bonne foi, mais qui démontre immédiatement leur naïveté. C'est ainsi que des intellectuels ont été mis au service d'une idéologie, que ce soit le nationalisme, le communisme ou le fascisme et cela sans même le savoir. La trahison des clercs n'est donc pas seulement celle des religieux, elle concerne l'ensemble des bien-pensants de la société qui, en voulant « notre bien », ont en fait imposé une idéologie. La réponse de Corbin à la trahison des clercs fut la chevalerie spirituelle. Il voyait aussi dans la gnose de Princeton telle que Raymond Ruyer l'avait présentée, une autre forme tout aussi valide de communauté spirituelle pouvant répondre aux défis posés par cette trahison[2]. Reste que la chevalerie spirituelle est une réponse éminemment personnelle, car il ne se contentera pas d'énoncer ce fait, il joindra effectivement un ordre chevaleresque. Pour lui, la chevalerie spirituelle et l'image intérieure qu'il s'en fait est la seule manière d'établir une communauté qui ne serait pas tentée par l'idée que « la connaissance qu'elle a de soi s'identifierait avec l'Esprit absolu.[3] » Pour Corbin, cette attitude est le pire des totalitarismes. Une communauté qui, par cooptation discrète, assure le rapport maître-disciple, un rapport qui ne peut s'établir en

---

1 Julien BENDA, *La trahison des clercs*, Paris, Bernard Grasset, 1927, 308 p.

2 Voir les pages de Corbin sur la gnose de Princeton, CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 2003 [1981], p. 73-86.

3 *Ibid*., p. 78.

« *imperium* totalitaire », car il ancre ce rapport de maître à disciple dans celui des hiérarchies spirituelles. Une communauté qui n'est solidaire qu'à travers la reconnaissance des hiérarchies spirituelles auxquelles elle aspire, c'est-à-dire que cette communauté n'est vraie qu'à travers le partage de l'expérience de « l'eschatologie réalisé au présent » et le chevalier spirituel est celui qui réalise dans ses actes l'eschatologie, mystère du *jam et nondum*[1], du « déjà et pas encore » advenu.

> « c'est qu'à l'attente de la résurrection des morts se substitue le sentiment vécu du triomphe d'ores et déjà remporté "au présent" sur le royaume de la mort. En ce sens il est vrai de dire que celui qui vit dans la communauté des fils de la Lumière, vit d'ores et déjà au temps final. Une allégresse paradisiaque secrète accompagne l'expérience eschatologique de communion et de compagnonnage avec les Anges.[2] »

Chez Corbin, le cœur philosophique n'est pas ontologique, mais anthropologique. Ce qu'il a pourchassé à travers la spiritualité iranienne, c'est une anthropologie de l'expérience spirituelle. Une anthropologie qui fait face dès les années 1930 au problème fondamental de la temporalité et qui, à la fin de sa vie, est intériorisée dans *sa* discipline de l'arcane chevaleresque. Comment faire tenir simultanément la temporalité historique avec la temporalité spécifique de l'expérience spirituelle, une temporalité subtile et hors du temps ?

Pour comprendre les fondements philosophiques de la problématique de la temporalité, revenons à l'article de Corbin sur *La théologie dialectique et l'histoire*. Nous en avons déjà parlé brièvement *supra*, mais il est important de rappeler que l'essentiel de la structure hiérohistorique que nous venons de présenter se trouve d'ores et déjà dans cet article de trente-quatre pages, terminé en décembre 1933. Il est encore plus étonnant de réaliser qu'il suffit de soustraire les allusions directes au christianisme, au protestantisme ou à Barth pour voir apparaître la structure des problèmes qu'il découvrira et décrira dans l'islam iranien. Sa réflexion sur l'histoire et le temps subira

---

[1] La construction conceptuelle de l'expression *jam et nondum* est une autre création latine corbinienne, mais elle est directement inspirée de ses travaux sur Luther où il explique que le *nunc* est un déjà et pas encore. AHSC 312, « Hamann et Luther, l'idée d'herméneutique », p. 131. http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-201611818113780030

[2] Henry CORBIN, « L'*Imago Templi* face aux normes profanes », dans *Temple et contemplation*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 399.

d'abord une distanciation vis-à-vis Barth et sera ensuite simplement poursuivie dans ses travaux sur Luther et Hamann. La structure de sa réflexion sur l'histoire et le temps sera ensuite utilisée pour comprendre l'historicité de l'Imām caché et la structure historique du shīʿisme en général. Nous sommes convaincus que son approche du temps et de l'histoire est ce qui cohère et éclaire au mieux sa pensée. Et la première explicitation de cette réflexion est son texte sur *La théologie dialectique de l'histoire*. L'article pose d'abord le problème des « conditions de l'existence historique » et se demande si celui « qui fait de l'histoire » n'a pas perdu de vue *son* existence et *son* historicité propre. Le premier symptôme reconnu par Corbin de cette totalisation de l'histoire est la sécularisation de la vie et de la pensée croyante : « où la vie divine est éprouvée comme totalité de la vie de l'Histoire et de la Nature et où elle est, pour ainsi dire, "sécularisé"[1] ». C'est déjà en réponse à ce constat philosophique que l'essence de sa conception hiérohistorique tente de répondre. Il veut donner une réponse philosophique aux problèmes de la temporalité qu'ouvre la parole de Dieu et cela en évitant d'un côté l'insertion de la transcendance dans l'histoire et de l'autre la réduction de l'existence à une « idée », problèmes spécifiques à la théologie mystique inspirée du néoplatonisme et de la théologie eschatologique de l'histoire qui, sous une forme dégradée, sont les problèmes de l'individualisme et de l'historicisme. Dans ses travaux sur Hamann et Luther, cela est présenté par le problème du « théo-logos comme chiffre ». Dangers philosophiques qui, dans *Nécessité de l'angélologie*, sont énoncés par le double piège de l'allégorisme et de l'anthropomorphisme lorsqu'il s'agit d'affirmer simultanément « l'ineffabilité de l'*Absconditum* et la réalité littérale de ses Noms et de ses attributs.[2] » C'est très précisément ce problème qui était déjà au cœur de son article de 1933, car celui-ci s'ouvre en affirmant simultanément que la transcendance divine est à jamais *hors de l'histoire* et qu'elle se révèle pourtant *concrètement* dans la vie humaine. Il écrit : « cette transcendance divine qui est à jamais hors de l'histoire, c'est-à-dire non-historique, ne peut pourtant se *révéler* que comme une relation concrète à des hommes

[1] CORBIN, « La théologie dialectique et l'histoire », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de KOYRÉ, PUECH ET SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 252.

[2] CORBIN, « De la nécessité de l'angélologie », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 84.

concrets.[1] » Il écrit aussi : « C'est que le futur est l'incognito sous lequel l'Éternel, qui est à jamais incommensurable pour le temps, veut pourtant entretenir sa relation avec le temps.[2] » Sous ces mots, c'est la réalité des théophanies et la vérité que fait apparaître la croyance qu'il s'agit de sauvegarder. Le concept de hiérohistoire par la spécificité du mode d'être qu'il soutient permet justement d'éviter le double piège et la divinisation de l'ego, car sinon il y a toutes les chances que « l'homme prétend[e] atteindre une connaissance directe de Dieu par la nature et par l'histoire ; en fait [qu']il se divinise lui-même, et [qu']il ne rend[e] témoignage que de lui-même.[3] » Solipsisme et solitude le guettent. Cette réflexion n'est pas non plus étrangère à ce qu'il identifiera plus tard comme le phénomène du Livre saint. Déjà nous savons que cette réflexion sur l'herméneutique spirituelle doit être rapprochée de ses travaux sur Luther et Hamann, mais lorsqu'il écrit à propos du phénomène du Livre saint que « le mode de comprendre est conditionné par le mode d'être de celui qui comprend.[4] » N'est-ce pas là le résultat le plus important de sa recherche sur « les conditions de l'existence historique » appliqué à la parole de Dieu. Le changement contextuel de sa pensée, du christianisme à l'islam, correspond assez bien à ce que nous voulons dire par l'idée qu'il suffit de soustraire l'aspect proprement chrétien de l'article pour retrouver la structure philosophique de la temporalité qui a persisté jusqu'à la fin de sa vie. Et même peut-être faut-il aller plus loin encore et écrire que sa recherche en islam iranien n'a rien à voir avec les spécificités de l'islam, qu'il s'agit en fait d'un autre point de comparaison qui lui permet d'affirmer et de retrouver la nature hiérohistorique de l'anthropologie dont il pense qu'elle puisse résoudre les plus profondes déchirures de l'âme occidentale ? Comme il le résume lui-même à la fin de son article : « Nous avons essayé de montrer ce que signifie en fait l'horizon même qui pour l'existence croyante devenant

---

1 CORBIN, « La théologie dialectique et l'histoire », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de KOYRÉ, PUECH ET SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 252.

2 *Ibid*., p. 266.

3 *Ibid*., p. 255.

4 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 136. Voir l'ensemble du chapitre IV consacré au « Phénomène du Livre saint », p. 135-185.

horizon de résurrection, se trouve sous la "crise", mis en question par ce qui est à la fois sa fin radicale et son commencement absolu.[1] »

La posture temporelle de la hiérohistoire dans un contexte où l'eschatologie n'est pas *à la fin* des temps, mais *la fin* des temps, fait de celle-ci une posture essentiellement existentielle. Différence fondamentale parce la première est *à venir* tandis que la seconde se réalise dans le *nunc* de la présence. Cette dimension concrète de la réalisation divine typifie une anthropologie que l'on pourrait qualifier de spirituelle. Une manifestation divine qui passe par la reconnaissance de la prophétie. Ce n'est pas pour rien que Corbin avait osé parler de « philosophie prophétique ». Certes il traduit le concept de l'arabe, mais celui-ci n'en pas moins choquant si l'on approche l'histoire de la pensée à partir des catégories grecques passées dans la philosophie médiévale.

« Nous savons que la conscience islamique de l'homme et du destin de l'homme présuppose une forme de conscience éminemment apte à saisir des *faits* parfaitement réels, sans être des faits appartenant à ce que nous appelons l'histoire, c'est-à-dire matérialisés dans la trame de la chronologie et dont les traces matérielles sont enregistrées dans les archives. Pour cette conscience existent les faits de la *métahistoire*, ce qui ne veut pas dire *posthistoriques*, mais tout simplement *transhistoriques*.[2] »

Le pacte préexistentiel scellé entre Dieu et les humains qui est révélé à travers la mission des prophètes, ce pacte coordonne l'ensemble de l'effort spirituel pour renouer avec Dieu, mais aussi l'ensemble de la réflexion philosophique, d'où le fait que la philosophie soit prophétique, car elle permet de comprendre et de médier rationnellement la révélation prophétique. Configuration qui permet de reconnaître des faits spirituels qui ne sont ni de l'histoire ni du mythe. Un ensemble de faits spirituels coordonnés et dont la reconnaissance forme la hiérohistoire. Il est important de se rappeler cependant que ces faits ne sont ni passé, ni à venir, mais qu'ils se réalisent au présent. Conception sur laquelle se fonde l'énonciation de son anthropologie spirituelle. D'abord, on découvre et reconnaît qu'il y a des prophètes et qu'ils ont transmis un message. Reconnaître cela oblige le croyant à réaliser qu'une sorte de connaissance est transmise à travers le

---

[1] CORBIN, « La théologie dialectique et l'histoire », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de KOYRÉ, PUECH ET SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 284.

[2] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 44.

temps, une connaissance qui fait éruption dans le temps. La hiérohistoire représente le temps à partir duquel s'opère l'éruption. Une situation métaphysique ou prophétologique que circonscrit la hiérohistoire. L'humain, par un travail spirituel ou une herméneutique spirituelle (*taʾwīl*), comme Corbin aime bien l'écrire, peut se réaliser. Mais, en se réalisant, ce n'est pas lui-même qui se réalise, mais le dépôt qui se réalise à travers lui. On ne devient pas Dieu, c'est Dieu qui devient à travers nous. C'est l'importance du personnalisme, il ne s'agit pas de devenir Dieu ou de s'annihiler, de s'absoudre en lui, il s'agit de laisser Dieu advenir à travers nous. Et plus Dieu advient en nous, plus il est possible de découvrir différents états de la réalisation spirituelle. Un processus qui chez Jung se nomme individuation, mais qui, chez Corbin, prend immédiatement une hauteur métaphysique en le nommant réalisation spirituelle. C'est le cœur de l'anthropologie spirituelle, car cette première réalisation spirituelle libère les organes spirituels notamment la capacité imaginale de l'être, qui rend visible le monde qui y correspond, le monde imaginal. Cette réalité nouvelle du cœur et de l'esprit, c'est le centre de l'anthropologie spirituelle. Enfin, c'est toute la question de la transmission des formes spirituelles composant l'anthropologie spirituelle qui se pose. Le terme technique qui décrit au mieux la transmission de formes imaginales explique en même temps pourquoi Corbin a été fasciné par le judéo-christianisme des premiers siècles de notre ère : le docétisme. Comme il le rappelle lui-même :

> « Le verbe grec δοκέω (*dokéô*) signifie à la fois paraître, sembler, se montrer comme, et croire, penser, résoudre. Le δόκεμα (*dokêma*) c'est ce que je crois, ce qui m'apparaît vrai, tel que je le vois, parce que telle est la vision que j'en ai. La δόκησις (*dokêsis*) c'est l'acte de professer ce *dokêma*, c'est ma croyance, mon opinion. Il faudra toute une dégradation noétique pour que le terme équivaille à simulacre, fantôme. Le plus piquant est que le mot δόγμα (*dogma*) dérive lui-même du verbe *dokéô*. Il signifie lui aussi opinion et, par intensification du sens, principe philosophique, dogme.[1] »

L'enjeu soulevé par Corbin à travers le docétisme c'est en propre la perception théophanique. Une perception qui à la différence du dogme, n'est pas extérieure, car il ne s'agit pas de discuter et d'établir extérieurement sur ce qui est perçu. La perception théophanique est elle-même le lieu de sa

[1] CORBIN, « *Harmonia abrahamica* », dans *Évangile de Barnabé : recherches sur la composition et l'origine*, sous la direction de CIRILLO ET FRÉMAUX, Paris, Beauchesne, 1977, p. 13-14.

vision, c'est une pensée spéculative, une pensée en miroir (*speculum*), car le décentrement du miroir en fait le lieu perceptuel de ce qui est perçu. La perception théophanique contient en elle-même les conditions de sa perception. Cette pensée éruptive se manifeste toujours au présent, dans son temps propre, et c'est pour cela que Corbin en parle comme du temps hiérohistorique. Ce n'est pas un temps à venir ni un temps passé, c'est un temps qui peut se manifester en tout temps. C'est un temps présent qui lorsqu'il est perçu soutient à travers sa perception son espace propre. En fait, la hiérohistoire est insoutenable puisqu'il est impossible de rester en ce temps, de soutenir ce temps. Son éruption est instantanée, même si sa perception peut donner l'impression d'une certaine durée. Si le phénomène du livre révélé est intimement attaché la prophétologie, c'est-à-dire aux questions de transmission, le phénomène du miroir est, quant à lui, attaché à la perception théophanique à ce qui est transmis.

Philosophie chrétienne

Le débat autour de la validité de la notion de « philosophie chrétienne » commence par la publication de l'*Histoire de la philosophie* de Bréhier, plus précisément du fascicule *Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère*, d'abord publié dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en 1927 avant de former un chapitre de sa fameuse *Histoire de la philosophie*. Ce sont les quelques remarques dans les considérations générales qui ont lancé le débat. On peut lire :

> « Nous espérons donc montrer, dans ce chapitre et les suivants, que le développement de la pensée philosophique n'a pas été fortement influencé par l'avènement du christianisme, et, pour résumer notre pensée en un mot, qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne.[1] »

La polémique ne pouvait pas être mieux lancée, puisque celle-ci sépara alors la philosophie en deux camps, ceux qui défendront l'idée d'une philosophie chrétienne et ceux qui nieront son existence. Le débat est absolument polarisant et est lancé comme une sorte de défi à ceux qui voudront l'entreprendre, car Bréhier ne définit pas précisément ce qu'il signifie par « philosophie chrétienne ». Pour le traducteur de Plotin, la notion de philosophie chrétienne est contradictoire : « ou elle est chrétienne et n'est pas une philosophie, ou elle est une philosophie et elle n'est pas chrétienne.[2] » Les partisans de la philosophique chrétienne ont alors la double tâche de circonscrire la notion et ensuite de démontrer que celle-ci a un fondement historique, c'est-à-dire qu'elle permet de regrouper sous l'appellation un certain nombre de cas d'espèce. Le débat s'est ensuite transporté plus formellement à la Société française de philosophie qui le 21 mars 1931 consacrait une séance à la question. Sont alors réunis Gilson, Maritain et Bréhier, les trois acteurs principaux de ce débat. L'article d'Émile Bréhier « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? » est publié dans la foulée de cette séance historique de la Société de philosophie. C'est une réponse directe à une note de Gilson dans son livre sur Augustin, note dans laquelle il indiquait la nécessité de poser à nouveau la question d'une

---

[1] Émile BRÉHIER, « Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no. 103, janv.-juin 1927, p. 12.

[2] Henri GOUHIER, *Étienne Gilson trois essais, Bergson, la philosophie chrétienne, l'art*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 39.

philosophie chrétienne. Le constat dans cet article ne concède rien à ce que Bréhier avait écrit en 1927 et il est sans appel.

> « Nous ne l'avons, en définitive, rencontré ni chez saint Augustin, qui sépare avec décision le Verbe fait chair de la raison des philosophes, ni chez saint Thomas, qui ne laisse à la raison qu'une existence précaire, ni chez les rationaliste du XVIIe siècle, dont la doctrine, tendant vers la religion naturelle, perd tout contact avec le christianisme, ni chez les philosophes du XIXe siècle, où l'on voit la philosophie chrétienne s'infléchir rapidement en un humanisme.[1] »

La méthode de Bréhier consistait à chercher dans l'histoire de la philosophie le moment où une philosophie proprement chrétienne aurait existé. Son article suivant cette méthode est une esquisse de près de 1000 ans de philosophie, passant de saint Augustin, à saint Thomas d'Aquin, à Descartes, à Hegel et à Blondel, pour ne mentionner que les penseurs principaux de l'article. Avant de poursuivre schématiquement cette exploration du débat autour de la philosophie chrétienne, il est possible de se reporter à l'introduction de Thierry-Dominique Humbrecht à l'*Introduction à la philosophie chrétienne* de Gilson, celle-ci reprend assez bien l'histoire et les enjeux du débat[2]. Mais rappelons qu'en 1932, Gilson avait défini la « philosophie chrétienne » ainsi : « toute philosophie qui, bien que distinguant formellement deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison.[3] » Pour Bréhier, cette définition fait appel au surnaturel ce qu'il ne peut accepter. Notons aussi le texte de Henri Gouhier, lui-même jeune philosophe et élève de Gilson lorsque ses débats prennent place dans les années 1930. Dans son dernier livre, l'académicien âgé de 93 ans publie un petit recueil de trois textes sur Gilson[4]. Le texte du milieu traite justement de la philosophie chrétienne et donne une sorte de regard rétrospectif sur la question, car en 1933 il avait lui-même publié une digression à propos la philosophie chrétienne. Dans son article publié dans les *Recherches philosophiques*, il fait une sorte de

---

1 Émile BRÉHIER, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 38, no. 2, 1931, p. 161.

2 Étienne GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, 2e éd. avec une présentation de Thierry-Dominique Humbrecht, Paris, J. Vrin, 2007, 204 p.

3 Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2e éd., Paris, J. Vrin, 1960 [1932], p. 32-33.

4 GOUHIER, *Étienne Gilson trois essais, Bergson, la philosophie chrétienne, l'art*, Paris, J. Vrin, 1993, 92 p.

plaidoyer pour une voie médiane. Celle-ci contourne le problème du « système philosophique » en le replaçant par « l'intention philosophique » :

« Philosophie de la vérité et philosophie de la réalité ne désignent ni des systèmes tout faits ni des systèmes à faire, mais des intentions de la pensée constatées à travers les variétés de l'expérience métaphysique. Certaines philosophies sont *surtout* "de la vérité" ou *surtout* "de la réalité".[1] »

Cette posture l'amène à établir deux sortes de philosophes, le premier « chrétien qui est aussi philosophe » ce qui, pour Gouhier, n'influence en rien sa recherche philosophique, attitude qui serait celle de Gilson qui, par son travail sur l'histoire de la philosophie, développe la notion de philosophie chrétienne, une réflexion qui ne découle pas de sa posture chrétienne et que le philosophe cherche à valider *a posteriori* dans l'histoire, la philosophie chrétienne n'est pas une idéologie. Ce qui nous amène au second type de philosophe « celui qui est aussi chrétien » et qui est « philosophiquement tenu de faire profession publique de son christianisme[2] », attitude qui se rapproche de celle de Maritain. Ce qui différencie fondamentalement ces deux types de philosophes, c'est d'abord et avant tout l'aspect militant ou idéologique qui peut se cacher sous l'appellation « chrétien ». Comme il l'écrit en conclusion : « Le présent essai exprime simplement un effort pour saisir ce fait spirituel qu'est la philosophie en regardant quelques-unes des philosophies qu'il nous était permis de traiter comme des expériences.[3] » Posture qui se rapproche de celle que Corbin adoptera lorsqu'il défendra la notion de « philosophie islamique ».

Reste que la phrase iconique de ce débat est la phrase conclusive de l'article de Bréhier de 1931 : « on ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne ou d'une physique chrétienne.[4] » Un défi lancé à tous les domaines de pensée que l'on voudrait christianiser par l'ajout d'un adjectif : art chrétien, philosophie chrétienne,

---

1 Henri GOUHIER, « Digression sur la philosophie, à propos de la philosophie chrétienne », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de Alexandre KOYRÉ, Henri-Charles PUECH et Albert SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 227.

2 *Ibid*., p. 231.

3 *Ibid*., p. 236.

4 BRÉHIER, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 38, no. 2, 1931, p. 162.

littérature chrétienne, etc. Cette phrase est vraiment iconique et permet aussi de saisir l'esprit général de la philosophie. Le rationalisme du début du siècle n'acceptera de céder le terrain qu'il a gagné aux 19e et au début du 20e siècle, et ce, même si la spiritualité, les philosophies non rationnelles et la psychologie sont en plein essor.

La philosophie chrétienne s'identifie d'abord et avant tout avec la philosophie de saint Thomas d'Aquin, du moins c'est ce que les recherches de Gilson tendent à montrer et c'est ce qu'affirme en accord avec ce dernier Jacques Maritain : « La philosophie chrétienne n'est pas une doctrine déterminée, encore qu'à mon avis la doctrine de saint Thomas en soit l'expression la plus achevée et la plus pure.[1] » Pourquoi alors parler de philosophie chrétienne s'il s'agit de l'identifier à la philosophie de saint Thomas d'Aquin ? Identifier l'une à l'autre permet d'établir une sorte de paradigme philosophique à partir de saint Thomas d'Aquin, une pensée paradigmatique de laquelle émerge la philosophie moderne et contemporaine et qui permet de lutter contre les tentatives d'émancipations radicales proposées par les philosophes contemporains. Citant Gilson, Maritain rappelle cependant : « Les deux ordres restent distincts, bien que la relation qui les unit soit intrinsèque.[2] » Dans ce débat, Jacques Maritain mettra tout son poids du côté de Gilson, d'où la parution dès 1932, *De la notion de la philosophie chrétienne*, long article dans lequel il propose une réflexion conceptuelle en faveur de la philosophie chrétienne. L'article, issu des développements successifs de sa communication en mars 1931 à la Société française de philosophie et d'une conférence prononcée en décembre 1931 à l'Université de Louvain, ouvre par une critique acerbe du texte de Bréhier publié dans le numéro d'avril-juin de la *Revue de métaphysique et de morale* de 1931. Maritain écrit à propos de cette étude :

« elle se donne des choses une vue si sommaire qu'elle reste presque constamment hors de la question. Redoutant les concepts "fixes" et les "choses toutes faites", l'auteur ne veut rien savoir de ce que sont en soi-même philosophie et christianisme, et interroge l'histoire. Mais de quelle arbitraire façon ![3] »

---

1 Jacques MARITAIN, « De la notion de philosophie chrétienne », dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, 1932, p. 172.

2 Maritain citant Gilson sans référence *Ibid*., p. 172-173.

3 *Ibid*., p. 154.

Si les critiques de Maritain adressées à Bréhier apparaissent licites, il est tout de même difficile d'accepter en bloc son argumentaire. L'article de Michel Souriau prendra d'ailleurs une voix moyenne dans le débat par une étude sérieuse d'Augustin et de son apport à l'histoire de la philosophie. Bien sûr Souriau escamote au passage l'approche polarisante de Bréhier dans sa lecture de l'histoire de la philosophie où tout ce qu'il y aurait de philosophique chez Augustin serait néoplatonicien et où tout ce qui serait chrétien serait théologique. Souriau constate par rapport à l'article de Bréhier : « Ce qui nous gêne, c'est en premier lieu le caractère global de ces deux affirmations : la philosophie hellénique est une à travers toute l'histoire ; il n'y a pas de philosophie chrétienne.[1] » Un constat que nous devons partager. Souriau est beaucoup plus modéré dans son approche, il ne se présente pas en militant pour une philosophie chrétienne, mais n'est pas non plus d'accord pour rejeter la notion. Il mène une enquête dans la pensée d'Augustin et montre qu'il y a chez le père fondateur de l'Église une « théorie intérioriste de la connaissance » qui par « une définition de la sensation et de la pensée, de l'expérience extérieure et de l'expérience intérieure, ne doit rien à l'hellénisme[2] ». Même chose pour la discipline augustinienne de la connaissance qui mène à la règle des idées claires et distinctes ou encore de la tension vers la vérité qui met en lumière le contraste de la raison régulatrice avec le contenu immuable de l'entendement. Sans donner de solution définitive au problème, il rappelle que la découverte de l'intériorité par le sujet pensant distingue Augustin de Plotin[3] et faisant cela il donne une assise à la philosophie chrétienne qui n'est pas d'emblée partisane.

Tout le problème de ce débat vient du fait que sous l'argumentaire de Bréhier, de Gilson ou de Maritain, il y a une sorte de programme politique. L'argumentaire n'est pas neutre, surtout dans le texte de Maritain qui en partant de la distinction entre l'ordre de spécification et l'ordre d'exercice, il reprend en fait la structure de l'argument de la double vérité. « Je dis qu'il faut distinguer la *nature* de la philosophie, ou ce qu'elle est en elle-même, et

---

[1] Michel SOURIAU, « Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 39, no. 3, 1932, p. 356.

[2] *Ibid*., p. 383.

[3] *Ibid*., p. 362.

l'*état* où elle se trouve de fait, historiquement, dans le sujet humain, et qui se rapporte à ses conditions d'existence et d'exercice dans le concret.[1] » Cette distinction lui permet de donner une autonomie complète à la philosophie dans son domaine et fait que la dénomination chrétienne de celle-ci « ne se rapporte pas à ce qui constitue celle-ci dans son *essence de philosophie*.[2] » La chose importante est d'assurer que la philosophie reconnaisse l'apport chrétien à sa réflexion et particulièrement les notions de création, révélation, de péché ou de personne. Plus encore, « c'est ainsi que l'on peut déceler, à chaque moment décisif du rationalisme moderne, une *matérialisation* de vérités et de notions d'origines chrétiennes.[3] » Comme il l'explique, lorsque la pensée sort de la régulation du christianisme, elle s'affole et produit comme des excroissances des spéculations rationnelles, nommément Böhme, Kierkegaard, Schelling ou même Nietzsche. Suivant cela, il s'intéresse ensuite à l'éthique qui « de soi relève de la théologie.[4] » Affirmation qui a de quoi faire bondir les philosophes. Que l'éthique est en vérité le domaine de la théologie, Maritain y tient, car il s'agit encore d'un château-fort de la pensée théologique du début du siècle et maintenir la préséance de la vérité théologique sur l'agir humain est essentiel. Rappelant la formule de Pierre Damien « *philosophia ancilla theologiae* » et ayant écrit que la philosophie n'est pas servante, mais au service[5], il écrit quelques pages plus loin :

> « Ici la foi demande à la raison, comme à une servante amie, de l'aider à développer ses propres richesses divines, là c'est la raison qui demande à la foi, comme à une amie divine, de l'aider à découvrir dans les trésors de la terre des richesses qu'un alliage supra-terrestre a rendues trop lourdes ou trop subtiles à ses mains.[6] »

Le choix de vocabulaire trahit la pensée profonde de Maritain, car la foi demande à une *servante*, c'est un peu comme si elle demandait à sa meilleure esclave de l'aider. Est-ce que son aide se fait sur un pied d'égalité et avec un libre enthousiasme ? Cela serait surprenant. Et si l'on se

---

1 MARITAIN, « De la notion de philosophie chrétienne », dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, 1932, p. 160.
2 *Ibid*., p. 163.
3 *Ibid*., p. 175.
4 *Ibid*., p. 178.
5 *Ibid*., p. 176.
6 *Ibid*., p. 180.

positionne après l'abolition de l'esclavage, elle demande à la personne dominée par un rapport de force bourgeois de l'aider. Se demander ensuite pourquoi la raison s'est rebellée revient à faire l'histoire de son exploitation et de sa domination.

Nier vigoureusement la notion de philosophie chrétienne, tout comme l'affirmer vigoureusement, réduit la richesse des domaines théologique et philosophique et empêche une interaction égalitaire. Si le débat extrêmement polarisant autour de la philosophie chrétienne est destiné à une sclérose de la pensée, il y a à se demander pourquoi la notion de « philosophie islamique » n'entraîne pas cette sclérose. Déjà, il faut rappeler que Corbin ne forme pas cette expression dans le but justifier une forme idéologique particulière. La notion formée par Corbin n'a pas à protéger une autorité et à soutenir une idéologie. De plus, elle ne correspond pas spécifiquement à la philosophie d'un individu, mais regroupe une pratique de réflexions rationnelles repérables dans l'histoire de la philosophie et partagées par de nombreux individus situables dans le temps sur plus d'un millénaire.

Certes Corbin restreint son concept de philosophie islamique à l'islam, mais cela ne l'empêche pas d'utiliser le concept de « philosophie prophétique » lorsqu'il s'agit d'appliquer certaines de ses réflexions à l'ensemble des religions du Livre. Nous oserions même dire que ce que défend la philosophie prophétique chez Corbin, c'est ce qui permet de dissoudre ce qui oppose les philosophes et les théologiens dans le débat de la philosophie chrétienne. Dans le cadre du débat de sur la philosophie chrétienne, il faut peut-être revenir à la conception de la prophétie chez Augustin et plus particulièrement dans les livres 15 à 18 de *La cité de Dieu*. Par le texte de M. Souriau nous avons déjà mis de l'avant le fait que le sujet pensant chez Augustin ouvre à une théorie intérioriste de la connaissance. Cette théorie est hautement attachée à sa conception de la prophétie et partant du texte de Souriau qui n'apparaît pas avoir d'agenda caché, nous pensons que l'illumination intérieure du sujet rendue possible sous l'influence des anges pourrait permettre d'inclure partiellement la pensée d'Augustin sous le grand parapluie de la philosophie prophétique telle que Corbin cherche à la fonder. Cette pensée qui s'établit avec Augustinm c'est ce que Gilson avait

appelé l'augustinisme avicennisant, idée à laquelle acquiesce Corbin à de multiples reprises dans son œuvre.

Philosophie islamique

Affirmer qu'il y a une « philosophie islamique » et que celle-ci n'est ni une théologie ni une philosophie au sens où nous l'entendons généralement n'est pas une chose facile à comprendre. Pourtant penser la philosophie islamique pourrait être une manière renouvelante de se réapproprier les rapports Orient-Occident.

La première grande difficulté pour établir une notion comme la « philosophie islamique », c'est qu'il n'existe pas immédiatement de comparatif univoque dans la littérature philosophique et théologique occidentale. Certes, Gilson a proposé de parler de « philosophie chrétienne », mais, à la lumière de ce que nous venons de présenter, il faut conclure que ce qu'il entendait par cette expression ne cadre pas avec la notion de « philosophie islamique ». Gilson n'est cependant peut-être pas étranger au fait que c'est Corbin qui proposa le premier l'expression « philosophie islamique ». Comme nous l'avons déjà énoncé, il avait suivi assidûment dans sa jeunesse l'enseignement de ce dernier avant qu'il ne quitte pour l'Amérique du Nord. Même si la démonstration précise reste à faire, rappelons que Corbin a suivi les cours intitulés *L'Avicenne latin du Moyen Âge*[1] et *La philosophie de Duns Scot*[2] en 1925 et qu'il rappelle, en juin 1978, à quel point ces cours l'avaient encouragé à entrer à l'École des langues orientales, mais aussi été le déclencheur de son intérêt angélologique. Il raconte :

« Personne ne s'étonnera qu'un étudiant en philosophie, ayant consciencieusement fait le tour des auteurs du programme de la licence, pût être avide d'explorer des continents nouveaux, ne figurant pas aux programmes. Parmi ces continents peu explorés, il y avait la philosophie médiévale, dont l'étude allait être complètement renouvelée par les recherches et les publications d'Étienne Gilson. Une aurore se levait sur ce continent oublié, dont la lueur suffisait à attirer un étudiant avide d'amplifier son aventure philosophique. C'est avec l'année 1923-1924, si mes souvenirs sont exacts, qu'Étienne Gilson commença son incomparable enseignement à la Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes-Études. En tout cas, c'est bien à partir de cette année-là que je fus son auditeur.

---

[1] Étienne GILSON, « L'Avicenne latin au moyen âge », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1925, p. 52-53.

[2] Étienne GILSON, « La philosophie de Duns Scot », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1925, p. 51-52. D'ailleurs le résultat des recherches effectuées durant ce cours a donné lieu plus tard à la publication de cet immense volume : Étienne GILSON, *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, 1952, 700 p.

Je voudrais fixer une fois pour toutes le souvenir éblouissant que m'ont laissé les cours d'Étienne Gilson, que j'ai suivis alors pendant plusieurs années. Sa méthode ne consistait nullement à faire traduire quelques lignes de texte par un étudiant, à demander l'avis des autres, pour finalement en donner un commentaire quelconque. Loin de là ! C'était une époque où les étudiants venaient écouter le maître, non pas leurs camarades, parce qu'ils ne mettaient pas en doute que le maître en sût un peu plus qu'eux. Gilson lisait les textes latins, les traduisait lui-même et en faisait alors sortir tout le contenu, explicite ou latent, dans un commentaire magistral allant au fond des choses. Mon impression admirative fut telle que je résolus de le prendre pour modèle, et que beaucoup plus tard je tâchai de faire, pour la philosophie et la théologie islamiques, les cours que j'aurais voulu entendre à l'époque, mais que personne ne faisait. Parmi les textes abordés par Ét. Gilson, au cours de ces années fécondes, il y eut les textes traduits de l'arabe en latin par l'École de Tolède, au XII[e] siècle, et en tête de ces textes le célèbre livre d'Avicenne : *Liber sextus Naturalium*, auquel le commentaire de Gilson donnait une singulière ampleur. Ce fut mon premier contact avec la philosophie islamique. J'y décelai une connivence entre la cosmologie et l'angélologie, dont je me demandais s'il n'y aurait pas lieu de l'approfondir sous d'autres aspects, et je crois que ce souci angélologique ne m'a plus quitté tout au long de ma vie.[1] »

Si l'influence de Gilson est non négligeable dans le renouveau de l'intérêt porté à Avicenne et à la philosophie arabe dans la scolastique latine[2], les deux longs articles qui recueilleront les fruits de ces cours sont non moins négligeables[3]. Et puisque Corbin cite abondamment Gilson dans son chapitre *Avicennisme latin et avicennisme iranien*[4] lorsqu'il discute et présente de manière contrastée les différentes réceptions avicenniennes, souscrivant au passage implicitement à la lecture iranienne et à la

---

1 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 38-39.

2 Étienne GILSON, « L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique », dans *Proceedings of the sixth international congress of philosophy : Harvard University, Cambridge, Massachusetts, United States of America, September 13, 14, 15, 16, 17, 1926*, sous la direction de Edgar Sheffield BRIGHTMAN, New York, Longmans, Green, 1927, p. 592-596. Mais aussi GILSON, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 4, 1929, p. 5-149.

3 GILSON, « Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 1, 1926, p. 5-127. Étienne GILSON, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 2, 1927, p. 89-149.

4 CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, chap. II, §10, p. 130-156.

« nécessité de l'angélologie[1] », cela indique qu'il semble adopter les vues de son ancien maître et s'appuie sur ses travaux. Il ne fait cependant pas référence aux travaux qui seront mis en cause dans le débat sur la « philosophie chrétienne[2] » et qui précipiteront son départ pour l'Université de Toronto[3]. Cela soulève une question bien légitime : la « philosophie chrétienne » de Gilson n'aurait-elle pas inspiré la non moins problématique notion de « philosophie islamique » proposée par Corbin ? C'est d'ailleurs la question évoquée par Fernand van Steenberghen après l'intervention de Corbin au colloque organisé à l'occasion du 850e anniversaire de naissance d'Averroès à Paris. Le professeur de l'Institut supérieur de philosophie de l'Université catholique de Louvain lui demandait :

« Le débat auquel nous venons d'assister évoque naturellement le célèbre débat sur la "philosophie chrétienne". Alors je voudrais poser à M. Corbin la question qu'on a souvent posée aux partisans d'une philosophie spécifiquement chrétienne, par exemple à M. Gilson : voyez-vous encore une différence entre "philosophie islamique", et "théologie islamique" ?[4] »

La réponse de Corbin reprend essentiellement la problématique que nous venons de présenter autour de la laïcisation. Pour lui, la séparation irréconciliable de la théologie et de la philosophie a pour cause la laïcisation et est un phénomène proprement occidental. En islam, les sages, les *ḥokamā'* que Corbin appelle ouvertement les théosophes font sans ambages référence au Coran ou aux *hadiths* :

« Non point par une confusion des genres, mais parce que philosophes et prophètes sont éclairés par la même Niche-aux-Lumières (*mishkat al-nobowwa*). Symboliquement : le même Ange est pour eux à la fois l'Ange de la connaissance et l'Ange de la révélation.[5] »

---

1 Expression qui sera utilisée comme titre d'une conférence. CORBIN, « De la nécessité de l'angélologie », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 81-173.

2 Sur la notion de « philosophie chrétienne » voir, GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2e éd., Paris, J. Vrin, 1960 [1932], 448 p. Mais aussi l'ouvrage de maturité : Étienne GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, 2e éd., Paris, Vrin, 2007 [1960], 204 p.

3 Alain DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 38-50.

4 Henry CORBIN, « En Orient, après Averroès... », dans *Multiple Averroès - Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976*, sous la direction de Jean JOLIVET, Paris, Les Belles lettres, 1978, p. 331.

5 *Ibid*., p. 332.

Voilà pourquoi Corbin ne voit aucun problème à utiliser des expressions apparaissant paradoxales aux penseurs occidentaux tout en étant tout à fait naturelles en Iran. Philosophie prophétique, philosophie imāmite, théosophie ou hiérohistoire ne posent aucune difficulté conceptuelle dans les textes des *ḥokamā'* étudiés par Corbin. D'ailleurs pour lui s'il y a une opposition à faire ce n'est pas entre théologie et philosophie, mais bien entre les philosophes et les juristes (*foqahā'*) ou, pour reprendre la distinction au cœur de toute sa pensée, l'opposition entre ésotérique et exotérique. Le champ de la philosophie en Iran

> « couvre à la fois ce que nous appelons "philosophie" et "théologie". […]Alors, à une époque où même les scientifiques s'avisent qu'une explication purement rationaliste du monde, n'est plus possible, la philosophie en restera-t-elle à un rationalisme trop étroit pour être à la mesure de l'homme ? [1] »

Enfin et il faut bien le remarquer, au-delà de la distinction conceptuelle qu'il pose, il ne répond pas complètement à la question, puisqu'il n'articule pas sa réponse en consonance avec les catégories occidentales et réduit la théologie en islam à une approche littéraliste et juridique.

L'objet essentiel de cette réflexion théologico-philosophique de la philosophie islamique, c'est l'unité divine comprise comme « théologie » au sens où Dieu est la cause des causes et la seule réalité réelle, mais, à cette théologie, on adjoint la philosophie comme exercice et comme réalisation de la souveraine liberté théologique. La vision thomiste de la philosophie comme « servante » de la théologie est au cœur du glissement et de l'amalgame annoncé au début, car « l'alliance entre la philosophie et la religion islamique ne s'est pas faite sur la base de la *sharīʿa*, mais dans le cadre des représentations du sens eschatologique de la prophétie[2] ». Alors contrairement à de nombreux théologiens de l'Europe médiévale, il ne s'agissait pas de défendre une doctrine et un ensemble de règles et de dogme par le travail de la philosophie, justifiant ainsi la théologie, mais de mettre en place, par la philosophie, les conditions nécessaires à la réalisation spirituelle. Si Corbin dit que l'alliance de la philosophie islamique ne s'est pas faite sur la base de la *sharīʿa*, c'est parce que l'idée d'une règle fixe et littérale est incompatible avec le travail d'intériorisation du Coran. Pas tout

---

[1] *Ibid*.

[2] JAMBET, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 148.

à fait incompatible, car, pour intérioriser la révélation coranique, il faut bien accepter le texte littéral de celle-ci, une acceptation qui, précisons-le, ne relève pas de l'acte philosophique, mais de l'acte de foi. Un acte de foi que l'on confronte et distille par le travail de la philosophie, car une foi sans une réalisation spirituelle qui la met à l'épreuve dans la vie intérieure du croyant reste très superficielle.

Dans ce contexte, la philosophie islamique assimile la métaphysique à l'ontologie comme expression de la réflexion de l'être de l'étant et cet ensemble de problèmes correspond à la *hikmat ilāhiya*, à la « sagesse divine » qui est étymologiquement « théosophie ». Cela signifie aussi que dans ce contexte ce n'est pas Dieu qui est l'objet des délibérations, mais le but à atteindre, une théo-logie au sens d'un *logos* ayant pour objet Dieu. Cette philosophie première doit alors immédiatement être insérée dans le cadre prophétique et eschatologique de l'islam. Si l'Occident a posé cette question dans les rapports entre nature et liberté, ce rapport s'exprime par l'eschatologie en cherchant à comprendre comment l'humain doit se positionner pour accomplir les révélations prophétiques.

Ce qu'il faut voir, c'est la différence entre la réalisation spirituelle et le rationalisme qui est le mode de comprendre « habituel » de la philosophie. Valider épistémologiquement la réalisation spirituelle personnelle comme un mode de comprendre tout aussi valable que celui de la raison entraîne une conception de l'histoire où le causalisme n'est plus le critère de discernement par excellence. Toute sa vie Corbin va explorer phénoménologiquement les régions de l'être qu'ouvre l'introduction de la réalisation spirituelle comme mode de comprendre, comme philosophie. Pour Corbin, le dualisme de la foi et de la raison n'est pas seulement une attitude que l'on doit comprendre comme représentative de l'Occident, c'est l'élément qui est au centre de sa lecture de l'histoire de la philosophie et de son attitude véhémente contre l'historicisme, le positivisme ou le sociologisme. Il ne se contente pas de constater que la théologie et la philosophie ont divorcé au Moyen Âge. Il prend parti et propose de penser que ce divorce est la pire chose qui soit arrivée à la société occidentale. Pour lui, ce divorce est une véritable « catastrophe métaphysique », car elle empêche ce qu'il nomme « l'individualité spirituelle inaliénable ». Il va même encore plus loin en affirmant que sans cette individualité spirituelle

garantie par le travail philosophique, la personne n'est plus personne et que c'est cela qui ouvre la porte aux pires idéologies qu'elles soient collectiviste, fondamentalistes ou scientistes. Cette individualité spirituelle mise en lumière par la philosophie islamique serait le seul rempart au colonialisme intellectuel volontaire ou involontaire de l'idéologie occidentale.

Pour le philosophe en islam, il s'agit particulièrement d'aller au-delà du visible, de percer le monde du mystère (*ʿālam al-ghayb*) pour l'énoncer, là où la spiritualité consiste à en faire l'expérience. Autrement dit, le philosophe spirituel tire des enseignements de son expérience. Là où le pur spirituel ne peut rien transmettre, car ses expériences spirituelles sont spontanées. Ce travail de réalisation est aussi complètement indépendant de loi religieuse. Indépendant dans ce contexte ne veut cependant pas dire contradictoire, car la réalisation spirituelle ne peut remettre en cause la loi commune, mais plutôt à partir d'elle faire apparaître tout un réseau de significations qui resteraient voilées sans une herméneutique spirituelle. Ce qui apparaît par l'exercice de la philosophie en islam, c'est l'ésotérique de la révélation et de la prophétie et il ne faut pas lire autrement ce mot qu'étymologiquement.

« Dieu, la résurrection résident, non à l'extérieur de l'homme, mais en lui, ou plutôt ils se révèlent *dans* l'homme qui s'est élevé, n'est pas resté au sol. Il "vit bien" parce qu'en lui Dieu vit sa véritable présence. Le sage accompli, le prophète, l'ami de Dieu ne sont pas tourmentés, car ils se sont rendus aptes à devenir le temps de Dieu, le lieu secret du culte authentique de la liberté divine réalisée.[1] »

On s'aperçoit parfaitement de la distance extraordinaire d'avec la philosophie morale de Kant qui cherche les principes universels de la vie bonne pour édicter les lois qui devraient nous gouverner. La philosophie en islam fait largement appel à la philosophie comme art de vivre, mais ne sortant que rarement des prescriptions théologiques et prophétiques de l'islam.

Dans cette généalogie intellectuelle de l'expression « philosophie islamique », il faut évidemment en rappeler le dernier épisode. Il est marqué par la récente sortie du livre de Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* Un titre qui n'est pas sans rappeler celui du livre de

[1] *Ibid*., p. 122.

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*[1] et qui provoqua une petite révolution au sein des spécialistes de l'Antiquité, révolution similaire que se propose le livre de Jambet. Outre cette filiation qui montre que les perceptions des intellectuels sont toujours en mouvement et que l'EPHE où ont enseigné Gilson, Corbin, Jambet et Hadot n'est peut-être pas étrangère à ce positionnement spécifique de la « philosophie islamique ».

Rappelons brièvement que la tradition orientaliste française émerge à partir du 18e siècle et cela particulièrement afin de répondre aux besoins diplomatiques de l'État. Les élèves de l'École des langues orientales étaient essentiellement destinés à la carrière diplomatique, une situation encore bien vraie lorsque Corbin y étudiera. Ce n'est pas pour rien que le philosophe « égaré » aux langues orientales se sentait seul. L'École des langues orientales est fondée dans la foulée de la Révolution en 1790. À partir de cette institution, une tradition intellectuelle commence à s'établir. Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) et Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838) seront deux figures marquantes de cette nouvelle tradition orientaliste. C'est d'ailleurs Silvestre de Sacy qui est nommé à la Chaire d'arabe lors de la fondation de l'École des langues orientales. Dans le cas de Corbin et dans le but de comprendre l'esprit du milieu intellectuel dans lequel il gravite, il faut s'intéresser un peu à l'École pratique des hautes études.

À sa création en 1868, l'EPHE avait pour mission d'introduire dans le monde universitaire un mode original de formation fondé sur la fréquentation de séminaires et le travail en laboratoire. Elle comprenait alors quatre sections : mathématiques, physique et chimie, sciences naturelles et physiologie, et sciences historiques et philologiques. Une Ve section de « sciences religieuses » y fut adjointe en 1886 et la VIe section, dévolue aux sciences économiques et sociales, créée en 1947, s'autonomisa en 1975 pour devenir l'EHESS. À la même époque, les sections de mathématiques et de physique-chimie furent dissoutes. L'EPHE présente un paradoxe intéressant, lié à la notion du « pratique ». Notion que bien des directeurs d'études n'aiment pas. Ce qui est le cas de Corbin qui, plus souvent qu'autrement, écrit simplement École des hautes études, laissant tomber le « pratique ».

[1] Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, 461 p.

Cette particularité pratique divise en deux attitudes générales : l'une propose une lecture sociologisante et historicisante, l'autre une lecture phénoménologique et herméneutique. Les deux attitudes ont à la base le travail d'un texte, sa traduction et son édition, mais la première s'arrête là, tandis que la seconde cherche au-delà du texte sa signification « spirituelle » pour celui qui l'a écrit. À ce chapitre, c'est peut-être Koyré qui l'exprime le mieux lorsqu'il écrit :

> « les différentes positions philosophiques des systèmes postkantiens sont déterminées avant tout par des positions religieuses […] leurs thèses philosophiques traduisent des positions et des inspirations théologiques, et c'est pourquoi ils sont tous dans une opposition irréductible au kantisme, et tous animés du désir de reconquérir pour l'homme cette place centrale dans l'univers que lui assigne la théologie mystique[1] ».

Derrière le travail d'édition et de traduction, il y a un travail philosophique. En mettant le texte et plus particulièrement le sens du texte au premier plan, plusieurs directeurs d'études de l'EPHE ont complètement changé l'approche « pratique » de la traduction philosophique.

Bref, chez Corbin et Jambet, le terme « philosophie » fait référence, en arabe, à *al-hikma* et le terme « islamique » à la tradition prophétique dans laquelle prend racine la philosophie. On comprend immédiatement la différence de point de vue, car on situe généralement la racine de la philosophie dans la raison autonome de l'humain. Conceptuellement et comme l'écrit Corbin, il s'agit étymologiquement d'une « théo-sophie », d'une réflexion rationnelle de la « sagesse divine » et de la tradition prophétique, une philosophie qui consiste en « l'étude des aspects cachés des choses et la connexion des causes avec leurs principes causateurs, la connaissance de ce qu'implique ce qui est nécessaire, par les conditions qui sont nécessaires[2] ». Au final, et si l'on accepte le cadre définitionnel proposé par Jambet, à la suite de Corbin, il est possible d'avoir un regard rétroactif sur la montée de l'islam*isme*. Ces événements représentent d'un point de vue philosophique des glissements et des amalgames de la philosophie en islam aux structures de pensée occidentales. Une intégration

---

[1] KOYRÉ, « Le mysticisme spéculatif en Allemagne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses*, 1924, p. 64.

[2] Définition de la *hikma* de ʻAbd al-Rassâq al-Kâshânî cité par JAMBET, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 94.

qui exclut la fragile et centrale « philosophie islamique », ce qui rend possible la justification des pires exactions.

Dérives d'une antiphilosophie en islam

À partir de ces réflexions historico-philosophiques, il est possible de marquer la distance abyssale entre une « philosophie islamique » qui a pour but la réalisation spirituelle personnelle et l'islam comme loi et régime étatique. Comment l'islam est passé de l'un à l'autre ? Notons d'abord que l'attitude philosophique de réalisation spirituelle et personnelle de Dieu en nous trouve encore son expression dans les pays musulmans et que ce n'est pas parce que les médias ne rapportent que les formes extrêmes d'islamisme légalitaire et juridique que cette attitude philosophique n'existe plus. Notre hypothèse, qui suit le raisonnement corbinien en l'appliquant à notre monde actuel quoique encore préliminaire, car celle-ci demande d'autres recherches avant de pouvoir être acceptée ou refusée, est que la possibilité même de penser une chose telle qu'un « état islamique », d'ailleurs exclusif à toutes les autres formes d'islam que le sien, n'était pas possible avant l'occidentalisation des structures de pensée les plus profondes de certaines élites du monde musulman. En effet, jusqu'au 19e siècle, même si l'islam déterminait déjà les normes sociales, cet islam n'avait pas été normalisé, universalisé et réinterprété à partir de ces concepts universels pour en faire une forme de loi commune positive. L'ascension d'une doctrine comme celle du wahhabisme, qui s'est dès le début associée avec le pouvoir en place pour s'imposer, montre que sans une association au pouvoir, de telles doctrines ne s'étaient jamais vraiment imposées avant. Des personnes proposant une lecture puritaine, littérale et ritualiste de l'islam ont toujours existé, mais elles ne s'étaient jamais vraiment imposées, la philosophie islamique ayant naturellement toujours fait un contre-poids efficace. À partir du 20e siècle, avec la fin du colonialisme, les pouvoirs en place et les élites religieuses utiliseront les structures de la pensée philosophique à la base de la modernité pour repenser et fonder les structures étatiques nationales et se donner des lois. Un premier renversement s'opère. L'islam comme loi morale individuelle n'est plus vécu comme au service de la société et du bien commun ; c'est la société qui est mise au service de l'islam. Ce renversement est mis en évidence par la Révolution iranienne de 1979. Or, suivre la loi en Occident signifie que l'on agit dans le cadre moral de la société. Il était alors facile de penser que suivre la loi religieuse et l'enchâsser comme cadre juridique des rapports sociaux ferait de la société une société morale. Notons une seule différence extrêmement significative.

Le régime des lois occidentales est normatif, il ne dit pas ce que tu dois faire, mais ce que tu ne peux pas faire à partir d'un ensemble de valeurs, ce qui n'est pas le cas de la *sharīʿa* qui est prescriptive et dicte un certain nombre de règles. Alors faire de la *sharīʿa* un aspect normatif, c'était remplacer la philosophie islamique par la *sharīʿa*. Parce qu'elle est tirée de la révélation coranique et est en ce sens immuable et absolument vraie, celle-ci abolit la réalisation spirituelle et la liberté personnelle. À plusieurs époques, de purs littéralismes juridiques avaient été proposés, mais ils n'avaient jamais trouvé les moyens de s'imposer, car le cadre intellectuel rendait difficile le renversement que nous venons d'exposer à partir du point de vue collectif. Ce renversement ne vient cependant pas seul, car il prépare et rend possible un renversement individuel.

On a fait de l'exotérique, c'est-à-dire de la loi et du littéralisme, le lieu d'accomplissement du spirituel. On a biffé la profondeur de la foi et on a aplatie la pensée et on s'étonne jour après jour dans les médias du monde, mais surtout au Canada depuis que sont passés aux actes Martin Rouleau[1] et Michael Zehaf-Bibeau[2], que des « loups solitaires » endoctrinés par l'entremise d'internet soient embrigadés par des idéologues islamistes.

---

[1] Martin Couture-Rouleau, 25 ans, un adepte de l'islam radical, a tué un militaire et en a blessé un autre à Saint-Jean-sur-Richelieu (Québec) le 20 octobre 2014, avant d'être abattu par la police. Le gouvernement canadien évoque la piste terroriste. Martin Couture-Rouleau était connu des autorités fédérales, et les services de renseignement savaient qu'il s'était radicalisé. On lui avait d'ailleurs confisqué son passeport, car on le soupçonnait de vouloir quitter le pays. Voir Anne-Louise DESPATIE, « Martin « Ahmad » Couture-Rouleau, un adepte de l'islam radical », dans *Radio-Canada information*, 21 octobre 2014, http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/690183/attentat-saint-jean-sur-richelieu-martin-rouleau-portrait.

[2] « L'auteur de la fusillade au parlement d'Ottawa a été identifié comme étant Michael Zehaf-Bibeau, 32 ans. Natif de Montréal, il a quitté le Québec il y a quelques années pour s'installer dans l'Ouest canadien. Un rapport psychiatrique de 2011 indique que l'homme, qui se décrivait comme un musulman convaincu depuis sept ans, affirmait avoir une dépendance à la cocaïne. […] En décembre 2011, Michael Zehaf-Bibeau s'était présenté à un poste de la GRC à Burnaby pour déclarer un vol à main armée qu'il a commis il y a 10 ans. Il disait qu'il voulait aller en prison, sans-abri qu'il était. Sans preuve, les policiers ne pouvaient l'arrêter, mais ils l'ont tout de même retenu en vertu de la loi sur la santé mentale. Il a été aussitôt libéré, même s'il voulait rester en prison. […] Michael Zehaf-Bibeau était quelqu'un de "désillusionné qui nourrissait des croyances extrémistes", a conclu Bob Paulson. » Karine BASTIEN, « Qui était Michael Zehaf-Bibeau, le tireur au parlement ? », dans *Radio-Canada information*, 22 octobre 2014, http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/690466/famille-michael-zehaf-bibeau-passe.

Pourtant, si l'on accepte l'argument qui vient d'être exposé, on pourrait simplement dire que les islamistes s'emparent de l'individualité spirituelle inaliénable d'individus qui ne savaient même pas qu'ils en avaient une. Les islamistes inoculent et colonisent comme un virus l'espace qui fonde la personnalité spirituelle inaliénable. Alors, il faut peut-être moins se demander pourquoi ces individus, qui ne sont d'ailleurs pas des *personnes*, veulent participer aux pires exactions génocidaires que se demander quelles sont les conditions de possibilités ayant rendu possible cet endoctrinement sectaire. Un second renversement qui remplace l'effort de réalisation spirituel personnel par un ensemble de règles collectives divines ; une pseudo-divinisation du sujet s'opère et celui-ci n'est plus que l'ombre de lui-même.

Il est évident que les raisons menant au fondamentalisme sont multifactorielles et que la présente réflexion nécessite de nombreux compléments, mais celle-ci a simplement cherché à mettre en lumière que le seul véritable moyen de *déradicaliser* les fondamentalismes, particulièrement en islam, n'est pas de faire des Clubs Med pour terroristes comme le fait actuellement l'Arabie Saoudite ou le Qatar, mais bien que les autorités religieuses fassent la promotion de la « philosophie islamique ». Les richesses culturelles spécifiques de l'islam en cette matière sont suffisamment vastes pour enorgueillir n'importe quel « nationaliste » et la réalisation spirituelle proposée par la philosophie islamique participe certainement du message prophétique de l'islam. À l'instar de tous les grands maîtres spirituels musulmans ayant ardemment pratiqué une forme de philosophie islamique, le véritable *djihād* n'est pas de se battre *pour* Dieu, mais *avec* Dieu. Comme le dit un *hadīth* du 4e Imām du shī'isme : « Qu'aucun d'entre nous ne passe à l'attaque avant que n'ait paru l'Imām Résurrecteur, sinon il en serait de lui comme de l'oisillon qui s'envole trop tôt de son nid et que ses ailes ne peuvent porter, qui tombe aux mains des enfants et qui devient leur jouet.[1] » La guerre sainte, c'est avant tout une guerre contre ses propres vices permettant la mise en place des conditions

[1] Cité par Henry Corbin lors d'une intervention radio sur France Culture à propos des croisades en 1959. Tiré de la médiathèque du site de l'Association des Amis de Henry et Stella Corbin (AAHSC), https://www.amiscorbin.com/ressources-documentaires/mediatheque/.

nécessaires à la réalisation eschatologique annoncée par le Coran. Et quand on commet jour après jour meurtres et viols, non seulement on éloigne l'accomplissement eschatologique annoncé par le Coran, mais on souille l'âme des millions de musulmans qui travaillent à leur réalisation spirituelle.

Controverse de la philosophie islamique

C'est Henry Corbin qui thématisa le premier la notion de « philosophie islamique ». Le contexte dans lequel il proposa cette expression n'est pas anodin, car c'est pour la célèbre encyclopédie de la Pléiade « Histoire de la philosophie » qu'il introduit l'idée de « philosophie islamique ». Sa correspondance avec Queneau montre qu'il sollicite Corbin aussi tôt qu'en juin 1958 pour le projet d'histoire de la philosophie islamique[1]. C'était en effet pour lui l'occasion rêvée de renouveler l'étrange rapport entretenu par la philosophie occidentale avec les philosophes en islam durant plusieurs siècles. S'il faut encore en 1964, année de la publication du premier volume de son *Histoire de la philosophie islamique*, tisser des liens entre la philosophie occidentale et les philosophes en terre d'islam, c'est parce que depuis le 19e siècle et même avant, on s'intéresse peu à la structure et aux spécificités de la pensée philosophique dans le monde musulman. Une attitude parfaitement représentée par Renan qui vitupérait contre la nouvelle chaire d'« islamisme et religion de l'Arabie » fondée en 1887 avec la « section sciences religieuses » de la nouvelle École pratique des hautes études de Paris. Et pourtant, Renan avait lui-même plaidé pour le renouvellement du système éducatif français. Mais l'attitude de Renan n'est pas nouvelle, Hegel avant lui avait déjà préparé le terrain en affirmant dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* que « la philosophie arabe […] n'offre d'ailleurs rien d'original[2] » ou encore qu'« elle n'est pas intéressante par son contenu, auquel on ne peut s'arrêter : ce n'est pas une philosophie, mais un certain style de pensée.[3] » Étrangement, à l'époque d'Hegel on découvre l'Inde et l'Avesta, la poésie et l'art de l'islam qui relèvent pour lui d'un moment de l'Esprit absolu, mais la « philosophie arabe » ne lui évoque rien. Elle n'est qu'une curiosité historique et même si l'apport de la poésie

---

1 AHSC 220, lettre de Raymond Queneau à Henry Corbin, datée du 25 juin 1958 qui le sollicite pour la rédaction « des chapitres consacrés aux philosophies iranienne et arabe » pour l'Encyclopédie de la Pléiade. Le premier paragraphe indique d'ailleurs que Corbin et Queneau ne se sont pas vu depuis 20 ans, c'est-à-dire depuis les séminaires de Kojève. http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-20169271295287751

2 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. par J GIBELIN, Paris, Gallimard, 1954, p. 312.

3 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T. V « Philosophie médiévale », Vrin, 1978, p. 1024.

et des arts en islam nourrira l'esprit romantique, la « philosophie arabe » n'a rien d'original ou d'intéressant pour les philosophes du 19e siècle. On continue de penser que toute l'originalité vient de la philosophie grecque et l'on ne mesure pas encore l'empreinte très importante de la philosophie grecque et du néoplatonisme en islam et en Iran, mais surtout comment à partir d'influences très variées, Arabes et Iraniens proposent des philosophies originales.

Héritière du 19e siècle dans la réception de la « philosophie arabe », cette attitude transmise aux penseurs du 20e siècle mène à la compartimentation de la réflexion philosophique. Une exclusion qui touche presque uniquement la philosophie en terre d'islam, car dès le début du 20e siècle hindouisme, bouddhisme et religions autochtones seront repris par les philosophes. L'exemple le plus significatif du début du siècle dernier est probablement les cours d'Émile Bréhier sur Plotin et les *Upanishads* prononcés en Sorbonne. Lui qui refusait l'idée d'une philosophie chrétienne, n'hésite cependant pas à philosopher avec les *Upanishads* qui sont pourtant à la base de la religion hindoue. Philosopher avec les *Upanishads* c'est un peu comme philosopher avec les dogmes de la trinité. Comme cela a été dit, l'exception bouddhiste et indienne dans l'intégration et la comparaison philosophique s'explique probablement par la distance culturelle. Une différence de traitement qui se reflète dans l'attrait de ces pensées pour les philosophes occidentaux. Tandis que la philosophie en islam est restée une affaire d'orientalistes et de philologues et non de philosophes. Travailler sur la philosophie en islam ne sera l'apanage que de quelques spécialistes, ce qui retranchera intellectuellement ce champ de réflexion dans les méandres de l'histoire et dans une réflexion de spécialistes et d'érudits.

Pourtant, depuis l'époque des grandes traductions amorcées après la reconquête catholique de Tolède et sa fameuse école de traduction aux 12e et 13e siècles, l'Europe avait reçu une influence importante de la pensée islamique. Durant cette période intellectuellement faste, sont alors traduites de l'arabe au castillan et au latin autant des œuvres scientifiques d'astrologie, d'optique ou d'alchimie, que des ouvrages philosophiques et théologiques. En philosophie, les noms d'Avicenne (Ibn Sīnā), d'Averroès (Ibn Rušd), d'al-Fārābī, d'al-Kindī, d'al-Ghazālī et en science d'Euclide, d'Archimède et de Rhazes sont soit redécouverts à partir de nouveaux

textes, soit simplement découverts. C'est aussi à travers cette tradition « arabe », et particulièrement Ibn Rušd, qu'Aristote est largement réintégré au schéma de la pensée occidentale, et ce, particulièrement grâce aux travaux d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. L'influence de ces penseurs musulmans dans la pensée médiévale est indéniable, ces noms sont même devenus bien familiers à ceux qui s'intéressent à la philosophie et particulièrement Avicenne et Averroès.

La difficulté entourant ces penseurs est qu'ils sont trop souvent considérés comme s'ils étaient pleinement issus de la tradition philosophique occidentale et on oublie de prendre en considération leur tradition philosophique propre. L'importance de ces traductions ne se mesure pas seulement en termes d'accumulation du savoir, il ne s'agit pas de penser que la découverte d'Avicenne ou d'Averroès ne fait qu'ajouter des philosophes à la liste des penseurs et théologiens gréco-latins qui font déjà autorité en Europe. L'introduction de la philosophie et de la théologie islamique en Europe transforme complètement la pensée, car ces textes introduisent des idées nouvelles qu'il faut évidemment accepter ou combattre. *Disputationes*, décrets, discussions autour des idées de ceux qu'on appelle les « philosophes arabes » et les « averroïstes » envahissent les universités européennes. De Paris à Cologne, en passant par Padoue, les noms d'Avicenne et d'Averroès résonnent dans les leçons des *magisters* et de leurs élèves aux 12e et 13e siècles, certaines traditions averroïstes se poursuivant jusqu'au 16e siècle, particulièrement en Italie.

Retenons qu'aux 12e et 13e siècles, dans les facultés des arts, il y a une montée et une utilisation généralisée de la pensée d'Averroès, et ce, même si bien souvent les idées débattues ne représentent que des défigurations de l'œuvre d'Ibn Rušd telle qu'elle a été restituée par la philologie. Le problème principal, ce sont les thèses contraires aux enseignements théologiques de l'époque qui attisent colères et indignations des théologiens et des facultés de théologie. Dans le but de remédier à ce problème et de répondre aux inquiétudes grandissantes de l'Église, l'évêque de Paris, Étienne Tempier fait une première condamnation en 1270 où 13 propositions sont visées. Elles concernent l'éternité du monde, l'unicité de l'âme, le déterminisme et la négation de la providence divine. Au même moment, à Paris, Thomas d'Aquin rédige *De unitate intellectus contra*

averroistas (*L'unité de l'intellect contre les averroïstes*[1]), pièce intellectuelle centrale dans les débats houleux à ce moment. Après la mort du *doctor angelicus*, en 1274, la lutte n'est pas terminée et Étienne Tempier fait une deuxième condamnation en 1277. Ce deuxième événement restera dans l'histoire comme *La condamnation parisienne de 1277*[2]. Cette fois, ce sont 219 propositions essentiellement averroïstes qui sont condamnées.

Cette série d'événements est aujourd'hui encore absolument centrale, car elle constitue une véritable révolution intellectuelle. Peut-être même est-ce là un facteur important rendant possible quelques siècles plus tard l'émergence de la modernité. L'enjeu central, c'est la relation entre la raison et la foi[3]. En fait, en combattant l'averroïsme, les théologiens de l'époque insistent particulièrement pour combattre l'idée que l'homme ne pense pas ou plutôt, pour en reprendre la version la plus radicale, que « quelque chose – l'intellect – se sert de lui pour penser.[4] » Cette idée est essentielle, car elle sépare complètement ce qui est le propre de l'homme, c'est-à-dire l'aspect philosophique de la foi. C'est le moment où Thomas d'Aquin met en place l'argument du régime de la « double vérité »[5], à savoir qu'une idée ne peut être philosophiquement et théologiquement vraie à la fois. Cet épisode sera capturé dans l'histoire par la formule assez connue que la philosophie est la servante de la théologie (*philosophia ancilla theologiae*).

Non seulement la lutte acerbe contre l'averroïsme met en évidence la fermeture philosophique d'un Hegel envers la « philosophie arabe », mais elle a elle-même fait perdre de vue un peu plus de 800 ans de réflexions philosophiques, c'est-à-dire de la mort d'Averroès à aujourd'hui. Ce que l'on appelle péjorativement depuis le 12e siècle la « philosophie arabe » est aussi une dénomination bien problématique, car pour ne prendre que cet

---

1 THOMAS D'AQUIN, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes ; suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270*, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1994, 395 p.

2 PICHÉ ET LAFLEUR, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, 352 p.

3 Alain DE LIBERA, *Raison et foi archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, du Seuil, 2003, 494 p.

4 THOMAS D'AQUIN, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes ; suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270*, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 64.

5 *Ibid*., p. 49-50 et §118-119.

exemple, le plus célèbre des « philosophes arabes », Ibn Sīnā, n'est en fait pas un Arabe, mais un Iranien. Et si on entend par « philosophie arabe », la pensée rédigée en langue arabe, celle-ci exclut alors toutes les œuvres en persan, en syriaque ou en d'autres langues. C'est d'abord pour dénoncer cette ethnification de la pensée philosophique en islam que Corbin propose le terme de « philosophie islamique ». Mais si, pour sortir du dilemme ethnique, linguistique et civilisationnel, le terme de « philosophie islamique » est pertinent, voire essentiel, il introduit un problème majeur de catégorisation dans l'esprit occidental. Comment une « philosophie » peut-elle être « islamique », si la philosophie est cette démarche autonome de la raison en direction de la vérité ? Les *a priori* imposés par l'islam ne sont pas immédiatement assimilables à la philosophie et si, comme l'affirme Durkheim, le drame de la scolastique est qu'elle « a introduit la raison dans le dogme, tout en se refusant à nier le dogme[1] », cela résume parfaitement le parallélisme de la foi et de la raison qui sera celui de l'Europe. Ni théologie, ni philosophie, la philosophie islamique est étymologiquement une « théosophie ». Et ce que veut montrer Corbin par son histoire de la philosophie islamique, c'est que le chemin de traverse emprunté par quelques philosophes et mystiques en Occident est en fait un chemin plutôt usuel en islam et particulièrement en Iran où l'influence d'Averroès fut quasiment nulle.

Pour Corbin, l'important était surtout de montrer que la philosophie en islam ne s'est pas arrêtée à la mort d'Averroès, mais qu'elle s'est déplacée vers l'Iran et s'est épanouie jusqu'à nos jours. Pour exemplifier cela, il parlera de la présence de d'Ibn al-ʿArabī aux funérailles d'Ibn Rušd[2], car c'est après cet événement qu'il entamera une pérégrination de son Andalousie natale vers l'Orient en passant par Le Caire, Alep, la Mecque et Bagdad. Des pérégrinations qui resteront inconnues de l'Europe et qui donnent naissance à un soufisme spirituel partout où il passe, faisant de lui le plus grand des maîtres spirituels de l'islam, d'où son surnom *Shaykh al-*

---

[1] Émile DURKHEIM, *L'évolution pédagogique en France*, 3e éd. avec une intro. de Maurice Halbwachs et une préf. de François Dubet, Paris, P.U.F., 2014, chap. VI. Cité par DE LIBERA, *Raison et foi archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, du Seuil, 2003, p. 7.

[2] Voir CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 59-97.

akbar (*Doctor maximus*). Si la version quelquefois un peu trop iranocentriste de ce déplacement présenté par Corbin mérite d'être soupesée, elle met cependant clairement en évidence toute une tradition philosophique en islam qui n'avait jamais été prise en compte par la philosophie occidentale. Réflexion très importante, car depuis l'« Avertissement » du livre de Renan *Averroës et l'averroïsme*, on a compris en France que :

« la philosophie arabe offre l'exemple à peu près unique d'une haute culture supprimée instantanément sans laisser de traces, et à peu près oubliée du peuple qui l'a créée. L'islamisme révèle en cette circonstance ce qu'il y a d'irrémédiablement étroit dans son génie.[1] »

Une attitude qui imbibait complètement les milieux philosophiques fréquentés par Corbin dans les années 1930. Toute sa carrière est un démantèlement en règle de cette construction pseudo-sociologisante. Voilà pourquoi il rappelait en 1976 à la nouvelle génération de philosophe en Iran que :

« Sans doute se dira-t-on que le fâcheux emploi du terme de "philosophie arabe" est le responsable qui entraîna Ernest Renan à englober dans son pessimisme, par une identification abusive, ce qu'il appelle l'étroitesse du génie islamique. Nous savons aujourd'hui que ce terme de "philosophie arabe" dont on s'est longtemps contenté en Occident, est parfaitement ambigu et inadéquat, et que seul le terme de "philosophie islamique" est à la hauteur du fait spirituel qu'il s'agit de désigner, quant à sa diversité d'une extrême richesse. Mais à l'époque d'Ernest Renan […] on ne soupçonnait guère en Occident ce qu'avait continué d'être la philosophie iranienne tout au long de sa période islamique.[2] »

Cette réflexion amène Corbin à un constat radical relativement à l'apport d'Averroès dans la philosophie irano-islamique. Il présente d'ailleurs sa réflexion lors du colloque couronnant le 850e anniversaire de naissance d'Averroès, comme pour rappeler que, s'il est encore vivant dans nos esprits, ce n'est pas le cas partout. En trois points, il énonce bien rondement la situation[3] : 1) L'influence d'Averroès est nulle en Iran ; 2) Le succès de

---

1 À noter que la citation de Corbin diffère légèrement de l'original qui est « L'islamisme *dévoila en cette circonstance* ce qu'il y a d'irrémédiablement étroit dans son génie. » Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, 4e éd. rev et aug., Paris, Lévy, 1882, p. III, nous soulignons.

2 CORBIN, « Destin comparé de la philosophie iranienne après Averroës », dans *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985 [1976], p. 113.

3 *Ibid*., p. 112.

l'averroïsme latin se prolonge jusqu'au 18e siècle, tandis que l'avicennisme, pendant qu'il était travesti en Occident « en ce qu'Étienne Gilson a dénommé "augustinisme avicennisant"[1] », il prospérait de génération en génération en terre iranienne ; 3) Les causes de ce constat « gravitent autour de cette Figure centrale désignée techniquement comme Intelligence agente (*'Aql fa''āl*), la dixième des Intelligences archangéliques dont la hiérarchie détermine le système du monde. Chez Avicenne cette hiérarchie est doublée par celle des *Animae caelestes*, objet des sarcasmes d'Averroès et dont la disparition aura de très graves conséquences pour l'anthropologie et l'eschatologie.[2] » Cette conséquence est l'impossibilité d'atteindre la « perfectitude humaine » par une relation personnelle à la divinité.

Alain de Libera insiste beaucoup sur la figure d'Albert le Grand[3] comme l'archétype de l'intellectuel en Occident. Albert le Grand « annonce son intention de "transmettre Aristote aux Latins", en ayant garde "de ne pas oublier Platon", puisqu'on ne saurait être un sage complet sans "bien mieux connaître les deux", et c'est exactement ce qu'il fait en empruntant à une variété de sources grecques et arabes proprement incroyable en son temps.[4] » Le Docteur universel fait donc une synthèse entre Platon et Aristote, ce qui n'est pas sans rappeler que l'auteur au centre de la pensée de Henry Corbin est Sohravardī et que son

> « innovation personnelle fut d'interpréter les Idées-archétypes conçues par Platon, en termes d'angélologie zoroastrienne. Les Idées deviennent les Anges ou seigneurs des espèces existant en ce monde. Du même coup, c'est toute la cosmologie du zoroastrisme de l'ancienne Perse qui se trouve incorporée au néoplatonisme.[5] »

Deux auteurs dont la force de synthèse aura une influence considérable ouvrant chacun à leur manière une véritable tradition théologico-philosophique. Alors, tandis qu'Alain de Libera à travers Albert le Grand voit le prototype de ce qui changera la face de la philosophie en Occident[6],

---

1 *Ibid*., p. 114.

2 *Ibid*.

3 Alain DE LIBERA, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, 431 p.

4 DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 140.

5 CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 36.

6 Une possibilité que ne récuse pas Corbin lorsqu'il affirme : « L'avicennisme ne fructifia qu'au prix d'une altération radicale qui en changea le sens et la structure (dans cet

Henry Corbin montre que Sohravardī et le courant qu'il fonde (l'*Ishrāq*) est *le* cœur de la philosophie iranienne et une expression adéquate de la philosophie islamique. « Pour parler net, l'intellectuel du tournant des XIIIe et XIVe siècles se définit par rapport à un nouveau modèle de vie, le *philosophe contemplatif* de Fārābī, d'Avicenne et de Ghazālī, non par rapport à l'agnosticisme ou au relativisme malicieusement attribués à Ibn Rušd.[1] » Cela ne résout cependant pas la discussion, car peut-être qu'en combattant Averroès, celui-ci a laissé une trace encore plus profonde. C'est ce que semble indiquer Corbin, lorsqu'il prend comme second bouc émissaire la figure de Thomas d'Aquin pour expliquer la dégénérescence spirituelle de l'Occident. Il dit :

> « Précisément, l'on peut dire que la séparation entre théologie et philosophie est le premier symptôme d'une sécularisation de la conscience ; elle remonte chez nous à la scolastique latine, peut-être à la *Summa contra Gentiles* de saint Thomas d'Aquin. La théologie reste alors le domaine réservé au "pouvoir spirituel", tandis que le philosophe s'accorde toutes les libertés, sauf celle d'être un théologien, et nous avons ici le premier indice de la sécularisation métaphysique, c'est-à-dire de la désacralisation du monde. La *theo-sophia*, dans sa vérité métaphysique même, en est l'antithèse et l'antidote.[2] »

Retenons que la possibilité même d'une « théo-sophie » en Occident, calque conceptuel de la « philosophie islamique » telle que l'entendent Corbin et Jambet, a été rendu extrêmement difficile après les condamnations parisiennes de 1270 et 1277. L'exercice de funambule entre Platon et Aristote commencé par Albert le Grand et poursuivie par Thomas d'Aquin devient quasiment impossible après. La doctrine de la double vérité qui assurait cette voie de passage fut transformée en une théologie rationalisante, plutôt qu'en une véritable approche théologico-philosophique. Et pendant ce temps, la philosophie poursuivra sa propre voie et sa propre méthode. Un parallélisme qui de siècle en siècle éloigna toujours plus la philosophie de la théologie et vice versa, jusqu'à leur séparation juridique complète en France par la loi de 1905 sur la laïcité. Si

---

"augustinisme avicennisant" si bien dénommé et analysé par Et. Gilson). C'est dans la direction d'Albert le Grand (celle de son disciple Ulrich de Strasbourg, celle des précurseurs des mystiques rhénans) qu'il resterait à suivre les effets de l'avicennisme. » CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 246.

1 DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 137.

2 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 24.

le parallélisme des paradigmes théologique et philosophique représente le courant majoritaire de l'Occident, il faudrait peut-être regarder du côté de Maître Eckhart et de la mystique rhénane pour en trouver de bons parallèles théologico-philosophiques. Mais la seule condamnation pour hérésie de Maître Eckhart en 1329 montre bien que ce n'est pas le chemin favorisé par l'Occident. Toujours pour Corbin, « ce qu'il y a de plus déplorable peut-être dans notre philosophie occidentale depuis Descartes, c'est que nous soyons restés frappés d'impuissance devant le dilemme de la *res extensa* et de la *res cogitans*[1] ». Cela est déplorable, car c'est ce dualisme théologico-philosophique qui empêche de penser sérieusement une notion comme la « philosophie islamique ». En effet, elle n'entre pas dans nos catégories standardisées. Une impossibilité qui aurait paradoxalement son origine dans l'introduction de la pensée d'Ibn Rušd en Europe.

Mais de manière très générale, il me semble que Corbin veut sauver un système cosmologique qui puisse être en adéquation avec le système du monde qu'il découvre en Iran et sans sphères célestes, sans angélologie et sans espace médiateur, cela semble impossible. Il fait ainsi dépendre l'angélologie, les théophanies, le *mundus imaginalis* d'une conception *implicite* de l'Intelligence agente, car il n'aborde pas la question de manière frontale dans ses livres. Alors cette philosophie prophétique intimement liée à la notion d'Intelligence agente se retrouve ainsi diffusée chez de nombreux philosophes et théologiens particulièrement liés au Cercle Eranos. Il faut dès lors se demander si Corbin a raison d'affirmer que la scolastique anti-avicennienne, sous prétexte d'une « peur de l'Ange[2] », a bien empêché la diffusion du système avicennien. La peur de l'ange empêche-t-elle réellement d'avoir un maître spirituel, plutôt qu'un maître terrestre ? À

---

[1] CORBIN, *L'homme et son ange, initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 251.

[2] CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2e éd., Paris, Flammarion, 1976 [1958], p. 17. La formule « peur de l'Ange » est de Corbin. Elle est très probablement inspirée par l'annonciation racontée dans Luc 1:26-38 lorsque « Le messager lui dit: « Ne frémis pas, Miriâm ! Oui, tu as trouvé chérissement auprès d'Elohîms. » (Lc 1:30, trad. Chouraqui). Ou encore est-ce la scène de la résurrection Mt 28:1-8 qui inspire cette « peur de l'Ange ». « Le messager répond et dit aux femmes : "Ne frémissez pas ! Oui, je sais que vous cherchez Iéshoua', le crucifié. » (Mt 28:1-8, trad. Chouraqui).

l'instar d'Ibn 'Arabī, mais aussi de bien d'autres soufis[1], en islam[2] il est assez courant de recevoir ses enseignements directement de l'ange d'un grand *Shaykh*, une possibilité qui, pour Corbin, lorsqu'elle disparaît, rend impossible les filiations spirituelles non empiriques. Alors cette « peur de l'Ange » que Corbin ressent dans le siècle qui est le sien est comme une « catastrophe métaphysique » qui aurait pour origine le déchirement qui s'est produit autour de la cosmologie d'Averroès. Il explique à ce sujet :

> « la cosmologie d'Averroës, en raison du péripatétisme auquel elle se veut strictement fidèle, exclut toute la seconde hiérarchie angélique, celle des Anges-Âmes célestes, dont le monde était celui de l'Imagination active, de l'Imagination de désir, le lieu des événements visionnaires, des visions symboliques, le monde où sont contemplées les personnes-archétypes auxquelles réfère le sens ésotérique des Révélations.[3] »

Simplement par rapport à Averroès, il faut se remémorer qu'au moment où Corbin faisait ses études, l'ouvrage de Renan *Averroès et l'averroïsme*[4] était l'un des seuls livres disponibles sur le philosophe cordouan[5]. Reprenant dans sa jeunesse le mot de Renan : « le catholicisme est une barre de fer et on ne discute pas avec une barre de fer[6] » dans le cadre d'un récit de conversion semi-autobiographique et qui devait être au cœur d'un projet de roman, cela montre qu'il est habité depuis sa prime jeunesse par cette tension entre philosophie et théologie. Et au cœur de cette tension, la figure

---

1 *Ibid*., p. 32-33.

2 En islam, comme l'indique Corbin « L'existence des Anges […] est le second des articles de foi énoncés par le Qorân lui-même : Dieu, les Anges, les Livres révélés, les Envoyés, le Dernier Jour (4:135). » CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 151.

3 CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2e éd., Paris, Flammarion, 1976 [1958], p. 18.

4 RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, 4e éd. rev et aug., Paris, Lévy, 1882, 486 p.

5 À noter qu'entre le livre de Renan et le moment où Corbin suivra ses cours de philosophie médiévale avec Gilson, seulement trois publications sur Averroès semblent avoir été publiées. Paul Sidney CHRIST, *The Psychology of the active intellect of Averroes*, Philadelphia, Westbrook, 1926, 66 p. Léon GAUTHIER, *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Vrin, 1983 [1909], 195 p. Max HORTEN, *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift die Widerlegung des Gazali*, Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1913, 355 p.

6 La phrase originale est issue de Ernest RENAN, « Souvenirs d'enfance et de jeunesse », dans *Revue des deux mondes*, vol. 54, 1882, p. 5-26. La phrase originale est celle-ci : « Quand je vois des penseurs aussi libres et aussi hardis que Herder, Kant, Fichte, se dire chrétiens, j'aurais envie de l'être comme eux. Mais le puis-je dans le catholicisme ? C'est une barre de fer ; on ne raisonne pas avec une barre de fer. » (p. 24)

de Renan est centrale ce qui est démontré par des documents des années 1920 que l'on trouve dans les AHSC[1]. Du reste, la situation critiquée par Corbin où la figure d'Averroès marquerait la fin de la philosophie dans le monde arabe et musulman semble directement issue d'*Averroès et l'averroïsme* de Renan.

Schématiquement, il est possible de dire que l'influence d'Averroès, que ce soit pour y adhérer ou la récuser, est au cœur des débats philosophiques aux 13e et 14e. Or, le fait qu'au 13e siècle on condamne l'averroïsme radical suffit à dire que l'Occident n'est pas averroïste ; certes l'averroïsme parisien se déplacera et prendra racine particulièrement à Padoue aux 15e et 16e siècles, mais aussi à Bologne (1300-1350) où « toute une pléiade de philosophes s'est lancée dans de subtiles études de philosophie naturelle délibérément placée sous le patronage de Jean de Jandun, Taddeo de Parme et Angelo d'Arezzo[2] ». Marsile de Padoue et Jean de Jandun que Corbin mentionne comme les représentants d'un averroïsme politique ou plus exactement opposés à la papauté, signifient en creux qu'il considère la sortie de l'Église comme une conséquence de l'averroïsme. Les affirmations autour d'Averroès peuvent donc se comprendre sur deux registres dissonants. D'un côté l'averroïsme est la cause de la laïcisation de l'intellect bloquant tout accès aux figures médiatrices, aux anges, mais de l'autre il a été condamné à de multiples reprises. Alors, comment cette philosophie, condamnée par l'institution qu'elle devait ultimement abolir, aurait-elle réussi là où tout montre qu'à l'époque où elle est enseignée, l'Église la condamne ? Mais la dissonance s'exhausse d'un ton lorsque l'on sait à quel point Corbin condamne le dogmatisme, le littéralisme ou la théologie juridique. Cette dissonance est à l'image même de la réception d'Averroès qui est hautement antinomique puisqu'en son nom, on a proposé des thèses contradictoires. Or, si le nom « Averroès » est beaucoup trop polyphonique pour décrire analytiquement une situation, cela ne veut pas dire que ce que Corbin présente par la figure d'Averroès n'existe pas. Alors, cette fois-ci la cause n'est pas directement Averroès, mais la séparation entre la théologie

---

[1] AHSC 225, *Centenaire de Renan*, 1923 ; AHSC 279, Renan, *De Philosophia peripatetica apud Syros*, v. 1928.

[2] Maurice-Ruben HAYOUN et Alain de LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, P.U.F., 1991, p. 113.

et la philosophie, entre foi et savoir[1]. On dirait presque Corbin est du côté d'Étienne Tempier, car ce qu'il condamnait comme un pur relativisme[2], chez Boèce de Dacie par exemple, n'était en fait qu'« une relativité des points de vue sur une vérité unique[3]. »

[1] Sur les rapports ente foi et raison voir le travail d'Alain de Libera. DE LIBERA, *Raison et foi archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, du Seuil, 2003, 494 p. Ce travail est la continuité d'une certaine vision de ce que devrait être l'université et des débats entourant la laïcité, d'abord présenté en 1991, mais l'auteur n'est pas dupe de lui-même et est tout à fait conscient du geste qu'il pose. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, 408 p.

[2] PICHÉ ET LAFLEUR, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, p. 73-75.

[3] Sur le mythe de la double vérité voir DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 122-129.

Philosophie orientale

Voici comment Corbin énonce dans son *Histoire de la philosophie islamique*[1] la perte de l'Intelligence agente.

« Tandis que l'avicennisme, en Occident pour une courte durée, en Iran jusqu'à nos jours, tendait à fructifier en vie mystique, l'averroïsme latin aboutissait à l'averroïsme politique de Jean de Jandun et de Marsile de Padoue (XIVe siècle). De ce point de vue, les noms d'Avicenne et d'Averroës pourraient être pris comme les symboles des destinées spirituelles respectives qui attendaient l'Orient et l'Occident, sans que la divergence de celles-ci soit imputable au seul averroïsme.

On a vu comment Abū'l-Barakāt Baghdādī poussait à la limite la gnoséologie avicennienne, en reconnaissant pour chaque individu, ou tout au moins pour les individus composant une même famille spirituelle, une Intelligence agente distincte, qui est une entité spirituelle "séparée". Les solutions données au problème de l'Intelligence agente, nous l'avons déjà relevé, sont hautement significatives. Lorsque saint Thomas d'Aquin, par exemple, accorde à chaque individu un intellect agent, mais sans que cet intellect soit une entité spirituelle "séparée", du même coup se trouve brisée la relation immédiate de l'individu avec le monde divin, telle qu'elle était fondée par la doctrine avicennienne de l'Intelligence agente, celle-ci identifiée avec l'Esprit-Saint ou l'Ange de la Révélation. Une fois brisée cette relation qui, sans intermédiaire terrestre, établissait l'autonomie de l'individualité spirituelle, l'autorité de l'Église se substitue à la norme personnelle de *Hayy ibn Yaqzân*. Au lieu que la norme religieuse, en tant qu'initiation essentiellement individuelle, signifiât liberté, c'est désormais contre elle, parce que socialisée, que se dresseront les insurrections de l'esprit et de l'âme. Il arrivera que cette norme, une fois socialisée, cesse d'être religieuse, vire du monothéisme au monisme, de l'idée d'Incarnation divine à celle d'Incarnation sociale. Alors ici surtout, il faut être attentif aux différences.[2] »

Cette hypothèse corbinienne, reprise et amplifiée par Gilbert Durand[3], n'a jamais vraiment été confrontée, décortiquée et vérifiée. La perte de l'intelligence agente est la cause de la « catastrophe métaphysique » et du

---

[1] Cette histoire de la philosophie islamique a été écrite en deux temps. D'abord est paru le texte de l'*Histoire de la philosophie islamique des origines jusqu'à la mort d'Averroës*, et ensuite, depuis la mort d'Averoës jusqu'à nos jours. Cette dernière section a d'ailleurs fait l'objet d'une gigantesque amplification qui n'a malheureusement pas pu être menée à terme. Cette amplification correspond aux volumes 18 et 19 de la « bibliothèque iranienne ». Le plan initial de cette amplification comportait quatre volumes, mais suite à la mort de Corbin le volume 4 fut publiés par l'Université de Mashad sans partie française. L'ensemble des contribution française de Corbin ont été reprises dans Henry CORBIN, *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, 416 p.

[2] CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 344-345.

[3] DURAND, « Tâches de l'Esprit et impératif de l'Être », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXXIV/1965, 1966, p. 303-360.

début de l'historicisme comme « socialité envahissante[1] », car sans elle, le monde intermédiaire – le *mundus imaginalis* – n'est pas possible aux yeux de Corbin. L'hypothèse est centrale ; on peut presque dire que toute son œuvre est construite comme une exploration de l'espace *apparitionnel* du *Deus absconditus*, du Dieu caché. La problématique est déjà présente dans les écrits « théologiques » de jeunesse[2], avant de faire l'objet d'un premier développement continu dans *Avicenne et le récit visionnaire*.

Le problème est que cette hypothèse – la position d'Averroès et Avicenne comme antinomie révélatrice des « motivations[3] » spirituelles de l'Orient et l'Occident – lorsqu'elle est reprise ne puise que rarement à l'extérieur des travaux de Corbin. L'article d'Amélie Neuve-Église *La théosophie orientale (al-hikmat al-mashriqiyya) d'Avicenne : De la métaphysique à la mystique*[4] est particulièrement représentatif de cette limitation. En effet, Corbin est le seul auteur sollicité et bien évidemment dans ce contexte et à cause de la très forte consistance polyphonique de son œuvre, il est impossible de questionner et de décortiquer cette conception, mais surtout le rôle accordé à la philosophie avicennienne. Le plus étrange de cet article est que même si l'auteure mentionne les textes d'Anne-Marie Goichon comme centraux parmi les travaux sur Avicenne, jamais la problématique autour de la « philosophie orientale » n'est relativisée.

Au cœur du problème se trouve le premier véritable livre de Henry Corbin : *Avicenne et le récit visionnaire*. C'est le cœur du problème, parce qu'il y expose bien évidemment pour la première fois *sa* conception de la

---

[1] Cette expression est extrêmement influencée par Nicolas Berdiaev. CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 30.

[2] Voir par exemple CORBIN, « Note sur Existence et Foi », dans *Hic et Nunc*, no. 6, juillet 1933, p. 51-57.

[3] Le terme de « motivation » est utilisé en consonance avec l'utilisation que Corbin en fait dans ce passage : « C'est une affaire entre savants [le rôle de l'Intelligence agente] ; il resterait encore à analyser si de part et d'autre l'on était également ou inégalement conscient des "motivations" qui nécessitaient ou au contraire récusaient l'intervention du monde de l'Ange. » CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 155.

[4] Amélie NEUVE-EGLISE, « La théosophie orientale (*al-hikmat al-mashriqiyya*) d'Avicenne : De la métaphysique à la mystique », dans *La revue de Téhéran*, no. 48, 2009.

« philosophie orientale »[1], une conception qui capitalise sur la non-réception de la « philosophie orientale » d'Avicenne dans l'Occident médiéval, ainsi que sur l'aspect mystique et gnostique du *Récit de Hayy ibn Yaqzân* au centre de l'étude de Corbin. Or, la difficulté est que la mysticité du texte est mise en lumière par l'auteur à l'aide d'un commentaire persan édité avec le *Récit* d'Avicenne. Il est aussi significatif de noter que la présentation faite d'Avicenne n'est pas celle d'un philosophe, mais celle d'un « poète mystique ». Le *Kitâb al-Shifā* ou le *Livre des directives et remarques*[2] ne sont pas non plus invoqués pour circonscrire le philosophe ou pour appuyer l'image mystique proposée par Corbin. Est-ce à dire qu'il n'est pas possible de voir dans la philosophie d'Avicenne un vecteur soutenant une « philosophie orientale » ? Il semble difficile de l'affirmer, le seul commentaire utilisé par Corbin en est la preuve, mais le *taʾwīl* des philosophes est-il « proprement » avicennien ? C'est là que le débat se corse.

Du reste, comme l'indique déjà le titre choisi par Corbin pour son livre sur le *Récit du Vivant fils de Vigilant* (*Hayy ibn Yaqzān*), celui-ci n'est pas une simple narration, mais un « récit visionnaire ». La position de Corbin est limpide : il s'agit de présenter le récit à travers une réception iranienne faisant du *Récit* une lecture gnostico-ésotérique. La « philosophie orientale » qui s'en dégage n'est pas l'apanage unique de Corbin ; Shlomo Pinès dans son article *La philosophie orientale d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*[3] voit aussi dans ce récit la « tonalité » spécifique de la

---

[1] La notion de « philosophie orientale » pour Corbin n'est pas liée à un Orient géographique, mais à une notion philosophique. Voilà pourquoi il est possible de retrouver la « philosophie orientale » en Occident. Il s'agit beaucoup plus d'une attitude philosophique que d'une notion géographique. Corbin dit à cet effet : « de nos jours, il faut bien constater que l'Orient géographique est peuplé d'une foule d'"occidentaux", tandis qu'il subsiste quelques vrais "orientaux" en Occident. » CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Sohrawardî et les platoniciens de Perse*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1971, p. 47, sur la « philosophie orientale » voir notamment les p. 28-67.

[2] AVICENNE, *Livre des directives et remarques (Kitab al-'dsarat wa l'tanbihat)*, trad. par Anne-Marie GOICHON, Paris, Vrin, 1961, 354 p.

[3] PINÈS, « La philosophie orientale d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1952, p. 5-37.

« philosophie orientale »[1]. Soit dit en passant, il s'agit là d'une étude qui fut publiée dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, revue qu'avait justement fondée Gilson en 1926.

Avicenne étant un auteur essentiel, on imagine bien qu'il n'était pas le seul à travailler ces textes et c'est par là que la polémique arrive, car en 1959, sept ans après la première publication du livre de Corbin, préparé dans le cadre des cérémonies du millénaire d'Avicenne, Anne-Marie Goichon, grande spécialiste d'Avicenne[2], publie une nouvelle version du texte intitulé *Le Récit de Hayy Ibn Yaqzân commenté par des textes d'Avicenne*[3]. Si le titre de Corbin annonçait sa perspective, celui de Goichon en fait tout autant. Son objectif sera de lire le récit « métaphorique » de *Hayy Ibn Yaqzân* exclusivement à partir des textes d'Avicenne. L'érudition du résultat ne fait aucun doute, mais elle cherche tellement à s'opposer à la version, ou plus précisément à la « vision » de Corbin, qu'il faut se demander jusqu'à quel point les attaques sont fondées. La première page descriptive et l'*Avant-propos* sont écrits en opposition et en réaction à l'œuvre de Corbin. Elle écrit par exemple : « Corbin traduisit le "Récit" et tenta de l'éclairer par des traditions gnostiques *débordant* le commentaire persan qui lui servit de base.[4] » Elle poursuit et explique plus précisément sa critique : « les amples notes qui accompagnent la traduction et l'*Étude sur le cycle des Récits avicenniens* [texte de Corbin] retiennent presque exclusivement des traditions iraniennes et gnostiques, souvent *très postérieures* à Avicenne.[5] » Quelques lignes plus loin, elle met Corbin en face d'une contradiction en indiquant :

« Enfin, il me [A.-M. Goichon] restait présent à l'esprit les jugements de Sohrawardî sur l'incompréhension d'Avicenne pour la gnose mystique et ésotérique. M. Corbin l'a

---

1 A.-M. Goichon s'oppose vivement « aux interprétations pleines de fantaisie de M. Pinès. » Anne-Marie GOICHON, *Le récit de Hayy ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*, Paris, DDB, 1959, p. 138 n. Elle renvoie à son article : « Philosophie et histoire des sciences », dans *Cahiers de Tunisie*, 1er trimestre, 1955, p. 17-40.

2 AVICENNE, *Livre des directives et remarques (Kitab al-'dsarat wa l'tanbihat)*, trad. par Anne-Marie GOICHON, Paris, Vrin, 1961, 354 p. Anne-Marie GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, 496 p.

3 GOICHON, *Le récit de Hayy ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*, Paris, DDB, 1959, 254 p.

4 *Ibid*., s. n., nous soulignons.

5 *Ibid*., p. 8, nous soulignons.

mentionnée au moins trois fois. D'abord en exposant *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî, Shaykh-ol-Ishrâq*, qui n'hésite pas à déclarer : "Si Avicenne eut l'intention d'esquisser une "philosophie orientale", ce fut "une entreprise infondée, et en tout cas, manquée". Un peu plus tard, *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* précise qu'aux yeux de Sohrawardî, "Avicenne ignorant les sources de l'ancienne Perse, allait fatalement à l'échec". Plus encore : "Dans le court prélude [du Récit de l'Exil occidental, par Sohrawardî] l'auteur rapporte qu'ayant lu l'histoire de *Hayy ibn Yaqzân* (œuvre d'Avicenne) il la trouva, en dépit des suggestions profondes qu'elle contient, dépourvue d'allusions à la Sublime Montagne, celle qui est la Grande Épreuve cachée dans les mythes des Sages et dans l'histoire de Salâmân et Absâl, et à laquelle s'ordonnent les "stations" des mystiques."[1] »

Quelques pages plus loin, elle enfonce encore un peu plus le clou :

« À notre avis, il n'est pas un symbole, ni une allégorie, ni un *taʾwīl*, ni un récit *zāhir*, présentant une "évidence littérale", ni un *bāṭin*, ésotérique, récit au sens caché, ni un archétype, selon les diverses hypothèses que l'on pourrait envisager et qu'examine M. Corbin, ni le récit d'une "initiation qui ne peut être donnée et racontée qu'en symboles", ni le propre "roman spirituel" de l'auteur, ni la rencontre des Archanges, ni "le monde de l'Imaginable". Ni surtout des visions marquant "une rupture de niveau avec le plan où s'élabore la philosophie théorique", aucun "rêve éveillé", aucune vue de "visionnaire", "dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil."[2] »

Alors, comment caractériser le *Récit de Hayy ibn Yaqzân ?* S'il n'est ni mystique ni visionnaire, c'est en fait pour A.-M. Goichon « un résumé de la doctrine avicennienne de la connaissance […] présentée sous un tissu d'images dont la plupart ont une source parfaitement précise dans des ouvrages philosophiques et scientifiques.[3] » La dichotomie Goichon-Corbin par rapport à l'interprétation d'Avicenne et de sa « philosophie orientale » est extrêmement intéressante et éclairante pour relever le projet typiquement corbinien qui entoure sa présentation d'Avicenne. Relevons finalement la réponse que donnera Corbin aux attaques de Goichon et qui est typique de la manière dont fonctionne le *taʾwīl* corbinien, il dit : « Il faut vraiment que l'échec de l'avicennisme en Occident ait été irrémédiable, pour que de nos jours on se refuse encore à discerner les implications mystiques de la noétique d'Avicenne, telles que les illustrent ses récits symboliques.[4] » Défense classique de la pensée corbinienne qui plutôt que de répondre

---

1 *Ibid*., p. 8-9. Les citations sont exactes.

2 *Ibid*., p. 14-15.

3 *Ibid*., p. 15.

4 CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2e éd., Paris, Flammarion, 1976 [1958], p. 24-25.

« académiquement » à l'aide de textes et d'arguments justifie sa thèse dans la condition de possibilité intrinsèque de l'attaque qu'il subit. Esquive géniale, mais certes problématique ; géniale, car l'unité de son œuvre s'en trouve renforcée, problématique, car aucune réponse n'y a été donnée. Une situation extrêmement délicate qui oblige les uns et les autres à être *avec* ou *contre* Corbin. En ce sens, l'article *Gnose et philosophie* du père Georges Anawati, collègue des deux orientalistes, tentera de tracer une voie du milieu en toute honnêteté. Il rend justice aux deux auteurs, sans perdre une once de sens critique. En voici les lignes finales :

> « Autrement dit, je crois que Mlle Goichon est parfaitement autorisée à nous présenter le Récit comme elle l'a fait, en en réalisant une anatomie précise et savante, en soulignant ses diverses articulations, en dépistant ses sources. Mais ce travail, indispensable, reste cependant centré sur "la cause matérielle". Il n'exclut pas la possibilité d'y déceler des "motifs", une orientation, une finalité proprement spirituelle. Et, de ce point de vue, les analyses, interprétations et reconstructions de M. Corbin, quoi qu'il en soit du caractère subjectif du plus grand nombre d'entre elles, ne laissent pas d'être éminemment suggestives et, jusqu'à un certain point, valables.[1] »

Cette polémique fait ressortir deux approches, peut-être même deux traditions interprétatives complètement différentes de la « philosophie orientale ». D'un côté, on a un avicennisme qui fructifie en vie mystique et spirituelle et de l'autre, un Avicenne « proprement » philosophe. Le problème sous-jacent pour Corbin consiste alors à dire que la non-réception philosophique d'Avicenne en Occident ou plutôt la non-réception de la « philosophie orientale » et le succès de l'averroïsme latin mènent à l'averroïsme politique de Jean de Jandun et Marsile de Padoue. Paradigme dans lequel l'Occident serait encore enfermé. La solution proposée est donc de retrouver la « philosophie orientale » de l'Occident, car on se souvient que c'est « sous la crue de l'averroïsme[2] » et par nécessité philosophique que serait advenue la perte de l'Intelligence agente. Perte qui est au centre du système philosophique de Corbin. Non seulement elle structure sa « philosophie prophétique » parce que pour lui, il y a une corrélation entre la

---

[1] Georges C. ANAWATI, « Gnose et philosophie. Compte rendu – A.-M. Goichon, Le Récit de Hayy Ibn Yaqzan commenté par des textes d'Avicenne. », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 6, no. 22, 1963, p. 172-173.

[2] CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2e éd., Paris, Flammarion, 1976 [1958], p. 15.

vocation du prophète et du philosophe[1], mais elle influence aussi clairement plusieurs de ses collègues du Cercle Eranos.

Cette corrélation du prophète et du philosophe est possible parce que l'avicennisme iranien, explique Corbin dans les pages consacrés à Avicenne dans son *Histoire de la philosophie islamique*, a identifié « l'ange de la Révélation qui est l'Esprit-Saint, avec l'Intelligence agente qui est l'Ange de la connaissance[2] ». On comprend facilement que cette manière de concevoir le rôle de l'Intelligence agente n'était pas anodine : comment concevoir au sein de l'Église et de ses dogmes des philosophes pouvant remonter jusqu'au Principe même ? Sans compter que les figures rencontrées par cette ascension seront de la divinité sous une autre forme, une idée qui se rapproche dangereusement du polythéisme. Mais encore une fois, même si Corbin affirme cela et peut citer de nombreux auteurs *ishrāqīyūn*, tardifs par rapport à Avicenne, et interprétant comme telle sa philosophie, il ne cite pas les textes d'Avicenne. Au mieux, il réfère aux « toutes dernières pages du *Shifâ* », au Récit de *Hayy ibn Yaqzân* ou encore à l'article de Pinès. En quatre pages pleines d'allusions[3], il explique que la théorie des Intelligences hiérarchiques, héritées de Fārābī, et comprise comme une angélologie fonde à la fois l'anthropologie et la cosmologie. La Création dans ce contexte consiste « dans l'acte même de la pensée divine

---

[1] Cette idée est répétée à de multiples reprises, mais elle n'est pas toujours énoncée à la première personne par Corbin. Voir CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 70. Il énonce cette idée comme caractéristique de la philosophie irano-islamique. Dans le prologue de *En islam iranien* cette caractéristique est la « vocation imprescriptible de l'âme iranienne : une aptitude éminemment apte à édifier un système philosophique du monde, sans que soit jamais perdue de vue la réalisation spirituelle personnelle en laquelle doit fructifier la méditation philosophique, et faute de laquelle la philosophie n'est plus qu'un jeu stérile de l'esprit. » CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. X.

[2] CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 247.

[3] *Ibid*., p. 242-246. Les références de la section qui se retrouvent dans une bibliographie en fin de volume n'aident pas à faire la lumière sur la justesse des interprétations corbiniennes. Outre le fait qu'il y cite Gilson, Pinès et lui-même, il faudra vérifier à quel point la bibliographie est orientée en faveur de la « philosophie orientale » d'Avicenne. Une chose est certaine, c'est qu'à lire ces pages, il n'y a pas de doute qu'il y a, et même au cœur de l'œuvre d'Avicenne, une « philosophie orientale ». Le travail d'Anne-Marie Goichon sur le *Récit* d'Avicenne n'est pas cité.

se pensant soi-même[1] » et cette pensée est la Première émanation, la Première intelligence. Dans une série d'actes instaurateurs, où les Intelligences contemplent leur Principe nécessaire, la double hiérarchie des Dix intelligences chérubiniques et de leur Âme céleste apparaît. Chaque Intelligence fait un acte de contemplation triple, d'abord « elle contemple le principe qui la nécessite dans l'être », ce qui génère l'Âme motrice du premier Ciel, la Sphère des Sphères ; de la troisième, le corps éthérique procède de la part d'ombre de la Première intelligence. La Dixième intelligence « n'a plus la force de produire à son tour une autre Âme unique » et c'est l'explosion de l'Émanation, la part d'ombre devient le monde sublunaire et la Dixième intelligence est alors comprise comme Intelligence agente de laquelle découlent nos âmes humaines, c'est le *Dator formarum*, le Donneur de forme. C'est là une conception très différente de celle de Thémistius ou de saint Thomas qui n'acceptent pas que l'Intelligence agente soit extrinsèque à l'humain. Mais, à la différence d'Alexandre d'Aphrodise, celle-ci n'est pas identifiée à Dieu. Et c'est une conception encore différente de celle d'Averroès qui verra se poindre l'idée de « création » à travers le système émanatiste d'Avicenne. De plus, le strict « monopsychisme » averroïste ne niait pas l'Intelligence agente séparée, mais réduisait ainsi l'intelligence humaine à une simple « complexion organique » qui bien évidemment lorsque l'individu mourrait ne laissait aucune place à la survie d'une âme individuelle. Il est à noter que pour Corbin la survie *post mortem* de l'âme semble une nécessité personnelle de première importance. À la fin du chapitre sur *Averroès et l'averroïsme*, dans lequel il ne parle pas d'Averroès, mais seulement de la manière que sa théorie s'oppose à celle d'Avicenne et des *ishrāqīyūn*, il écrit : « Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il y a de l'éternité dans l'individu, mais ce qu'il y a d'"éternisable" en lui appartient totalement à la seule Intelligence agente, non pas à l'individu.[2] »

[1] *Ibid*., p. 242.
[2] *Ibid*., p. 343.

Le réalisme spirituel

Wasserstrom parlait du « nationalisme spirituel[1] » de Corbin, or nous avons montré qu'il n'y a chez ce dernier aucune pensée politique ou sociale autre qu'un rejet de l'autorité. Ce n'est pas un « nationalisme spirituel » que l'on trouve dans son œuvre, mais bien un « réalisme spirituel ». La caractéristique de cette forme de réalisme est qu'il *transfigure* plutôt qu'il n'*incarne*. En fait, le réalisme spirituel de Corbin est dans la continuité du réalisme tel qu'un Gilson en a fait la promotion. Gilson positionnait le réalisme en opposition à l'idéalisme et restait essentiellement dans les questions méthodiques[2]. La montée de l'idéalisme logique et du néokantisme, beaucoup plus que la pensée d'un Schelling ou d'un Novalis, est la véritable cible des réalistes, car le médiéviste ne pouvait accepter la réduction de la connaissance à un processus logique qui ne dit rien du monde ou de la Révélation. De son côté, en proposant l'expression « réalisme spirituel », Corbin se positionne ainsi subtilement dans l'histoire des idées, mais c'est avant tout du point de vue d'une nouvelle épistémologie, d'une théorie de la connaissance, qu'il nomme bien souvent « connaissance visionnaire », que le terme « réalisme spirituel » doit être envisagé. Corbin ne fait pas non plus une critique frontale du « réalisme » ni ne se confronte directement avec les promoteurs de cette approche ou avec les idéalistes. C'est en creux que la confrontation apparaît, ce qui donne l'impression que la pensée corbinienne est un continent isolé. Or, si le terme « réalisme spirituel » permet de le situer dans l'histoire des idées et par rapport aux différentes approches philosophiques, il faut constater que la gnoséologie du réaliste spirituel serait celle du docète.

Si l'on cherche l'origine du « réalisme spirituel », il faut, comme nous venons de le dire, prononcer le nom de Gilson, mais aussi celui de Mounier, car dans l'article d'ouverture de la revue *Esprit* de 1932[3], repris en 1935

---

1 WASSERSTROM, *Religion after religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1999, p. 133.

2 Voir le *vade mecum* du débutant réaliste, Étienne GILSON, *Le réalisme méthodique*, Paris, Chez Pierre Téqui, 1936, p. 87 ss.

3 Emmanuel MOUNIER, « Refaire la Renaissance », dans *Esprit*, vol. 1, no. 1, 1932, p. 5-51.

avec des sous-titres dans *Révolution personnaliste et communautaire*[1], on découvre que l'intitulé du chapitre IX[2] est « réalisme spirituel ». Comme Gilson, Mounier oppose d'abord le réalisme à l'idéalisme, mais aussi à toutes les sortes de matérialismes qu'ils soient empirique, concret ou scientifique. Entre ces extrêmes, il cherche un « troisième lien[3] » qui serait le réalisme spirituel. De manière assez similaire à Corbin qui ramène le réalisme spirituel à une qualité de « présence humaine » et de percevoir, Mounier parlait de la « présence réelle de l'être et des êtres[4] » comme étant l'élément central de l'humanisme et de l'humanité. Assurer la perception du spirituel, c'est accepter l'aspect exogène de l'événement et ce qui le rend visible par la présence humaine, car « [j]e ne suis pas présent à moi-même si je ne me donne pas au monde[5] » dit-il. Ces quelques rapprochements qui ne cherchent pas à dire que ce que désigne Mounier par « réalisme spirituel », correspond à ce que Corbin désigne sous le même terme, mais bien plutôt que l'ambiance des réflexions des années 1930 et du mouvement personnaliste, dans toute sa complexité, a certainement prédisposé l'utilisation corbinienne d'expression comme celle de réalisme spirituel ou de personne. Ces conjonctures historiques permettent de situer l'ambiance philosophique dans laquelle Corbin était plongé, mais que la gnoséologie du réaliste spirituel soit une gnoséologie docète cela relève en propre du génie philosophique de Corbin.

Cette insistance sur le docétisme montre que Corbin n'a jamais abandonné la tradition « chrétienne » de l'Occident. Son désir d'unification et d'unité de la tradition abrahamique l'oblige à revenir à une forme « hérétique » de christianisme et c'est par là qu'il cherche à réenraciner la tradition philosophique occidentale. Son réalisme spirituel exige d'abandonner la pensée créée à partir de l'Église ou des Conciles et par le fait même, il opère une lecture renouvelante des traditions théologico-philosophiques à partir de sa conception de la gnoséologie docète. Voilà pourquoi il écrit que le

---

1 L'article a été repris dans Emmanuel MOUNIER, *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris, Aubier, 1935, 413 p.

2 *Ibid*., p. 54.

3 MOUNIER, « Refaire la Renaissance », dans *Esprit*, vol. 1, no. 1, 1932, p. 41.

4 *Ibid*., p. 43.

5 *Ibid*., p. 45.

« docétisme n'est rien de moins qu'un "réalisme du spirituel".[1] » En effet, le dogme de l'incarnation ne peut cohabiter avec les différents monothéismes de l'*harmonia abrahamica* et l'avenue choisie par Corbin pour faire cohabiter le texte coranique avec la tradition chrétienne est le docétisme. Autrement dit, la gnoséologie corbinienne se thématise par l'expression *réalisme spirituel* et celle-ci typifie l'ensemble de ce qui rend possible l'*harmonia abrahamica*. Mais encore une fois, Corbin n'approche pas en historien le docétisme, il ne se demande pas comment ou pourquoi cette conception a été rejetée par la tradition chrétienne. Il se contente de reprendre une gnoséologie qu'il attribue au docétisme ce qui fait que celle-ci n'a peu ou prou de rapport avec ce que pourrait faire apparaître la complexité d'une reconstitution historique des courants docètes des premiers siècles de notre ère. Elle a cependant la force de faire ressortir un point de tension qui réapparaît périodiquement dans le mysticisme philosophique.

Au cœur du problème se trouve le rapport entretenu par la divino-humanité et son mode de manifestation. C'est là que se rencontrent pour Corbin imāmologie et christologie. Une christologie qui n'est pas celle des Conciles, rappelons-le, mais qui relève d'une christologie angélologique (*Engelchristologie*[2]) et dont la figure centrale est le *Christos-Angelos*. La thèse du *Christos-Angelos* est ancienne dans l'œuvre de Corbin : on en trouve des traces au début des années 1950[3]. La méditation et traduction des textes de Serge Boulgakov et Grégoire Palamas durant son séjour en Turquie ont certainement nourri ce thème. Cette christologie angélologique deviendra un thème de plus en plus important comme on le constate à la

---

1 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Les fidèles d'amour, shî'isme et soufisme*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, p. 19.

2 C'est la trace de Martin Werner qu'il faudrait remonter pour comprendre d'où Corbin tire une bonne partie de sa réflexion sur *Engelchristologie.* WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, 2e éd., Bern/Tübingen, P. Haupt/Katzmann-Verlag, 1954 [1941], 755 p.

3 Voir par exemple CORBIN, « La sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung », dans *Revue de culture européenne*, vol. 5, 1953, p. 28-29. Ou encore NĀSIR-E KHOSRAW, *Étude préliminaire pour le « Livre réunissant les deux sagesses » ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*, édité par CORBIN ET MOʿIN, Téhéran/Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1953, p. 85-87.

lecture des trois conférences du *Paradoxe du monothéisme*. Entre les quelques mentions de la christologie angélologique du début des années 1950 et l'exploration avancée de ce thème dans « De la nécessité de l'angélologie »[1], il y a une conférence qui peut être comprise comme un texte de transition qui regroupe et explore le problème de l'imāmologie comme théophanie et conséquemment le problème de la double nature humaine et divine. Dans *Face de Dieu et Face de l'homme*[2] Corbin explore la relation métaphysique et surtout le rôle médiateur des Imāms entre les humains et l'*absconditum*. On comprend immédiatement pourquoi les problèmes de la christologie peuvent être rapprochés des réflexions shīʿites sur le rôle des Imāms.

Cette réflexion a ses racines dans son enseignement sur le shaykhisme et plus particulièrement dans ses cours sur Shaykh Aḥmad Aḥsāʾī commencés en 1965. Dans le résumé de son cours sur le shaykhisme et le *Livre des enseignements* de Shaykh Aḥmad Aḥsāʾī prononcé en 1967, Corbin utilise l'expression « réalisme spirituel » à propos de laquelle il indique qu'il s'agit d'une pensée qui n'oppose pas la matérialité et la spiritualité. C'est là un élément extrêmement important au cœur de l'imāmologie telle qu'il la présente, car la complémentarité de la matière et de la forme renverse le schéma de l'hylémorphisme où chaque forme « est l'élément féminin, la "mère" qui reçoit la quote-part de matière qui est en correspondance avec sa spécification.[3] » Une spécificité qui renforce l'idée que le réalisme spirituel *transfigure* plutôt qu'il *incarne*[4]. Cela explique aussi l'importance du rattachement de Corbin au docétisme, non pas comme courant historique,

---

1 CORBIN, « De la nécessité de l'angélologie », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 81-173.

2 Henry CORBIN, « Face de Dieu et Face de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens*, sous la direction de Adolf PORTMANN, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 165-228.

3 Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie. 1) Sources shî'ites, commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî sur le *Kitâb al-Tawhîd* de Shaykh Sadûq (livre III) et commentaire du *hadîth* du Nuage blanc. 2) L'école shaykhie, le *Livre des enseignements* de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (suite) », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, vol. 75, 1966-1967, p. 144.

4 CORBIN, « Face de Dieu et Face de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens*, sous la direction de PORTMANN, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 196.

mais bien à la gnoséologie docète telle que nous l'avons rappelé *supra*[1], à savoir que la δόκησις (*dokêsis*) c'est l'acte de professer ce qui *m'apparaît vrai*. Pour Corbin, la nature du réalisme spirituel dépend essentiellement de l'idée qu'il n'y a pas de *tajarrod* (*khorismos*, χωρισμός), « [i]l ne peut y a voir de substance "séparée" hormis Dieu[2] ». Parce que les manifestations spirituelles ne sont jamais séparées de la réalité de la matière, le réalisme spirituel supporte naturellement une matière spirituelle. Pour Corbin, des phrases comme « je suis le secret de Dieu » ou « je suis l'œil par lequel il voit, l'ouïe par laquelle il entend, la main par laquelle il palpe[3] » relève d'« un authentique "réalisme spirituel[4]", réalisme suprasensible[5] ». Réalisme qui seul peut rendre compte du docétisme coranique (IV, 157). Dès lors, ce que perçoit le réalisme spirituel, c'est ce que perçoit le docétisme tel que Corbin comprend ce terme.

Nous disions que c'est autour de son cours de 1967 que l'idée s'est cristallisée, mais c'est sa conférence Eranos de 1967 qui reçoit les premiers fruits de ses recherches sur Shaykh Aḥmad Aḥsāʾī[6]. La même réflexion est aussi présente dans le quatrième tome de *En islam iranien* où il reprend textuellement le résumé de son cours dans le corps du texte[7]. La notion de réalisme spirituel marque aussi l'évolution des courants découverts par Corbin à partir de Sohravardī. De ce dernier, il creuse l'œuvre de Mollā Ṣadrā et publie en 1964 l'important *Livre des pénétrations métaphysiques*, mais très tôt il avait été attiré par le shaykhisme qu'il voyait comme un

---

1 *Supra*, p. 467.

2 CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie. 1) Sources shî'ites, commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî sur le *Kitâb al-Tawhîd* de Shaykh Sadûq (livre III) et commentaire du *hadîth* du Nuage blanc. 2) L'école shaykhie, le *Livre des enseignements* de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (suite) », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, vol. 75, 1966-1967, p. 144.

3 CORBIN, « Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien », dans *Ombre et lumière*, Paris, Desclee de Brouwer, 1961, p. 244.

4 Il s'agit probablement de la première occurrence du terme « réalisme spirituel », quoique l'idée ait des racines plus profondes, particulièrement dans le docétisme.

5 CORBIN, « Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien », dans *Ombre et lumière*, Paris, Desclee de Brouwer, 1961, p. 244.

6 À la même période, c'est-à-dire à partir de 1967, il travaille aussi à en *En islam iranien* ce qui explique la similitude de plusieurs réflexions.

7 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 270-271.

dépassement de l'œuvre de Mollā Ṣadrā. Comme nous l'avons dit, ses rencontres avec la communauté shaykhie en Iran y sont certainement pour quelque chose. Les textes traduits dans *Corps spirituel et terre céleste* témoignent déjà, en 1960, de cette orientation. Dans *Face de Dieu et Face de l'homme*, il explore la double figure théandrique, l'unité divino-humain des Imāms. Comme il le dit, « l'Imām est à la fois la Face divine montrée à l'homme et la Face que l'homme montre à Dieu.[1] » L'Imām comme *fonction polaire* (*qoṭb*) est le médiateur entre l'*absconditum* et l'humain. La question centrale est alors : à quel niveau faut-il situer le *subjectum incarnationis :* au niveau de la chair ou au niveau de la théophanie ? Pour Corbin, l'imāmologie s'est retrouvée en face des mêmes problèmes que la christologie, « mais ce fut toujours pour les résoudre dans un sens rejeté en marge par l'histoire du christianisme officiel.[2] » D'un point de vue historique ou plutôt du point de vue de la hiérohistoire, la partie divine des figures des Imāms relève de la « Réalité mohammadienne primordiale ». Ce qui se manifeste à travers les Imāms relève non pas de la circonstancialité historique de leur personne, mais de la descente des cycles de manifestations de la Lumière mohammadienne. Une descente qui est « *archéhistoire*, je veux dire la "préhistoire métahistorique" de la prophétie et de la révélation prophétique.[3] » Les Imāms interrogés au niveau de la prééternité de leur personne ne relèvent ni de chronologie ni de la divinité en elle-même. Le shīʿisme professe un strict apophatisme qui place Dieu en dehors de la réflexion. Dieu est la seule substance séparée, avons-nous rappelé. Comment faut-il alors comprendre la position de l'Imām ? Et c'est dans l'exégèse de quelques versets sur la Face divine qu'il nous amène afin de nous faire découvrir la position médiane et médiatrice de l'Imām. Il suit le commentaire de Qāżī Saʿīd Qommī sur le *Kitāb al-Tawhīd* de Shaykh Sadūq Bābūyeh à propos du verset : « Toute chose est périssable hormis sa Face » (XXVIII, 88). La question ici est de savoir *à qui* ou *à quoi* réfère l'adjectif possessif « sa ». L'exégèse courante affirme qu'il s'agit de la Face de Dieu, mais certains mystiques « ont compris, comme les autorisait strictement la

---

1 CORBIN, « Face de Dieu et Face de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens*, sous la direction de PORTMANN, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 166.

2 *Ibid*.

3 *Ibid*., p. 168.

construction grammaticale : « “Toute chose est périssable hormis la *face* de cette chose”, c’est-à-dire la Face qui en elle est impérissable[1] ». Cette face impérissable correspond selon l’interprétation de Qāżī Saʿīd Qommī à « la foi intime d’un être », à son *itinerarium mentis in Deum*. Mais elle se rapporte d’autre part aux Imāms ; comme l’indique Corbin les Ve et VIe Imāms ont déclaré : « “C’est Nous (les Imāms) qui sommes la Face de Dieu impérissable.”[2] ». Et suivant cet autre verset : « où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu » (II, 109), il faut donc comprendre qu’il y a une interrelation entre l’omniprésence de la Face de Dieu, les Imāms et la foi intime d’un être humain. Bien évidemment, ce verset sur l’omniprésence de la Face de Dieu ne doit pas être interprété littéralement, c’est en termes de théophanie qu’il faut comprendre la présence de la Face divine, en termes de pôle. Et pour un shīʿite cela veut dire se tourner vers l’Imām puisqu’il est la Face de Dieu. Une relation théophanique que Corbin résume en affirmant que « Dieu se montre à chacun de ceux à qui il se montre, en correspondance avec l’aptitude et le degré spirituel de chacun.[3] » Principe qui est au cœur de l’herméneutique théophanique présentée par Corbin et à laquelle il fait le plus souvent référence en utilisant cette phrase en latin : *talem eum vidi qualem capere potui*[4], je l’ai vu tel que j’avais la capacité de le voir. Énoncé qui formule le principe même de la vision théophanique et qui permet de saisir la réalité différenciée des perceptions théophaniques, mais surtout d’unifier la différence des descriptions d’un même événement spirituel. Pour montrer que cette situation n’est pas unique à la littérature imāmite, Corbin cite les actes apocryphes de Jean[5] et Pierre. Il ne cite pas textuellement les textes, mais résume librement le texte et

---

1 *Ibid*.

2 *Ibid*., p. 169-170.

3 *Ibid*., p. 170.

4 La première rencontre de cette phrase en latin vient très probablement de la lecture de *Aspects du bouddhisme* de Henri de Lubac qui cite la phrase et donne comme référence les Actes de Pierre. Henri DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*, 2 vols, vol. 1, Paris, du Seuil, 1951. Cette source est probable, même si Corbin ne cite jamais de Lubac, car ce livre est publié en 1951 et Corbin cite cette phrase pour la première fois dans CORBIN, « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982 [Eranos XXIII, 1954], p. 70. Et ce qui rend encore plus probable cette source c’est qu’au même moment il rédige son essai sur « Jung et le bouddhisme ».

5 J. K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament : a Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1993, p. 316-317, § 88-89.

de manière assez fidèle[1]. Lorsqu'on lit le passage des *Actes de Pierre* mis en référence, on comprend immédiatement pourquoi il réfère à ce texte. On peut en effet y lire dans la version révisée du travail de M. R. James : « For each of us saw him as his capacity permitted.[2] » Formule suivie par la description de trois perceptions intérieures du Christ où celui-ci est présenté à la fois comme un enfant, un jouvenceau et vieillard. Discours polymorphe de la nature du Christ qui vient appuyer l'herméneutique théophanique de Corbin. La perception théophanique s'effectue à la hauteur d'horizon de chacun, en d'autres mots elle est relative à l'intériorisation, à l'herméneutique spirituelle propre à chacun. Cette perception théophanique est rendue possible pour les humains par la présence impérissable de la Face des Imāms. Le rôle de l'Imām est donc d'être la Face de Dieu pour les humains et la Face humaine pour Dieu. D'où le principe herméneutique supporté par la célèbre sentence : « celui qui se connaît soi-même connaît *son* seigneur. » Au fond de ce Face à Face, où l'Imām est la Face de Dieu de l'humanité et la Face humaine de Dieu, « chaque être, en atteignant à la conscience de soi, fait l'expérience de la *dualitude* de son être[3] ». À cette bipolarité, à cette *dualitude* de l'être se rattachent les notions de *Daēnā* et d'ange qui sont quasiment synonymes dans l'œuvre de Corbin. En effet, l'ange a une fonction théophanique et une fonction herméneutique puisqu'il fait apparaître par soi. L'ange est « ce "soi-même" que chaque moi découvre dans l'acte de se connaître soi-même[4] ». Posture de l'Imām ou de l'Ange qui n'est pas uniquement gnoséologique, mais aussi ontologique. Il ne s'agit pas seulement de percevoir extérieurement des théophanies, mais bien de comprendre qu'elles sont soi-même la Face de Dieu. L'essence de cette

---

1 CORBIN, « Face de Dieu et Face de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens*, sous la direction de PORTMANN, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 198-200. Ce texte reprend essentiellement l'introduction de CORBIN, « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982 [Eranos XXIII, 1954], p. 70-77.

2 ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament : a Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1993, p. 413, § 20.

3 CORBIN, « Face de Dieu et Face de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens*, sous la direction de PORTMANN, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 178 et 211.

4 *Ibid*., p. 197.

ontologie remonte à un choix préexistentiel mentionné dans le Coran lorsque Dieu demanda dans la préexistence « "Ne suis-je pas votre Seigneur ?" » (VII, 172) Une posture qui l'amène à rappeler le renversement de l'hylémorphisme traditionnel où la matière est réceptive de la forme. La matière est le plus souvent considérée comme une *materia* c'est-à-dire comme féminine, tandis que la quiddité est le principe masculin, car il donne la forme à la matière. Pour Corbin, le renversement proposé par Shaykh Aḥmad Aḥsāʾī, où la matière est active et la forme réceptive, renforce l'ontologie théophanique, car la reconnaissance de la Lumière, qui est principe constitutif de l'être, de la matière, dépend de la réponse donnée dans la préétemité à la question « "Ne suis-je pas votre Seigneur ?" » question qui, elle, détermine la miséricorde de l'être, c'est-à-dire la *forme humaine* en sa vérité. Ce qui revient au problème du polymorphisme, car la multiplicité des matières spirituelles reçue ne s'explique que dans la réponse donnée dans la préexistence, réponse qui détermine « la capacité respective d'être reçues par telle ou telle Forme.[1] » En d'autres mots : « Il faut que l'âme de l'homme, par l'alchimie de la gnose et l'ascèse spirituelle, arrive à l'état de l'âme apaisée (*motma'yanna*) pour que, de sa quote-part de Nature vivante (sa matière, le père) conjointe à la Forme spirituelle pensante (la mère), naisse l'enfant qui est l'*homme vrai*.[2] » On comprend mieux le statut ontologique des expériences théophaniques et surtout pourquoi l'imāmologie est une théologie de la transfiguration et non de l'incarnation, et comment Corbin vient articuler sa conception du *mundus imaginalis* où les formes spirituelles perçues ne sont ni imaginaires, ni abstraites, ni sensibles, mais bien un monde où les formes spirituelles sont ontologiquement vraies. Et cette position imāmologique, lorsqu'il cherche à la mettre en relation avec le christianisme qui a été mis en face d'un problème similaire, ce n'est pas à la théologie des conciles qu'il fait appel, mais à la *Philosophie de la révélation* de Schelling. Il lui reprend d'ailleurs le concept de « personne divine extra-divine (*außergöttlich-göttlich Persönlichkeit*[3]) » sorte de moyen terme entre la *morphè theou* (μορφῆ

[1] *Ibid*., p. 190.
[2] *Ibid*., p. 193.
[3] *Ibid*., p. 196. Corbin de donne aucune référence pour ce passage, il indique seulement « reprenant une expression de Schelling ». Nos recherches montrent qu'il cite très probablement *Philosophie de la révélation*. Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING,

θεοῦ) et la *morphè doulou* (μορφή δούλου), entre la forme divine et la condition d'esclave[1]. Position ontologique intermédiaire du *Christo-Angelos* ou de l'Imām dans le plérôme céleste qui reprend la triple différenciation de la nature vivante chez Shaykh Aḥmad Aḥsāʾī[2], position intermédiaire du *malakūt* entre *molk* et *jabarūt*, position intermédiaire de la ψυκή entre σαρξ et πνεῦμα.

Ainsi le réalisme spirituel répond à la fois à une gnoséologie et à une ontologie parfaitement résumée par le monde imaginal. En fait, le réalisme spirituel est intimement lié à la théorie du monde imaginal ce qui explique par ailleurs une sorte de glissement du « réalisme spirituel » vers le « réalisme imaginal[3] », les deux expressions étant synonymes. En fait, les termes et expressions suivantes, réalisme spirituel, réalisme mystique, docétisme, monde imaginal, réalisme imaginal, *spissitudo spiritualis*, matière spirituelle, *Geistleiblichkeit*, *geistige Leibhaftigkeit*, forme imaginale, constituent un champ lexical qui réfère essentiellement à l'idée de « matière spirituelle ». Corbin la définit en disant :

« La "matière spirituelle" est de la lumière séparée des éléments naturels et du temps chronologique, suprêmement subtile ; elle est celle de l'univers intelligible et de l'univers imaginal. Plutôt que de "matérialisme" il convient de parler ici de "réalisme spirituel".[4] »

Ces formes sont au sens strict des formes *matérielles*, mais dont la matérialité n'est pas réductible à leur empiricité. Le réalisme spirituel est pour Corbin la conclusion nécessaire d'une phénoménologie de la conscience religieuse[5]. La phénoménologie de la conscience religieuse

---

Sämmtliche Werke - Philosophie der Offenbarung, édité par Karl-Friedrich-August SCHELLING, vol. 14, Stuttgart und Augsburg, Cotta'scher Verlag, 1856, p. 36, 163, 185-186.

1 Philippiens 2.6-7.

2 CORBIN, « Face de Dieu et Face de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens*, sous la direction de PORTMANN, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 191-192.

3 Voir CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 151 et 329.

4 CORBIN, « Face de Dieu et Face de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens*, sous la direction de PORTMANN, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 186.

5 Henry CORBIN, « c. r. - Gerda Walther. Phänomenologie der Mystik », dans *Revue d'histoire des religions*, vol. 153, no. 1, 1958, p. 92-101.

permet d'exprimer, sans la réduire, la réalité spirituelle. Cette même réalité s'exprime à travers la distinction faite par Corbin entre l'allégorie et le symbole. Il est intéressant de noter que son compte rendu de 1958 de la seconde édition de *Phänomenologie der Mystik* de Gerda Walther est l'occasion pour lui de dresser le portrait de sa propre phénoménologie. Ce qu'il « reprochera » à l'ouvrage correspond précisément à ce que lui-même refuse et ce à quoi il aspire que la phénoménologie aboutira. D'ailleurs les difficultés qu'il soulève et les directions qu'il propose sont exactement ce qu'il développera dans les passages phénoménologiques de son œuvre. Notamment les premières pages de *En islam iranien* et ses dernières conférences éditées dans *Le paradoxe du monothéisme*. Cette phénoménologie de la conscience religieuse rend aussi possible son herméneutique spirituelle qui a comme tâche première d'être le fondement et ce qui sauvegarde le phénomène du Livre saint et du phénomène du miroir. Le Livre saint exige une compréhension proportionnelle à la dimension spirituelle et ces différents niveaux correspondent à l'ésotérisme qui ne désigne pas autre chose que la profondeur du sens sous le sens apparent. Simultanément à la découverte de ce niveau, la perception théophanique advient dans ce lieu sans lieu ou plutôt dans ce lieu qui correspond à ce qui est perçu. Le phénomène du miroir et le phénomène du Livre saint sont pour Corbin les deux phénomènes corrélatifs de la conception théophanique de Corbin. Justement les formes imaginales ne sont pas que de la pensée. Elles sont ontologiques. C'est l'élément le plus important de sa structure métaphysique, car si ces formes n'étaient que dans la pensée, elles tomberaient dans une forme de relativisme et ouvriraient la porte à une forme d'idéalisme. Or, cela est exclu car ces formes imaginales sont réelles au sens où elles sont de l'être, découvrir et explorer ces formes imaginales, c'est découvrir une réalité partagée, une réalité commune.

En proposant la notion de « réalisme spirituel », Corbin positionne très clairement sa pensée philosophique. Une pensée qui s'éloigne et même s'oppose à l'idéalisme immatériel d'un Berkeley comme à l'idéalisme absolu de Hegel. En ce sens, il est bon de rappeler que Corbin est un lecteur de Kierkegaard et de Dostoïevski. Si la présence du romancier russe persiste dans toute son œuvre, particulièrement par l'invocation de la figure du Grand inquisiteur, la présence de Kierkegaard dans ses livres est rarissime pour ne pas dire inexistante. Il faut revenir à ses premiers articles pour

constater l'importance relative du philosophe danois, comme dans *La théologie dialectique et l'histoire*, mais il avait surtout compris que Barth et Heidegger étaient des lecteurs de Kierkegaard. La première mise en œuvre de sa philosophie s'est faite autour des *Recherches philosophiques*, c'est là que la racine de sa philosophie s'est problématisée. L'importance des *Recherches philosophiques* ne doit pas être sous-estimée, car ces six gros volumes reflètent intimement le milieu philosophique dans lequel sa pensée a pris forme. Nous avons énoncé *supra* que la pensée corbinienne cherchait une nouvelle voie entre le communisme, le fascisme, le nazisme, le capitalisme, le protestantisme libéral ou le modernisme catholique et que cette recherche d'un point de vue théologique passait par Luther et Hamann tandis qu'elle s'accomplissait philosophiquement à travers les *Recherches philosophiques*. Il n'est pas anodin que les *Recherches philosophiques* se soient ouvertes avec un dossier sur la métaphysique contenant des articles de Wahl, Spaier, Bachelard, Jean Baruzi et Heidegger, dossier suivi par un autre sur l'irrationnel. Ensemble, ces deux dossiers sont en quelque sorte les assises philosophiques de la notion de « réalisme spirituel ». Enfin, au cœur de son réalisme spirituel et ce qui en résume le principe même se trouve la notion de *chiffre*. *Supra*[1], nous avons rappelé que cette notion est présente au moins depuis 1932 et qu'elle lui vient de sa lecture de Jaspers. Mais, insistons, le chiffre, c'est le principe transcendant par excellence de la pensée corbinienne. C'est un principe de manifestation de la hiérohistoire, car « herméneutiquement l'homme est la *significatio passiva* du Nom divin, le Sujet en qui cette signification s'accomplit, parce qu'elle est relative à lui.[2] »

---

1 *Supra* p. 364 ss.

2 CORBIN, « Face de Dieu et Face de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens*, sous la direction de PORTMANN, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 181.

Significatio passiva

Comme cela a été rapidement mentionné *supra*, l'herméneutique spirituelle proposée par Corbin est directement héritière de ses travaux sur Luther et Hamann. Au cœur de cette recherche, se trouve la notion de *significatio passiva* dans le contexte de la grammaire spéculative, de la *grammatica speculativa*. À l'instar de Luther qui avait longuement buté sur le problème de la justice dans son commentaire et ses scolies sur l'*Épître aux Romains*, Corbin, en cherchant à comprendre la solution luthérienne au problème de la justification, a lui-même hérité d'une des découvertes les plus importantes de l'herméneutique. Sur ce chemin, il indique que la phénoménologie de Heidegger l'avait rendu attentif au rapport entre mode de comprendre et mode d'être, entre *modi intelligendi* et *modi essendi*. Mais l'application de cette découverte de la phénoménologie, c'est-à-dire du rapport entre mode de comprendre et mode d'être, sans avoir été conceptualisée philosophiquement par Luther, a tout de même été mise en application par ce dernier lorsqu'il cherchait à solutionner le problème de la justice divine dans l'*Épître aux Romains*. À l'époque de Luther, l'Église était le juge personnel de Dieu, elle sanctifiait et sanctionnait, parce qu'elle considérait la justice comme un attribut de Dieu et donc, elle devait, au nom de Dieu, la mettre en application au sein de la communauté chrétienne. Cette application ecclésiale de la Loi ne dépendait plus de Dieu lui-même, mais de la compréhension humaine de la justice. Pourtant dans l'*Épître aux Romains* (1, 17 ; 3, 20-25) de même que dans l'*Épître aux Galates*[1] (2, 16 ; 3, 11), saint Paul reprenant la formule d'Habaquq (2, 4), affirmait que le juste vivra par la foi[2]. Le juste ne peut être justifié par la Loi, car la Loi ne révèle que ce qui est péché[3]. La Loi est en ce sens l'aspect contrastant du péché. Le juste est justifié par sa foi en Jésus, car il a été « livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification.[4] »

---

[1] Luther a aussi travaillé le deuxième verset du *Psaume* 31, « En ta justice affranchis-moi, délivre-moi » Ps 31:2, trad. Bible de Jérusalem. Voir aussi JAMBET, *La logique des orientaux – Henry Corbin et la science des formes*, Paris, du Seuil, 1983, p. 244.

[2] Rm 1, 17 « Celui qui est juste par la foi vivra. »

[3] Rm 3, 20 « Voilà pourquoi *personne ne sera justifié devant lui* par les œuvres de la loi; la loi, en effet, ne donne que la connaissance du péché. »

[4] Rm 4, 25.

Lorsque Luther commentait l'*Épître aux Romains* de saint Paul, il n'arrivait pas à expliquer, selon l'exégèse classique des quatre sens de l'Écriture, quel pouvait être le sens littéral et tropologique de ces versets, puisque le sens littéral lui semblait directement intégré au sens tropologique. Ajoutons que Luther avait pourtant lui-même affirmé dans la préface de la première édition générale de ses œuvres l'importance et le bouleversement qu'avait provoqués la méditation de ces versets. Un « bouleversement des notions qui fait de la justice de Dieu non plus la justice du juge qui punit justement […], mais "la justice du Dieu miséricordieux qui nous justifie par la foi", une "justice donnée par Jésus Christ". "Je me sentais renaître, dit-il, j'entrais au ciel, toutes portes ouvertes".[1] » Une prise de conscience qui transforme de l'intérieur la justice et qui, pour Corbin, était due à l'aspect mystique de sa personnalité. Le fait que l'aspect central de l'herméneutique luthérienne passe, pour Corbin, par l'aspect mystique de sa personnalité montre en quelque sorte l'association entre mysticisme et herméneutique, rapprochement qui explique pourquoi il philosophe à partir de la théosophie shīʿite. Ainsi, pour Luther, l'humain ne pouvait plus uniquement être un « juste » par la connaissance de la doctrine et des préceptes qui y sont rattachés, il devait maintenant entendre de l'intérieur, du tréfonds de son âme « la voix disant que le Christ t'appartient en propre[2] ». Si l'exégèse selon les quatre sens de l'Écriture n'arrivait pas à éclaircir ces versets de saint Paul, le problème ne pouvait pas se situer dans l'écriture elle-même, c'est la méthode qu'il fallait remettre en question.

Pour Corbin, la *significatio passiva* mise en lumière par Luther dans son analyse du verset de l'épître aux Romains de saint Paul a été capitale, car sans ces travaux de jeunesse sur Hamann et Luther, il n'aurait jamais retrouvé cette notion dans les textes du shīʿisme. Voici comment Corbin introduit la notion dans *En islam iranien :*

« Il ne faut pas oublier que c'est encore à sa formation mystique qu'il dut la grande découverte de sa jeunesse : la *significatio passiva* qui fait s'accomplir dans l'être du

---

[1] Martin LUTHER, *Œuvres, Commentaire de l'Épître aux Romains (1516)*, vol. 11, Genève, Labor et fides, 1957, p. 233, n. 94.

[2] Martin LUTHER, *Œuvres, Le magnificat traduit en allemand et commenté (1521) – Le jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques (1521) – De la vie conjugale (1522) – Préfaces au Nouveau Testament et aux Psaumes (1522 et 1524)*, vol. 3, Genève, Labor et fides, 1957, p. 260.

croyant, par la foi, l'événement de la "justification". Le sens littéral se confondait, dès lors, avec le sens tropologique. Si donc étaient surmontées la pluralité des quatre sens et leur technique artificielle, ce n'était que grâce à une intériorisation dont l'orthodoxie postérieure devait oublier le sens, et dont les vrais héritiers furent ceux que l'histoire du protestantisme désigne comme les "Spirituels"[1] ».

Et c'est aussi en ce sens que Luther envisage la lecture des psaumes dans sa *Préface au psautier* [2], car il les compare à un miroir qui nous rappelle que nous sommes la créature de Dieu, tout en nous plaçant simultanément en face de nous-mêmes. Luther résume la puissance des psaumes en affirmant aux croyants : « En vérité, tu t'y découvriras toi-même ; tu y trouveras le véritable *gnothi seauton*, ainsi que Dieu lui-même et toutes les créatures.[3] » Dans ce contexte, la lecture dogmatique de la Bible est impossible, car la *significatio passiva* s'applique à l'ensemble des attributs de Dieu. La connaissance de Dieu provient de l'intériorisation des attributs de Dieu. Processus d'intériorisation par lequel nous sommes transformés sans jamais ni être Dieu ni nous en approcher. Situation qui permet d'éviter toute forme d'anthropomorphisme ou d'abstraction pure.

Si Corbin a avancé quelques éléments qui permettent de rapprocher la christologie de l'imāmologie, la comparaison de ces quelques extraits avec l'imāmologie fait prendre conscience de la similitude des problèmes. Parlant du *taʾwīl* du Ve Imām et rappelant que les Imāms sont les Noms et attributs de Dieu, il écrit :

« la justice divine n'est pas un attribut de Dieu en soi, mais la justice par laquelle les hommes *sont faits* justes. De la même manière, le Ve Imām parle de la science par laquelle les savants *sont faits* savants, de la puissance par laquelle les puissants *sont faits* puissants[4] ».

---

1 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 160. Voir aussi Richard STAUFFER, « Henry Corbin Théologien protestant », dans *Henry Corbin*, sous la direction de Christian JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 190.

2 « Préface au psautier » LUTHER, *Œuvres, Le magnificat traduit en allemand et commenté (1521) – Le jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques (1521) – De la vie conjugale (1522) – Préfaces au Nouveau Testament et aux Psaumes (1522 et 1524)*, vol. 3, Genève, Labor et fides, 1957, p. 263-267.

3 « Préface au psautier » *Ibid*., p. 266.

4 CORBIN, *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p. 89.

Si la puissance de la *significatio passiva* nous garde de l'anthropomorphisme et du monothéisme abstrait, elle permet de mieux comprendre l'avènement de l'Être. La *significatio passiva* est au cœur d'un autre présupposé qui est celui de la théologie apophatique, car, comme nous l'avons dit, Dieu est au-delà de l'être et il n'est pas possible de tenir de discours direct sur lui.

Le *taʾwīl* est l'acte par lequel une personne dévoile ce qui est caché. Un dévoilement ou une aperception qui doit ensuite être intériorisé, ce qui correspond à l'aspect herméneutique du *taʾwīl*, c'est-à-dire ramener à sa source, à son archétype ce qui a été dévoilé. La *significatio passiva* permet quant à elle de *voir* la justice divine dans la personne, elle la révèle en exigeant qu'elle soit à l'image et la ressemblance de la théophanie, commandant *eo ipso* à la personne de combler son retard de perfection. Malgré le *voir* offert par la *significatio passiva*, vision de ce que nous avons *à accomplir*, cette notion n'exprime pas comment y arriver. Elle est le parfait reflet de la quête *à accomplir*, elle est un outil de contemplation, une lecture théorique et c'est pour cela que la *significatio passiva* est à mettre en relation avec la phénoménologie, car contempler ce que nous *fait voir* la *significatio passiva*, cela est son aspect phénoménologique. Intérioriser ce qui est vu à travers le miroir de la *significatio passiva* est l'aspect herméneutique. Mais cette opération, cette intériorisation n'est pas directement intégrée à la démarche de la *significatio passiva*, contrairement au *taʾwīl* qui inclut d'ores et déjà la contemplation et l'intériorisation, du moins dans la pensée corbinienne.

L'herméneutique spirituelle est d'abord et avant tout un mode de comprendre, toutefois, sans la phénoménologie qui révèle les modes d'être qui sont les supports aux différents modes de comprendre, rien ne pourrait être révélé et c'est pourquoi « d'une manière générale, au couple *zāhir* et *bāṭin* correspond le couple *tafsīr*[1] et *taʾwīl*.[1] » Le *taʾwīl* étant l'exégèse

[1] Le *tafsīr* est ici l'exégèse littérale du Coran, car cette exégèse est faite sur l'acception littérale de la grammaire arabe, des mots dans les dictionnaires tout en maximisant les références historiques, juridiques, linguistiques, politiques et poétiques pour élucider les difficultés du texte. En somme, l'exégèse littérale, le *tafsīr* correspond au sens classique du mot herméneutique lorsqu'il s'agit d'appliquer une méthode afin d'éclairer les difficultés d'un texte.

symbolique ou spirituelle de la prophétie, le texte prophétique se rapporte à l'esprit prophétique dicté par le Prophète.

Dans la théosophie de la Lumière telle que l'a restaurée Sohravardī, cet impératif composé d'un aspect passif et actif sera Lumière des Lumières, car si la lumière fait advenir ou apparaître l'être, le principe permettant à la lumière d'être un apparaître reste la lumière, mais étant donné que nous n'avons aucun contrôle sur la lumière, elle est toujours pour nous un aspect passif parce qu'elle donne *à être* ce qu'elle est elle-même.

« L'avènement de l'être dans cette théosophie, c'est la mise de l'être à l'impératif : KN[2], *Esto* (à la seconde personne, non pas *fiat*). Ce qui est premier, ce qui n'est ni l'*ens* ni l'*esse*, mais l'*esto*. "Sois !" Cet impératif inaugurateur de l'être, c'est l'impératif divin au sens actif (*amr fi'lî*) ; mais considéré dans l'étant qu'il fait être, l'étant que nous sommes, c'est ce même impératif, mais en sa *significatio passiva* (*amr maf'ûli*).[3] »

Dès lors, si nous disons que l'intégration de l'intégration ou encore l'ésotérique de l'ésotérique ouvre la perspective d'un pluralisme

---

[1] CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 212.

[2] KUN ou KN en arabe est un des mots divins, il s'agit du « sois ! ». La sourate II, 117 dit « Créateur des cieux et de la terre, lorsqu'il a décrété une chose, il lui dit seulement : « Sois ! » et elle est. » Ibn 'Arabī a particulièrement médité la symbolique des deux lettres de l'impératif KN. Dans *L'Arbre du Monde* il dit : « C'est alors que je vis l'Univers comme un arbre (*shajara*). La racine originelle de sa lumière est engendrée de la semence amoureuse (*ḥabba*) de (l'Impératif divin) « Sois ! » (*kun*). La lettre K (l'une des deux consonnes composant le verbe « être » au mode impératif *KUN*, « sois ! »), symbole de la fonction universelle (*kawniyya*) est fécondée par la vertu de la semence de cette parole divine : *C'est Nous qui vous avons créés* (*Coran* LVI, 49). Cette graine ainsi propagée produisit un fruit par symbiose selon cette parole : *En vérité, c'est Nous qui avons créé toute chose selon une norme déterminée* (*Coran* LIV, 49). Deux rameaux distincts apparurent alors de leur racine unique. Ce processus relève de la Volonté divine (*irâda*) alors que la production de la branche est le propre de sa puissance déterminante (*qudra*). De la substance même du K, deux principes opposés se manifestèrent : le K symbole de la perfection infinie (*kamâliyya*) en rapport avec cette parole : *Ce jour, J'ai parfait votre Religion pour vous* (*Coran* V, 3) et le K symbole de l'Infidélité (*kufriyya*) selon cette autre parole : *C'est ainsi que parmi eux on trouve ceux qui sont fidèles et parmi eux ceux qui sont infidèles* (*Coran* II, 253). La substance N (l'autre consonne composant le verbe « être » à l'impératif KUN « Sois ! ») symbolise la méconnaissance ou l'indétermination (*nakira*) et la connaissance et la détermination (*ma'rifa*). Muhyiddin IBN AL-'ARABĪ, *L'arbre du monde (Shajarat al-kawn)*, trad. par Maurice GLOTON, Paris, Deux océans, 2000, p. 50 ss.

[3] CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 25.

métaphysique, c'est-à-dire que l'herméneutique spirituelle donne accès à une vision intériorisée de la vie qui nous a été offerte par Dieu, c'est parce que ce principe est théophanique. En effet, la vision intérieure de la divinité ainsi acquise ne contredit pas l'unité de Dieu, elle n'en est que la version personnalisée. C'est la compresence de l'unité et de la multiplicité, une présence qui n'est pas contradictoire, mais tension des contraires, paradoxe vivant de la foi, « ici les deux miroirs se réfléchissent l'un dans l'autre.[1] »

Si Corbin dénonce le danger latent entre la confusion de l'unité de l'être et de l'étant, c'est parce que cette confusion a mené à la mort de quelques personnalités mystiques. Ḥallāj en est l'exemplification par excellence lorsqu'il avait affirmé « je suis le Véridique » (*Anā'l-Ḥaqq*), signifiant non pas l'expression de la toute-puissance individuelle et égocentrique, mais bien un constat similaire à celui d'Adam « lorsqu'on lui demanda comment il avait accepté le fardeau que les cieux, les montagnes et toutes les créatures avaient refusé : "J'ignorais, dit-il qu'il y eût de l'Autre que Dieu."[2] » Comme Adam, Ḥallāj ne voyait qu'une manifestation permanente de l'Être Divin. Pour Ḥallāj, Dieu n'est plus seulement dans son âme, c'est son *être* tout entier qui est maintenant plein de Dieu. « Ici, l'Action, la pensée ou la parole, ont leur terme dans l'agent : elles se réfléchissent sur lui, se personnifient en lui, en *le faisant être* ce qu'elles sont. Elles en sont les modes d'être ; elles sont "chaque fois"[3] *cette* personne. Sous cet aspect,

---

1 CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 17.

2 *Ibid*., p. 18.

3 Cette idée singulière, Corbin l'a thématisée dans le néologisme kathénothéisme, terme qui avait été proposé par Max Müller pour qualifier le passage de la perception des grands dieux de l'hindouisme simultanément et chaque fois comme étant l'objet exclusif de la pensée religieuse du fidèle. Le terme kathénothéisme, parfois confondu avec celui d'hénothéisme, Corbin cherche à le réhabiliter dès 1951 dans sa conférence Eranos sur *Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme*, conférence dans laquelle il écrit : « Une première série d'exemple s'attacherait à montrer l'épiphanie du Temps éternel comme essentiellement multiforme, c'est-à-dire l'Aiὼν comme παντόμορφος θεός. Non seulement cette modalité fonde ses épiphanies multiples, mais elle rend possible la "transition exégétique" conduisant l'être de l'hypostase en soi à son être dans ce qu'elle opère. C'est grâce à cette multiformité que le Temps éternel peut se montrer *chaque fois* comme Figure-archétype, car par là-même est assurée sa Présence totale dans le "chaque fois". L'idée d'une unité qui est respectivement celle de chaque membre d'un Tout et *aussi* l'unité de leur ensemble, se vérifie également à propos de l'heptade archangélique, dans le mazdéisme et dans le très ancien christianisme. Elle rend possible

la personne en qui s'incarne sa propre action, est la *significatio passiva* de son action, c'est-à-dire elle est ce que son action la *fait être*.[1] » C'est là aussi que nous retrouvons la fonction de l'Imām, car si le paradoxe de Ḥallāj reste un symbole que corrige Ibn al-ʿArabī en disant *Anā sirr al-Ḥaqq* : « je suis le secret du Véridique » puisque c'est le « secret qui conditionne la polarité des deux faces, face de lumière et face d'obscurité, parce que l'Être divin ne peut exister sans moi, ni moi sans lui.[2] » Ultimement, le spirituel pourra dire « Tu es la Face même par laquelle je te fais face, et ma Face impérissable est celle par laquelle tu me fais face. *Prosôpon pros prosôpon*[3] » et cette Face c'est l'Imām. Dès lors, par notre propre pensée ou parole, par notre *logos* en action, en nous faisant être, s'ouvre l'ensemble du *mundus imaginalis*, et c'est ainsi que la puissance imaginative transformera les formes de notre être en nous faisant advenir, en les ouvrant à un devenir eschatologique.

---

une simultanéité de l'unité et de la pluralité divine qui échappe au dilemme simpliste opposant monothéisme et polythéisme. Ce serait l'occasion de donner une valeur nouvelle au terme jadis proposé de "kathénothéisme", comme étant ici la catégorie hiérophanique du "chaque fois". Ce que cette dernière signifie, c'est qu'étant donné la Figure sur laquelle tend à se fixer le jeu des transpositions de l'Aiών, le mode d'existence de l'âme pour laquelle le Temps éternel s'épiphanise comme une Figure qui en est la dimension-archétype, n'aboutit dans son élan suprême ni au vide de son propre isolement, ni à une présence divine uniformément nommable, mais à une individuation de celle-ci rigoureuse et irremplaçable (χαθ 'ένα*, singulatim*). » CORBIN, « Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », dans *Eranos-Jahrbuch - Mensch und Zeit*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XX/1951, Zürich, Rhein-Verlag, 1952, p. 176-177.Voir aussi CORBIN, « Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (Recherche angélologique) », dans *Eranos-Jahrbuch - Der Mensch und die mythische Welt*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XVII/1949, Zürich, Rhein-Verlag, 1950, p. 153. CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Les fidèles d'amour, shî'isme et soufisme*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, p. 133.

1 CORBIN, « Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », dans *Eranos-Jahrbuch - Mensch und Zeit*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, vol. XX/1951, Zürich, Rhein-Verlag, 1952, p. 210.

2 CORBIN, « Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien », dans *Ombre et lumière*, Paris, Desclee de Brouwer, 1961, p. 244.

3 CORBIN, « Face de Dieu et Face de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens*, sous la direction de PORTMANN, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 206. Ce Face à Face est aussi évoqué par Berdiaev rappelant une idée du fondateur de la phénoménologie, « Husserl professe que la vérité est dans le face-à-face de l'existence avec l'être » BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence : solitude, société et communauté*, trad. par VILDÉ-LOT, Paris, Aubier Montaigne, 1936 [1934], p. 48.

C'est ainsi que, par le double ésotérique du *taʾwīl*, apparaît la dimension de hauteur, une hiérarchisation du monde qui tend toujours vers le plus subtil. Cette verticalité de la spiritualité irano-islamique s'exprime en termes de lumière. La Lumière des Lumières est une présence totale, une présence de la personne à soi-même et au monde, « la totalité que représente leur bi-unité est donc "lumière sur lumière"[1] ». La verticalité ouverte par l'herméneutique spirituelle débouche sur la dimension prophétique de la philosophie de Corbin. Sa philosophie ne s'enferme pas, elle se prolonge dans l'ineffable tension existant entre le *deus absconditus* et le *deus revelatus*.

« C'est pourquoi aussi l'ontologie première chez nos théosophes ne commence pas par poser le problème de l'être en termes d'*être* et d'*étant* (*esse* et *ens*, *wojûd* et *mawjûd*), mais en termes d'impératif : *Esto* ! (KN, "Sois !" La 3e personne du subjonctif, *fiat*, ne traduit pas ce dont il s'agit ici). Cette mise de l'être à l'impératif, c'est cela l'absolution originaire de l'être, l'*absolvant* du néant ; c'est le pouvoir-être (*imkân*) l'emportant originairement sur le non-être. L'*absolution* de l'être ainsi *absous*, c'est donc l'aspect passif, la *significatio passiva* de cet Impératif d'être (c'est le *amr maf'ûlî*), tandis que l'*absolven* qui l'arrache éternellement à la ténèbre du non-être, c'est l'aspect actif de l'Impératif (*amr fi'lî*).[2] »

Alors, une fois repositionné le problème de l'être par la *significatio passiva*, la philosophie n'est plus close sur elle-même dans le monde empirique et régie par les lois physiques, elle s'ouvre à l'aspect prophétique de l'être et plonge dans l'abîme de l'être.

Cette lecture très particulière des traditions monothéistes explique pourquoi Corbin, plutôt que de suivre l'histoire chronologique, préfère retrouver les gnoséologies qui correspondent à ce qu'il avait lui-même découvert par Luther. Ce n'est pas tant qu'il veut infléchir l'histoire, qu'il veut relever les zones d'ombres qui, par la dogmatique ou l'institutionnalisation sociale des religions, paraissent insurmontables. Voilà pourquoi il insiste sur la christo-angélologie ou sur la doctrine du vrai prophète, du *verus propheta* et qu'il tourne son regard vers le christianisme primitif et fonde son *harmonia abrahamica*. En revenant au christianisme préconciliaire, l'élément central et qui détermine l'ensemble de la perspective abrahamique de Corbin est

---

[1] CORBIN, « Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien », dans *Ombre et lumière*, Paris, Desclee de Brouwer, 1961, p. 162.

[2] CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Eranos-Jahrbuch – Schöpfung und Gestaltung*, sous la direction de PORTMANN, vol. XXXV/1966, Zürich, Rhein-Verlag, 1967, p. 192.

l'eschatologie. Pour lui, le dilemme est simple : si le christianisme « cessait d'être eschatologique en son essence, le christianisme avait à *s'établir* dans l'Histoire et à "faire de l'histoire", comme toute autre institution en ce monde.[1] » En ce sens, l'idée de hiérohistoire est corollaire de l'idée d'eschatologie. La conséquence de l'eschatologie sur l'ontologie est fort importante, car dans toute la mesure où la hiérohistoire est fondamentalement eschatologique cela veut dire que la révélation divine est ouverte, qu'elle n'est pas terminée, « ouverture permanente » qui exige une herméneutique permanente se nourrissant de symbole et s'accomplissant au présent. On comprend mieux maintenant pourquoi l'ouverture eschatologique mise de l'avant par Corbin ne se passe pas dans l'avenir, que la réalité eschatologique n'est pas à venir, qu'elle s'accomplit à chaque instant, qu'elle est un *tout* dans le *chaque*. La révélation est toujours en train de se produire. À ce titre c'est cette inspiration prophétique ouverte qui permet d'intégrer les mormons dans la grande famille abrahamique et explique pourquoi à la fin de sa vie il s'était intéressé à l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours, dont il discute avec Benz dans sa correspondance et desquels il cite un précepte en guise de phrase conclusive *De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme*[2]. Ce petit intérêt pour l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours est cependant étrange lorsque l'on pense à sa position sur le bābisme et le bahaïsme, car il réduit ceux-ci à une hérésie du shaykhisme[3].

---

1 CORBIN, « De la nécessité de l'angélologie », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 124.

2 CORBIN, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *L'Impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?* , sous la direction de CENTRE IRANIEN POUR L'ÉTUDE DES CIVILISATIONS, Paris, Berg International, 1979, p. 65. Voir aussi quelques mentions des mormons dans CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 2003 [1981], p. 69-73.

3 CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 283.

Spissitudo spiritualis

Lorsque nous avons critiqué la thèse de Rebecca Bligh[1], nous avons annoncé quelques réflexions sur Cassirer et les platoniciens de Cambridge, car Corbin rapproche ce penseur et ce courant de sa théorie des formes imaginales et des platoniciens de Perse. Comme nous l'avons énoncé, si l'intuition de Rebecca Bligh sur l'importance de Cassirer et des platoniciens de Cambridge est juste, l'analyse précise de ces éléments dans l'œuvre de Corbin restait à faire. Les quelques pages qui suivent visent à donner une fondation claire à ces questions. Le rapprochement proposé par Corbin entre platoniciens de Cambridge et platoniciens de Perse passe par la médiation du concept de *spissitudo spiritualis* – « condensation spirituelle », d'après la traduction de Corbin – concept intimement rattaché à la notion de « matière spirituelle ». La première apparition de ce rapprochement entre les Henry More et Mollā Ṣadrā apparaît lorsque Corbin utilise l'expression *spissitudo spiritualis*[2] comme sous-titre aux morceaux de textes de Mollā Ṣadrā qu'il traduit et qui constituent le chapitre 6 de la seconde partie de *Corps spirituel et Terre céleste*[3]. C'est d'ailleurs cette traduction que Corbin avait choisie à titre d'extrait pour faire la promotion de son livre et qui avait été publiée dans *l'Âge nouveau*[4]. Dans les extraits choisis du *Livre de la théosophie du Trône* (*Kitāb al-ḥikmāt al-ʿarshīya*) de Mollā Ṣadrā, il va sans dire que le propos est fort différent de celui de Henry More. Alors, pourquoi utiliser une expression dont Corbin annonce qu'elle est tirée de la philosophie de Henry More pour introduire le texte de Mollā Ṣadrā ? Rappelons que c'est la première fois qu'un texte de Mollā Ṣadrā est rendu accessible au grand public francophone. Probablement que Corbin voulait positionner

---

1 *Supra* p. 53 ss.

2 Voici les références principales où il fait mention de la notion de *spissitudo spiritualis*. CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 194-200. CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 158. CORBIN, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry, Présence, 1971, p. 152. CORBIN, « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 6, 1964, p. 10.

3 CORBIN, « VI. Sadroddîn Shîrâzî (Mollâ Sadrâ) », dans *Corps spirituel et Terre céleste - de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 194-200.

4 Henry CORBIN, « *Spissitudo spiritualis* », dans *L'Âge nouveau*, no. 111, nov.-janv. 1961, p. 71-85.

philosophiquement la pensée du maître de Shirāz et bien indiquer que celle-ci s'oppose au dualisme cartésien. Attirer l'attention sur une comparaison possible entre la pensée de More et Mollā Ṣadrā, c'est aussi faire prendre conscience aux lecteurs que ces deux penseurs ont vécu à la même époque. Il s'agit d'un autre exemple du comparatisme spirituel chez Corbin.

Intéressons-nous d'abord aux sources ayant pu conduire Corbin à s'intéresser à la pensée de Henry More. On sait, et cela grâce au *Post-scriptum biographique,* que c'est « Ernst Cassirer, le philosophe des formes symboliques, qui élargit ma voie vers ce que je cherchais et pressentais encore obscurément, et qui devait devenir plus tard toute ma philosophie du *mundus imaginalis*[1] ». Certes, Corbin indique une voie, mais puisqu'il ne cite jamais Cassirer dans son œuvre[2], cette main tendue vers sa philosophie reste fort ambiguë. De plus, la bibliothèque de Corbin ne contient pas l'ouvrage de Cassirer sur les platoniciens de Cambridge, ce qui aurait au moins assuré une trace matérielle pouvant expliquer la phrase qui suit celle que nous venons de citer : « Cassirer connaissait fort bien les Platoniciens de Cambridge et me révélait ainsi d'autres membres de ma famille spirituelle.[3] » On devine que c'est son ouvrage *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*[4] qui lui a fait découvrir des membres de sa famille spirituelle, mais aucune trace de l'ouvrage dans l'œuvre de Corbin, pas plus que dans sa bibliothèque. Si ce n'est pas directement que Corbin s'initie aux Platoniciens de Cambridge, c'est peut-être indirectement, car Koyré avait fait en 1935 un compte rendu de l'ouvrage de Cassirer dans la *Revue d'histoire des religions*[5]. Cependant ni Cassirer dans son ouvrage sur les Platoniciens de Cambridge ni Koyré dans

---

1 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 43.

2 Nous n'avons repéré aucune citation directe d'une œuvre de Cassirer.

3 CORBIN, « Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, Paris, L'Herne, 1981, p. 43.

4 Ernst CASSIRER, *Die Platonische renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig ; Berlin, B. G. Teubner, 1932, 143 p.

5 Alexandre KOYRÉ, « c.r. Ernst Cassirer, Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge », dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. 111, 1935, p. 145-148.

son compte rendu ne cite la notion de *spissitudo spiritualis*[1]. On peut alors légitimement se demander : où a-t-il puisé l'expression *spissitudo spiritualis ?* Surtout qu'en feuillant les ouvrages de Henry More, on découvre que l'expression *spissitudo spiritualis* ne s'y trouve pas textuellement. More discute de la quatrième dimension des êtres spirituels en relation avec leur qualité de *spissitudo* et introduit la notion de *spissitudo essentialis*, mais jamais la *spissitudo spiritualis*. Cette expression, comme celle de *mundus imaginalis*, est alors en un sens une autre création conceptuelle de Corbin. La source plausible du glissement sémantique vient peut-être d'un article d'Étienne Souriau justement intitulé *Spissitudo spiritualis*[2]. L'article de Souriau est certainement connu de Corbin, car il a été publié dans le troisième volume des *Recherches philosophiques*, volume dans lequel il a publié son article sur *La théologie dialectique et l'histoire*. Étrangement, dans son article, É. Souriau ne mentionne pas Henry More et ne discute pas de spiritualité. L'expression du titre ne réapparaît d'ailleurs pas dans le texte. Ce n'est que dans l'article de son frère, Michel Souriau, article analysant spécialement la philosophie de Berkeley et publié dans le même volume des *Recherches philosophiques*, que l'on trouve une mention de l'École de Cambridge et de Henry More[3]. Même si les frères Souriau connaissaient la pensée anglaise de même que celle de More, ils n'établissent pas un pont direct entre *spissitudo spiritualis* et Henry More. Alors est-ce par sa rencontre avec Cassirer, ses discussions avec Koyré ou par amalgames successifs que Corbin associe le titre de l'article d'Étienne Souriau au concept de Henry More ?

Ces traces suivies à partir du début des années trente s'amenuisent au point que nous devons laisser les questions de cette filiation en suspens. Nous

---

1 Seule la mention de *spissitudo essentialis* se trouve dans l'ouvrage de Cassirer, voir CASSIRER, *Die Platonische renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig ; Berlin, B. G. Teubner, 1932, p. 105, n. 2. Ernst CASSIRER, *The Platonic renaissance in England*, trad. par James P. PETTEGROVE, Austin,, University of Texas Press, 1953, p. 150.

2 Étienne SOURIAU, « *Spissitudo spiritualis* », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de Alexandre KOYRÉ, Henri-Charles PUECH et Albert SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 148-170.

3 Michel SOURIAU, « La matière, la lettre et le verbe », dans *Recherches philosophiques*, sous la direction de Alexandre KOYRÉ, Henri-Charles PUECH et Albert SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 89-124.

pouvons toutefois reprendre la recherche dans les années d'après-guerre. Nous l'avons dit, Corbin introduit la notion de *spissitudo spiritualis* en 1960 et cela nous permet de rappeler que Koyré, le grand ami de Corbin, a donné cours durant les années académiques 1947-1948[1], 1948-1949[2] et 1949-1950[3] sur « Le problème de l'infini aux XVIIe et XVIIIe siècle » des cours dans lesquels la figure de Henry More est centrale. Ces cours sont la prémisse des Noguchi Lectures qu'il prononça en 1953 à l'Université Johns Hopkins et qui mèneront à la publication de *From the Closed World to the Infinite Universe* en 1957. Livre ensuite traduit en 1962 et dans lequel les chapitres 5 et 6 sont consacrés à Henry More. Il est aussi possible que le livre de Serge Hutin *Henry More : essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge*, issu de son cours prononcé à l'EPHE en 1958-1959 et dont Corbin possédait une copie, l'ait influencé, mais comme celui-ci ne sera publié qu'en 1966, cette piste est donc très spéculative. Ses relations avec Serge Hutin et avec Alexandre Koyré sont essentielles pour rendre compte de sa connaissance de Henry More, car la bibliothèque de Corbin léguée à l'EPHE ne contient aucun livre de Henry More. Dans les quelques occurrences de l'expression *spissitudo spiritualis* que nous avons repérées, Corbin ne donne qu'une seule fois une référence. Sans plus de détail, il indique le livre de Henry More, *Enchiridion metaphysicum* publié en 1671. Et dans ses œuvres ultérieures, lorsqu'il réitère le rapprochement entre More et Mollā Ṣadrā ou encore entre la *Geistleiblichkeit*, la matière spirituelle et la *spissitudo spiritualis*, il ne donne aucune référence complémentaire. Tout cela ne permet pas de donner l'origine de l'expression *spissitudo spiritualis*, mais cela met en lumière que ses

---

[1] Alexandre KOYRÉ, « Première conférence, "Le problème de l'infini au XVIIIe siècle", chaire d'histoire des idées religieuses dans l'Europe moderne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1947-1948, p. 62-63.

[2] Alexandre KOYRÉ, « Première conférence, "Le problème de l'infini au XVIIe siècle", chaire d'histoire des idées religieuses dans l'Europe moderne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1948-1949, p. 72-74.

[3] Alexandre KOYRÉ, « Première conférence, "Le problème de l'infini au XVIIe siècle, l'infini cosmologique et l'infini théologique", chaire d'histoire des idées religieuses dans l'Europe moderne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1949-1950, p. 74-76.

collègues de l'EPHE se sont intéressés régulièrement à la pensée de More. Il semble ainsi qu'il faille donner le crédit conceptuel de la notion de *spissitudo spiritualis* à Henry Corbin. Qu'en est-il maintenant du rapprochement proposé par Corbin ?

Dans la pensée de Henry More, il n'y a pas deux types de substances, il n'y a pas de dualisme entre la pensée et l'étendue. Henry More s'oppose ainsi à Descartes, car pour lui « toute substance, spirituelle ou matérielle, est étendue.[1] » More pense aussi que la notion d'espace sans matière, de vide, est nécessaire, car c'est cet espace absolu, vide et infini, qui est l'espace spirituel et, dans son degré ultime, l'espace de Dieu. Ceci dit, c'est probablement avec sa conception de l'esprit que Corbin pense pouvoir faire un rapprochement, car l'esprit chez More possède des propriétés antithétiques à celles des corps physiques comme la pénétrabilité. De plus, les esprits ont la capacité de se contracter ou de se dilater et c'est cette faculté que More nomme la *spissitudo essentialis*[2]. Réaffirmons que la variante de Corbin, *spissitudo spiritualis*, n'est jamais utilisée par ce dernier d'après les recherches que nous avons menées. Cette capacité de dilation ou de contraction désignée par *spissitudo essentialis* est une caractéristique spécifique des substances spirituelles et elle s'ajoute aux trois dimensions de la matière ordinaire et oblige le Maître de Cambridge à parler d'une quatrième dimension congruente de l'espace absolu, vide et infini.

Le passage précis de l'*Enchiridion metaphysicum* qui semble avoir inspiré Corbin provient probablement du chapitre 28 et plus précisément du paragraphe 7. En effet, au début de chaque paragraphe, Henry More résume brièvement la thèse soutenue dans chaque paragraphe. Au paragraphe 8, on peut lire ceci : « Quod praeter trina illas Dimensiones quæ omnibus rebus extensis competunt quarta etiam admittenda est, quæ propriè competit Spiritibus.[3] » Étant donné que la *spissitudo essentialis* est ce qui caractérise les entités spirituelles et que cette dimension s'ajoute aux trois dimensions

---

[1] Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. par Raïssa TARR, Paris, Gallimard, 2009 [1957], p. 159.

[2] Sur cette notion voir Henry MORE, *Enchiridion metaphysicum, sive, De rebus incorporeis succincta & luculenta dissertatio*, Londini, Typis E. Flesher : Prostat apud Guilielmum Morden, 1671, chap. XXVIII, p. 376-403.

[3] *Ibid*., p. 384.

standard, il semble que Corbin ait fait le rapprochement avec sa conception de l'imaginal et du monde imaginal. La première chose à dire, c'est que dans le texte de Mollā Ṣadrā qu'il traduit, il indique directement la synonymie entre la matière de l'âme décrite comme spirituelle et subtile (*mādda rūhnānīya latīfa*) et la *spissitudo spiritualis*[1]. Si More et Mollā Ṣadrā décrivent une forme de matière subtile, les raisons philosophiques sont fort différentes. More développe la *spissitudo essentialis* de la quatrième dimension afin de répondre à conception cartésienne. Cette idée est complémentaire de la possibilité d'un espace vide infini, preuve d'une réalité immatérielle. Descartes avait vidé le monde des esprits et More cherche ardemment à le conserver. Après avoir apprécié et porté un intérêt soutenu à la preuve *a priori* de Dieu de Descartes, More réalise que celle-ci mène au matérialisme, car, à la question où sont les êtres spirituels, Descartes « est obligé, de par ses principes, de répondre : nulle part, *nullibi*[2] », tandis que More peut et veut répondre « partout ». D'ailleurs, le fait que le cartésianisme ait l'obligation de reconnaître son matérialisme avait amené More à donner ironiquement le surnom de « nullibiste » à la pensée de Descartes. L'enjeu essentiel chez More, c'est l'élaboration d'un système métaphysique en phase avec son époque et qui puisse prendre en considération les problèmes de son temps. La question morale ou l'importance de sa métaphysique pour le christianisme n'est pas en question. C'est la différence la plus importante, car, en métaphysique iranienne, il est impossible de concevoir une philosophie qui ne serait pas islamique. Reste que deux points de convergence me semblent apparaître par cette petite recherche superficielle. D'abord, la lumière, parce qu'elle a la capacité de traverser sans résistance des solides, permet à More de justifier l'existence d'une matière subtile, d'une matière spirituelle. Cet élément semble un bon point de convergence entre More et Mollā Ṣadrā. Ensuite, une partie du raisonnement classique sur le lieu de manifestation de la quatrième dimension ou du monde imaginal apparaît comme similaire. Sur la lumière, Koyré explique que chez More « l'exemple des corps transparents traversés par la lumière nous montre clairement que la matière et la lumière peuvent

---

[1] CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 199.

[2] KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. par TARR, Paris, Gallimard, 2009 [1957], p. 172.

coexister en un même lieu.[1] » La lumière représente une matière qui possède quasiment les mêmes attributs que l'esprit. Comme cela vient d'être mentionné, la différence centrale est celle de la vie religieuse, car les formes mentionnées par Mollā Ṣadrā concernent la vie *post mortem* de l'âme dans l'*outremonde*.

« Quant à la *matière* dont les corps sont constitués dans l'*outremonde*, la matière par laquelle les actes prennent corps et par laquelle les intentions prennent figure, cette matière n'est rien d'autre que l'âme humaine elle-même. De même que la « matière matérielle » *(hylê)* est ici la matière dont sont constitués les corps et les formes étendues, sans que cette matière ait en elle-même une étendue, de même l'âme humaine *est* la matière dont sont constitués dans l'*outremonde* les existants qui y sont pourvus d'étendue et de figure, bien que l'âme soit en elle-même une réalité spirituelle dépourvue d'étendue.[2] »

Déjà Mollā Ṣadrā indique clairement que l'âme est dépourvue d'étendue, c'est là une différence, car chez More même les formes spirituelles ont une étendue, nous l'avons vu. Ici c'est le glissement vers le monisme que Mollā Ṣadrā refuse. Il ne veut pas que les entités spirituelles soient dans notre monde, car, faire cela, c'est ouvrir la porte à l'anthropomorphisme divin. Ce n'est pas l'objectif de Henry More non plus, mais sa pensée rend possible ce glissement surtout du point vue de monothéiste de l'islam. C'est l'ensemble de la structure métaphysique qui rend incompatible textuellement l'idée que chez Mollā Ṣadrā la réalité spirituelle de l'âme soit dépourvue d'étendue et que chez More « toute substance, spirituelle ou matérielle, est étendue.[3] » Cependant s'arrêter à cela ne fait pas justice à l'extrait que nous venons de présenter, car, si l'âme humaine n'a pas d'étendue, la substance des existants de l'outremonde qui est la même que celle de l'âme, leur donne dans l'outremonde des formes et figures. Simplement, cet outremonde, c'est le *mundus imaginalis* et les formes spirituelles à ce niveau sont belles et bien étendues. De ce point de vue, la *spissitudo essentialis* des formes spirituelles, dont le corollaire est la quatrième dimension, correspond peut-être à une sorte de condensation spirituelle, un espace qui, par concentration, fait apparaître de la matière spirituelle. Mais avant de confirmer ou d'infirmer une telle spéculation, il faudrait mener une

---

1 *Ibid*., p. 164.

2 CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 198.

3 KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. par TARR, Paris, Gallimard, 2009 [1957], p. 159.

recherche approfondie chez les deux auteurs, car il apparaît assez évident que chez More la notion d'espace a subsumé l'ensemble des dimensions, tandis que la métaphysique de Mollā Ṣadrā conserve différents niveaux de réalité même si ceux-ci ont une certaine perméabilité.

C'est là qu'une métanotion comme celle de hiérohistoire vient résoudre les craintes du philosophe qui se demande : une comparaison entre Henry More et Mollā Ṣadrā est-elle vraiment possible ? Pour Corbin, comme il l'indiquait dans son *Post-scriptum biographique*, l'importance de connaître et rencontrer les différents membres de sa famille spirituelle est au cœur de son comparatisme. Une famille qui aurait en commun la hiérohistoire, mais dont chaque membre est unique et irréductible à un autre membre de la même famille. Pour Corbin, ces particularités ne sont pas très importantes, c'est ce qui, nous l'avons déjà dit, rendait les historiens et orientalistes peu enclins à apprécier l'effort de pensée du philosophe-orientaliste. L'utilisation du concept de *spissitudo spiritualis* attribué à Henry More est l'un des exemples les plus clairs de l'absorption par la pensée corbinienne d'idées venant renforcer les fondements de sa propre pensée. Non seulement la *spissitudo spiritualis* ne se trouve pas chez More, mais le rapprochement des métaphysiques de Mollā Ṣadrā et More semble difficile. Au-delà de ces difficultés, la hiérohistoire est caractérisée par son antidualisme et par la défense de la réalité des entités spirituelles. Deux caractéristiques de la pensée de More suffisantes aux yeux de Corbin pour faire le pont entre les Platoniciens de Cambridge et les Platoniciens de Perse.

OUVERTURE CONCLUSIVE

L'objectif général de la philosophie corbinienne est de redonner accès aux Occidentaux à leur pensée spirituelle par la découverte de la philosophie islamique. Pour faire cela, Corbin est passé par le mazdéisme, le zoroastrisme, l'alchimie, l'ismaélisme, le shīʿisme et le shaykhisme. Il s'est arrêté à des auteurs ayant thématisé la vie intérieure et la structure métaphysique des univers spirituels en décrivant la possibilité d'établir un rapport personnel à la divinité. Outre les études spécifiques sur ces auteurs, c'est en phénoménologue qu'il s'est mis à leurs écoles de pensées. En s'intéressant particulièrement aux périodes de transitions religieuses comme le judéo-christianisme, la rencontre du zoroastrisme et de l'islam dans la pensée sohravardienne ou la recomposition radicale de certaines traditions comme le grand schisme, le protestantisme ou l'ismaélisme, il a réussi à montrer différents parallélismes et donc à rapprocher des perspectives et des approches du phénomène religieux qui n'ont jamais eu de lien historique. Pour décrire ces rapports non historiques, il a développé une herméneutique spirituelle comparée qui prend racine dans une hiérohistoire qui permet de soutenir une philosophie prophétique et d'expliquer le destin préexistentiel de l'humanité. En prenant un phénomène commun comme le prophétisme, Corbin développe un « œcuménisme abrahamique » et c'est sur cette base qu'il opère son herméneutique spirituelle. Il s'agira alors pour lui de présenter le rôle philosophique ou spirituel de telle ou telle notion dans un contexte spécifique, c'est-à-dire chez un auteur ou dans un texte particulier. En ce sens, Corbin est bien un philosophe-orientaliste. Mais chaque fois, cette même notion peut aussi être analysée du point de vue de la spécificité de la quête philosophique corbinienne. Alors, si, d'un côté, il analyse toujours brièvement le contexte culturel et religieux des notions de la philosophie islamique iranienne, de l'autre il le fait toujours en philosophe, c'est-à-dire qu'il s'intéresse moins à leurs spécificités historiques, textuelles

ou sociales qu'au rôle qu'il leur attribue dans sa propre pensée et conception de l'histoire.

De ce point de vue, ce qu'il revendiquait c'est que l'on reconnaisse que le temps des faits spirituels n'est pas le temps chronologique et causal du temps empirique. Les faits spirituels sont un espace-temps qui constitue la trame fondamentale de la conscience religieuse. L'espace-temps spirituel s'explore du côté spatial par un temps qui est espace et qui correspond au *mundus imaginalis*. Et du côté temporel, l'espace-temps spirituel a été exploré par Corbin sous la forme du temps de la réalisation de soi ou encore des cycles de la prophétie. Ce schéma très simple, construit autour du terme de hiérohistoire, permet d'agencer élégamment le vocabulaire technique de Corbin.

Sur le rapport de l'ésotérique et de l'exotérique dans l'œuvre de Corbin, certains ont voulu voir chez lui un apologète du secret et de la mise en œuvre d'un ésotérisme. Ce serait mal comprendre la dynamique de l'ésotérique et de l'exotérique. Chez Corbin, il n'y a pas d'ésotérique sans exotérique, il s'agit d'un couple non pas dialectique, mais un couple dont la relation se caractérise par la dualitude. L'exotérique ou l'ésotérique seul mène à des apories, au littéralisme d'un côté et à des spéculations infinies dont la réalité sera aussi ténue que factice de l'autre. L'ésotérique et l'exotérique ce n'est pas une dialectique, il ne s'agit pas de partir de l'exotérique pour lui opposer une voie opposée qui serait l'ésotérisme et d'en tirer une synthèse pour ensuite la réappliquer à un niveau plus élevé à l'exotérique. Bien au contraire, il s'agit de tenir en même temps exotérique et ésotérique dans un rapport d'opposition et de complémentarité. Un temps qui, dans son double rapport à l'ésotérique et l'exotérique, ouvre un espace *autre* caractérisé par Corbin de hiérohistorique. L'un par l'autre dans un rapport complémentaire et contradictoire. Pour le dire encore autrement, l'ésotérique tout comme le sacré d'ailleurs, lorsqu'ils sont pris comme une fin en soi, ouvrent à une pluralisation effrénée où toutes pensées, tous objets, peuvent être sacralisés. C'est le polythéisme occidental ou la spiritualité libérale. De l'autre côté, exotérisme et l'histoire, lorsqu'ils deviennent une fin en soi, transforment les religions en pure orthodoxie littéraliste, structure sur laquelle l'extrémisme religieux germe. La stupeur paralysante face aux choix mène, quant à elle, à ce que nous nommons

l'extrême centre. Cette attitude a comme forme caractéristique lorsqu'elle s'incarne en politique de n'avoir aucune prospective. Depuis un certain nombre d'années, l'autonomisation de l'extrême centre l'a poussé à réagir neutralement à des événements mis en place par soi-même. On crée de l'histoire, certains appellent cela l'ère postfactuelle, une ère dans laquelle on s'inscrit en se soustrayant de la réalité événementielle. Il y aurait à comparer la postfactualité et la hiérohistoire et il apparaîtrait peut-être que la postfactualité est en fait une perversion de la hiérohistoire à des fins personnelles.

Dès la décennie des années 1930, Corbin avait pour objectif de trouver une voie philosophique entre le psychologisme et le rationalisme, pour rendre compte des faits spirituels dans une sorte d'anthropologie de l'expérience spirituelle. Une fois en Turquie, il découvre finalement une tradition philosophique qui a justement mis en avant une anthropologie de l'expérience spirituelle. La découverte et l'exploration de l'*Ishrāq* confirment pour lui un moyen de renouveler l'approche occidentale du fait religieux et spirituel. Il commence alors l'édition et l'exploration plus systématique de l'*Ishrāq* et se rend compte des limitations du vocabulaire philosophique traditionnel. Il doit donc développer un nouveau vocabulaire, ce qu'il fait dès 1952 dans son *Avicenne et le récit visionnaire* : *hikāyat*, *imaginal*, *taʾwīl*, symbole, métahistoire, dualitude ne sont qu'une partie des concepts qu'il met en place dans ce travail. Après le millénaire d'Avicenne, Corbin montre que la réception orientale du philosophe iranien n'a rien à voir avec la perception européenne conservée depuis la tradition médiévale. Il se consacre alors à la publication de textes qui promeuvent la richesse de la philosophie iranienne. Son objectif est de transformer la perception qu'après Averroès, la philosophie « arabe » s'est éteinte et surtout montrer qu'il existe une tradition platonicienne en islam. Sa nomination à la chaire d'islamisme et des religions de l'Arabie lui permet enfin d'avoir une voix dans le monde universitaire et de rendre licite la tradition platonicienne qu'il a découverte dans la littérature philosophique de l'Iran. Rappelons-le, jusqu'en 1954, Corbin est un bibliothécaire érudit détaché au Département d'iranologie à Téhéran. Son premier cours à l'EPHE est particulièrement intéressant, car toute la première section de ce cours commencé en janvier 1955 consiste en une présentation de sa méthode de recherche.

Une fois son schéma de recherche bien établi, Corbin n'a pas lu les textes pour les comprendre en eux-mêmes, il les a lus comme un témoignage de l'expérience spirituelle. On a décrit cette méthode comme celle de l'hélicoptère. Chaque fois que Corbin tombait sur un nouvel auteur ou un nouveau texte, il était essentiellement attentif aux éléments de sa compréhension phénoménologique des faits religieux. Pour Corbin, il n'est pas question de suivre une « méthode scientifique », il s'agit bien plutôt d'une « approche métaphysique ». Sa relation à l'œuvre de Jung exemplifie cela, car le psychanalyste suisse avait toujours refusé avec une certaine pudeur de transgresser la barrière psychologique et, s'il avait écrit à Corbin qu'il était le seul qui avait compris sa pensée, c'est très probablement parce qu'il actualisait ses aspirations les plus profondes. Tout comme dans son premier cours, il avait dit dès les premières minutes de celui-ci, que si l'on ne considérerait jamais embaucher un professeur de musique qui n'en joue pas, qu'en science religieuse on ne devrait jamais considérer une professeur insensible aux phénomènes religieux.

> « 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 quarte.[1] »

Il ajoute quelques lignes plus loin, « on ne s'improvise pas spécialiste en science religieuse. Il y faut un minimum de congénialité.[2] » Ces deux passages indiquent une fois de plus que Corbin reconnaissait posséder une certaine *congénialité* avec les faits religieux. Nous ne savons pas exactement ce qu'il veut dire par ce néologisme : s'agit-il d'une prédisposition qui existe chez certains à la naissance ou faut-il comprendre le mot en un sens étymologique signifiant la relation entretenue par une personne avec sa divinité tutélaire (*genius*) ? Chose certaine, Corbin pense qu'il existe des personnes insensibles aux faits religieux, comme il existe des personnes insensibles à la musique. Dans ces prolégomènes à son enseignement, on peut prendre conscience que sa perspective méthodologique ne va pas évoluer ou subir de transformation importante.

---

[1] AHSC 232, cours prononcé à l'EPHE en 1954-1955 « Prolegomena et Explications des Talwîhât de Sohravardî », séance du 18 janvier 1955, p. 5, transcription Stella Corbin.

[2] *Ibid.*, p. 15.

Dans ses notes de cours, après avoir rappelé l'ingéniosité d'une méthode comme celle de Weber ou d'autres sociologues, il remarquait que leur méthode en dit plus de l'époque scientifique dans laquelle celle-ci a été élaborée que sur le phénomène religieux lui-même.

« [Ces méthodes nous] renseigne[nt] admirablement sur la science d'une époque et l'homme du moment (son propre *mode d'être* à travers son *mode de comprendre*), mais si nous ne disposions que de telles catégories pour appréhender l'objet religieux, mieux vaudrait déclarer que celui-ci nous est devenu à tout jamais étranger (aussi étranger aux phénoménologues de notre monde, qu'un ustensile découvert au cours d'une fouille, que l'on range dans une vitrine, et qui y reste totalement dépourvu de sens, parce que l'on ne sait pas comment on s'en sert).[1] »

C'est l'influence des premiers phénoménologues du religieux qui ont inspiré Corbin dans son approche philosophique. C'est avec Otto qu'il a compris que l'on ne dérive pas un *a priori*, que le phénomène religieux est un *Urphaenomen.*

Les inclinations personnelles de Henry Corbin concernant ses propres croyances ne pouvant pas être explorées, car il ne les a jamais lui-même divulguées, nous obligent à un constat : il n'est pas possible de parler des croyances et de la foi de Henry Corbin. Certes on peut colliger les passages où ses inclinations transparaissent, mais son style d'écriture phénoménologique où il devient temporairement ce qu'il décrit rend impossible la séparation des moments où il fait un travail phénoménologique, des moments où il laissait transparaître ses inclinations personnelles. Il fait preuve de *cogénialité* avec tous les auteurs sur lesquels il travaille.

Alors plutôt que de chercher l'impossible ou de spéculer vainement, il vaut mieux s'intéresser aux raisons philosophiques qui rendent compte de ses motivations profondes et cela sans les réduire à une explication causale ancrée sans foi. Encore une fois, s'il semble assez évident que Corbin était un croyant, il est très rare de pouvoir distinguer s'il donne une réalité à la croyance parce qu'il y croit ou parce que méthodologiquement c'est la chose à faire pour comprendre la réalité des textes qu'il analyse. Alors plutôt que demander si Corbin croyait aux anges, par exemple, mieux vaut constater le rôle des anges dans son système de pensée et dans ceux qu'il

[1] *Ibid.*, p. 17,

explore. Chez Corbin, la pensée se réalise spirituellement et supporte l'existence de la hiérohistoire. Celle-ci consiste à reconnaître et par le fait même à faire siennes des lignées historiques. Faire cela de l'extérieur représente une sorte de réflexion analogique, mais reconnaître une famille spirituelle consiste en même temps à en faire partie. Il n'est pas possible de *reconnaître* quelque chose d'inconnu. Il est possible de voir sans reconnaître, car la *reconnaissance* nécessite une intériorisation de ce qui est vu. Ainsi lorsque Corbin reconnaît et explore sa famille spirituelle, il met en lumière l'intériorité de *sa* hiérohistoire.

Pour penser Corbin, il faut penser *avec* Corbin. Nous avons souvent dit que lorsque l'on tire sur un fil ou un concept de l'œuvre de Corbin, c'est toute l'œuvre qui vient avec le fil. Il s'agit d'une sorte de nœud gordien, dont la solution n'est pas de trancher les fils, mais de les prendre en entier. Ce problème explique pourquoi ce travail est une exploration transversale de sa pensée. Il n'est pas possible de penser Corbin de l'extérieur ; pour réussir à le mettre en lumière il faut accepter toute sa pensée, même celle qui nous ébranle.

Il faut donc lui appliquer la même recette que celle qu'il appliquait au phénomène du Livre :

> « 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 ; réciproquement, tout le comportement intérieur du croyant dérive de son mode de comprendre. La situation vécue est essentiellement une *situation herméneutique*, c'est-à-dire la situation où pour le croyant éclôt le *sens vrai*, lequel du même coup rend son existence vraie. Cette vérité du sens, corrélative de la vérité de l'être, vérité qui est réelle, réalité qui est vraie, c'est tout cela qui s'exprime dans un des termes clefs du vocabulaire philosophique : le mot *haqīqat*.[1] »

Structurellement l'islam se distingue du christianisme surtout par le fait que la prophétie est spirituellement accessible, car la sagesse accessible aux philosophes a la même source que celle des prophètes. En effet, en chrétienté, comme le remarque Corbin, l'Église s'est substituée à l'inspiration prophétique, favorisant l'essor d'une conscience historique à travers l'idée d'incarnation. Cette situation a rendu propice la corrélation des événements historiques avec les événements bibliques. C'est aussi cette

[1] CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 21-22.

corrélation littérale de la conscience historique avec les événements symboliques du récit biblique qui pousse Corbin à écrire que l'Église a fait déchoir le symbole en allégorie.

La hiérohistoire se constitue par la réalisation spirituelle personnelle des événements intérieurs qui transcendent l'histoire dans la réalité historique. La hiérohistoire, ce n'est pas la post-histoire, mais la trans-histoire. Réaliser spirituellement et personnellement les événements de la hiérohistoire fait donc apparaître une pluralité de mondes symbolisant les uns avec les autres. Les symboles peuvent, à chaque niveau de symbolisation, symboliser avec un niveau supérieur. Cette ouverture du symbole et sa structure en concaténation explique à la fois les hiérarchies spirituelles, mais aussi son aspect cyclique, car le symbole symbolise dans un rapport inverse au premier niveau qui n'apparaît plus comme celui du sens littéral, mais bien un sens littéral qui est d'ores et déjà du symbole. Celui qui parcourt la boucle voit alors que le sens littéral du monde n'est plus et donc qu'il l'a transfiguré par sa réalisation spirituelle. La polarité entre le sens littéral et spirituel est au cœur de la philosophie prophétique, car il s'agit du mécanisme qui empêche la réalisation spirituelle de s'enfermer sur elle-même. Conception non pas temporelle, mais seulement spatiale, car ce qui s'y passe est toujours simultané.

L'accès à cet espace est rendu possible par l'herméneutique spirituelle, le *taʾwīl* qui consiste à faire revenir une chose à sa source et cela par opposition au *tanzīl* qui désigne la lettre de Révélation. Une herméneutique est conditionnée par la polarité de l'apparent et du caché, de l'exotérique et de l'ésotérique. L'histoire ne capte pas l'essentiel de ce que constitue le spirituel, c'est le problème d'une sorte de régression à l'infini, car si toutes choses et même toutes idées peuvent devenir spirituelles, caractériser le spirituel par ce qu'il contient en fait une catégorie vide. La difficulté ici n'est pas l'association, mais la relation causale de cette association. Si, pour moi, la méditation est spirituelle, cela ne veut pas dire qu'il y a une relation identitaire entre méditation et spirituel, une relation identitaire qui caractériserait ce qui lie pour une personne la méditation à la spiritualité, car s'il y avait une telle raison, celle-ci rendrait caduque la raison même pour laquelle cette personne médite, c'est-à-dire de la méditation comme pratique spirituelle. Les zones de tensions que font apparaître le problème de relation

entre l'histoire et la spiritualité sont peut-être solubles par la mise en place d'une nouvelle forme d'histoire.

Certes si Corbin propose une véritable philosophie de l'histoire pour embrasser la littérature philosophico-spirituelle de l'islam, la question est de savoir ce que cette conception peut signifier pour les traditions philosophiques occidentales. Il est possible de conceptualiser différents types de hiérohistoires, car ce qui caractérise cette notion, ce n'est pas ce qu'elle structure et cohère, mais ce qu'elle *implique*. Ainsi ce n'est pas tel ou tel événement qui est hiérohistorique, mais bien ce qui a permis de le reconnaître comme hiérohistorique. La hiérohistoire est produite par l'acte de reconnaissance et cette reconnaissance n'est ni permanente ni substantielle, c'est l'acte produit de la conscience croyante. Le partage, la description ou l'analyse de ce qui est perçu par cet acte de reconnaissance de la conscience croyante ce n'est pas cela qui constitue la hiérohistoire, celle-ci n'est pas la somme de ses descriptions, elle est plutôt constituée par la somme de ce qu'elle implique, c'est-à-dire la somme des actes de reconnaissance des consciences croyantes. Cette situation explique parfaitement pourquoi Corbin répète *ad nauseam* que les événements de la hiérohistoire ne sont pas de leur temps, qu'ils ne se réduisent pas à la causalité historique, qu'ils sont plutôt leur temps propre. Et comme nous l'avons montré, cette perspective exige une perspective eschatologique.

La hiérohistoire est une notion heuristique qui permet de coordonner le vaste univers des phénomènes spirituels, mais surtout elle permet de traiter et de comprendre la pensée mystique et spirituelle en tant que telle, sans faire appel à des hypothèses réductionnistes. Et, au-delà du versant orientaliste de l'œuvre corbinienne, la hiérohistoire rend cohérente ce qu'il pense avec ce qu'il découvre. Sa pensée philosophique est en même temps sa réalisation spirituelle.

ANNEXE 1 – LES QUATRE ITINÉRAIRES DE CORBIN SELON SHAYEGAN

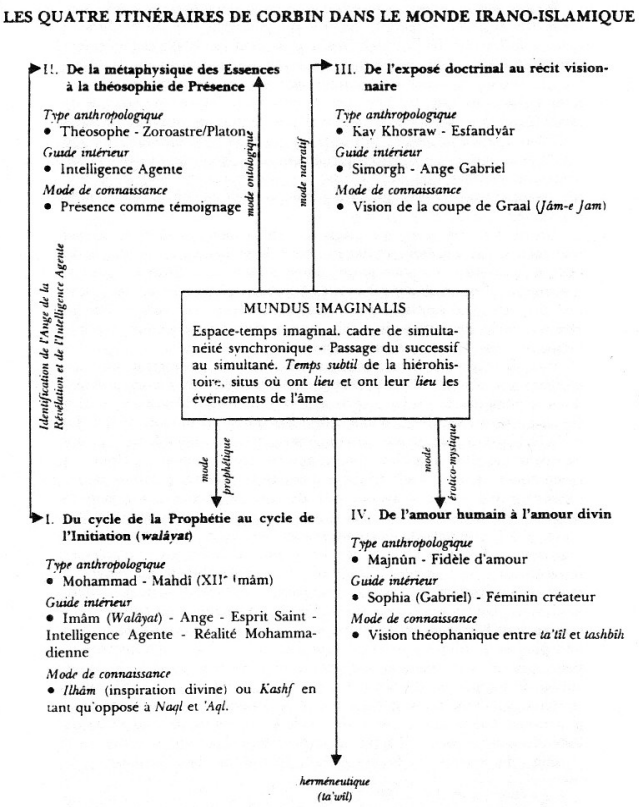
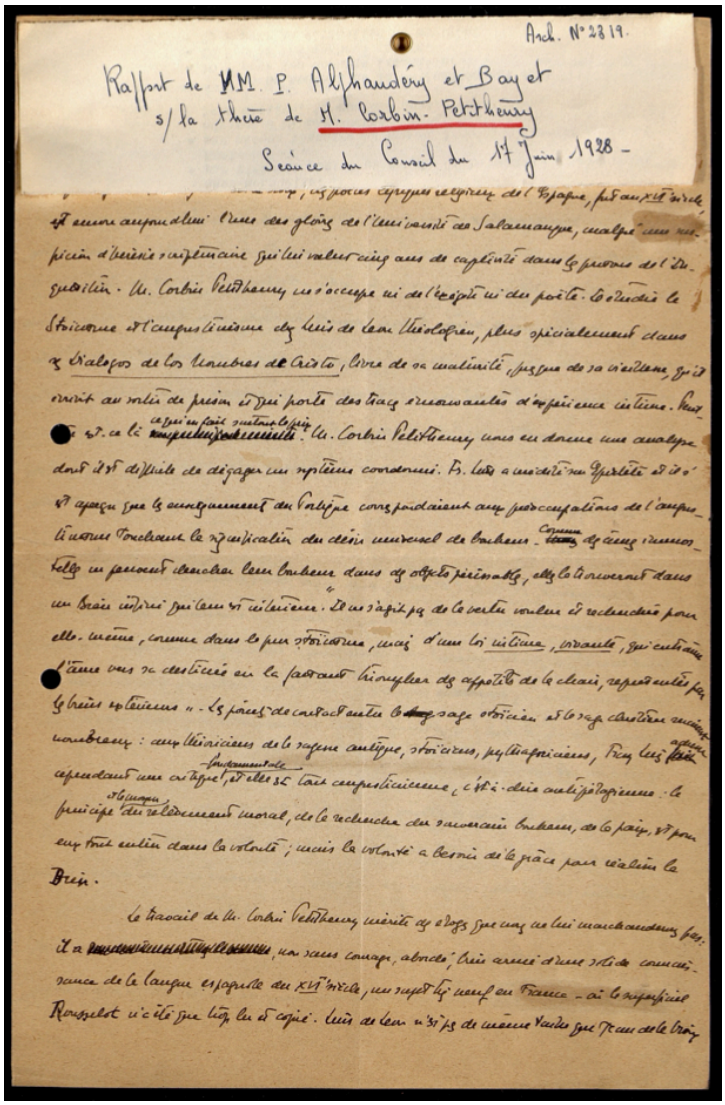


Figure 34 : Les quatre itinéraires de Corbin selon Shayegan

Source : SHAYEGAN, Daryush, *Henry Corbin : la topographie spirituelle de l'islam iranien*, Paris, De la Différence, coll. « *Philosophia perennis* », 1990, p. 64.

ANNEXE 2 – RAPPORT SUR LE MÉMOIRE DE FIN D'ÉTUDES DE HENRY CORBIN



Arch. N° 2819.

Rapport de MM. P. Alphandéry et Bayet
s/la thèse de M. Corbin. Petit Henry
Séance du Conseil du 14 Juin 1928 –

Figure 35 : Rapport sur le mémoire de fin d'études de Henry Corbin

Stoïcisme et augustinisme dans la pensée de Luis de León (1528-1591)

Rapport de Paul Alphandéry

Transcrit par Patrick Henriet[1]

Révisions mineures par Daniel Proulx

Stoïcisme et augustinisme dans la pensée de Luis de León (1528-1591)[2]

Fr. Luis de León, théologien, exégète, l'un des maîtres les plus accomplis de la prose castillane, le plus grand, avec Jean de la croix, des poètes lyriques religieux de l'Espagne, fut au XVI[e] siècle, et encore aujourd'hui l'une de gloires de l'université de Salamanque, malgré une suspicion d'hérésie scripturaire qui lui valut cinq ans de captivité dans les prisons de l'Inquisition. M. Corbin Petithenry ne s'occupe ni de l'exégète ni du poète. Il étudie le stoïcisme et l'augustinisme chez Luis de León, plus spécialement dans ses *Dialogos de los nombres de Cristo*, livre de sa maturité, presque de sa vieillesse, qu'il écrivit au sortir de prison et qui porte des traces émouvantes d'expérience intime. Peut-être est-ce là ce qui en fait surtout le prix. M. Corbin Petithenry nous en donne une analyse dont il est difficile de dégager un système coordonné. Fr. Luis a médité sur Épictète et il s'est aperçu que les enseignements du Portique correspondaient aux préoccupations de l'augustinisme touchant la signification [illisible] du désir universel de bonheur. Comme des âmes immortelles ne peuvent chercher leur bonheur dans des objets périssables, elles le trouveront dans un Bien infini qui leur est intérieur. « Il ne s'agit pas de la vertu voulue et recherchée pour elle-même, comme dans le pur stoïcisme, mais d'une loi intime, vivante, qui entraîne l'âme vers sa destinée en la faisant triompher des appétits de la chair, représentés par les biens extérieurs ». Les points de contact entre le sage stoïcien et le sage chrétien seraient nombreux : aux

[1] Suite à un échange avec Patrick Henriet, ce dernier s'était montré intéressé à faire la transcription du document que nous avons découvert dans les archives de l'EPHE. L'écriture d'Alphandéry, quoique belle et constante, est difficile à lire. Nous avons fait quelques corrections mineures sur l'excellente transcription de M. Henriet que nous remercions vivement.

[2] Rapport de deux pages auquel on a joint une bande de papier sur laquelle on peut lire : « Arch. N° 2319. Rapport de M. M. Paul Alphandéry et Albert Bayet sur la thèse de M. Corbin-Petithenry. Séance du conseil du 17 juin 1928. »

théoriciens de la sagesse antique, stoïciens, pythagoriciens, Fray Luis adresse cependant une critique fondamentale, et elle est tout augustinienne, c'est à-dire antipélagienne : le principe et le moyen du relèvement moral, de la recherche du souverain bonheur, de la paix, sont pour eux tout entier dans la volonté ; mais la volonté a besoin de la grâce pour réaliser le Bien.

Le travail de M. Corbin Petithenry mérite des éloges que nous ne lui marchanderons pas : il a, non sans courage, abordé, bien armé d'une solide connaissance de la langue espagnole du XVI[e] siècle, un sujet très neuf en France – où le superficiel Rousselot[1] n'a été que trop lu et copié. Luis de León n'est pas de même taille que Jean de la Croix ni même que Ste Thérèse, mais un essai comme celui de M. Corbin Petithenry sera toujours le bienvenu lorsqu'il nous présentera l'un des *minores* de la mystique espagnole, un Louis de Grenade, un Pedro Malón de Chaide, un Juan de los Angeles.

Nous nous trouvons donc à l'aise pour faire à l'auteur quelques critiques importantes. Tout d'abord M. Corbin Petithenry ne nous paraît pas avoir suffisamment discerné ce qui, dans la pensée de Fr. Luis de León et dans ses modes d'expression, est d'origine humaniste. Mr. Corbin dit bien que « l'idéal du Sage et du Religieux guident en même temps Fr. Luis dans la constitution de son Éthique » : cette formule, outre qu'elle est peu claire, ne suffit pas à exprimer ce qu'il y a de temporel dans cette recherche d'un bonheur qui est avant tout la paix assurée au penseur, idéal érasmien, d'un Érasme qui aurait souffert et réfléchi sur l'incertitude de la Fortune. Fr. Luis invoque surtout, comme autorité biblique, celle de l'Ecclésiaste, il en rapproche souvent les sentences de la sagesse antique pour s'en constituer une sorte de trésor gnomique utilisable dans les traverses qui peuvent à nouveau se présenter dans sa vie.

Humaniste, Fr. Luis l'est aussi par son style d'une pureté travaillée et qui, sans être précisément entachée de *cultisme*, ne donnera que rarement l'impression de la spontanéité, du jaillissement. M. Massignon a souvent fait remarquer l'« académisme » de la langue des mystiques. M. Corbin

[1] N. de l'éd. Paul ROUSSELOT, *Les mystiques espagnols, Malon de Chaide, Jean d'Avila, Louis de Grenade, Louis de Léon, Ste Thérèse, saint Jean de la Croix et leur groupe*, Paris, Didier, 1867, VIII, 501 p. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6210283x

Petithenry n'en découvrirait-il aucune trace chez Fr. Luis ? Les formules d'école sont sensibles dans de fréquents passages des *Nombres de Cristo*.

Aussi bien M. Corbin Petithenry ne nous dit-il rien des sources de la pensée de Fr. Luis plus récentes que les écrits des maîtres du Portique ou que du (*sic*) docteur de la *Cité de Dieu*. En littérature Luis de Léon, malgré ses dons lyriques, n'a souvent été qu'un reflet. Le théologien est-il sensiblement plus original ? Contemporain de Ste Thérèse, de Jean de la Croix, de Luis de Grenade, n'a-t-il rien dû à ces puissantes personnalités ?

Il ne peut manquer d'y avoir dans l'Espagne du XVIe siècle des infiltrations stoïciennes venues de l'Italie ou de l'Allemagne humanistes : Fr. Luis y fut-il si imperméable ? Et enfin, lorsque Juan Luis Vives publia son Commentaire sur la *Cité de Dieu* en 1522, ne serait-il pas [illisible] de rechercher si l'augustinisme de Fr. Luis de León ne doit rien à l'augustinisme du maître Valencien ? M. Corbin Petithenry, pour un peu, semblerait dire que Fr. Luis n'a été augustinien que parce qu'il était moine augustinien et stoïcien que parce que sa captivité lui avait fait une nécessité de méditer sur la sagesse d'Épictète.

De même, sans craindre de faire déborder à son travail les cadres qu'il s'était légitimement fixés, M. Corbin Petithenry eût pu, semble-t-il, en examinant la mystique de Fr. Luis s'inquiéter des influences platoniciennes qui y sont patentes, ne fût-ce que dans certaines de ses images (p. ex. les deux coursiers du char de Platon pour indiquer la double nature (divine et inférieure) de l'âme). On sait que Luis de León, comme l'autre ermite de S. Augustin Fr. Pedro Malón, ont connu la mystique platonisante d'Abarbanel (Léon Hébreu) : l'influence des *Dialoghi d'Amore* est-elle tout-à-fait absente des *Dialogues* de Fr. Luis ?

En résumé, l'auteur eût pu tirer un plus grand parti du sujet qu'il avait pris : il lui eût fallu l'aborder avec un propos plus large et en même temps éviter les développements parasites ou du moins accessoires, nombreux dans ces quelques 70 pages. Les redites y sont fréquentes, et pourtant l'essentiel n'y est pas toujours mis en un relief suffisant. Il est vrai que le style de M. Corbin Petithenry n'est pas de nature à rendre plus saillantes les grandes lignes de son exposé.

En dépit de ces réserves, l'ouvrage de M. Corbin Petithenry nous paraît un très louable essai, une reconnaissance poussée sur un terrain très neuf, et l'on n'en saurait négliger les résultats, si incomplets qu'ils soient. Nous proposons donc de décerner à l'auteur de ce mémoire le titre d'élève diplômé de la section.

Paul Alphandéry

Co-signé par Albert Bayet

ANNEXE 3 – LISTE DES COURS SUIVIS PAR HENRY CORBIN

Cette liste n'est pas exhaustive, elle inclut les cours de l'EPHE seulement. La liste des cours suivis au Collège de France, à la Sorbonne ou lors de son diplôme aux Langues orientales reste à établir.

ANNÉE	PROFESSEUR	INTITULÉ	LIEU
1924	GILSON	Recherches sur les origines de la réforme thomiste.	E.P.H.E.
1924	GILSON	Commentaire littéral de l'*Itinerarium mentis in Deum.*	E.P.H.E.
1925	GILSON	L'Avicenne latin au moyen âge.	E.P.H.E.
1925	GILSON	La philosophie de Duns Scot.	E.P.H.E.
1925	KOYRÉ	Le mysticisme spéculatif en Allemagne.	E.P.H.E.
1925	MORET	Textes religieux inscrits sur les sarcophages du Moyen Empire.	E.P.H.E.
1925	MORET	Historique du culte funéraire en Égype.	E.P.H.E.
1926	ALPHANDÉRY	Le pèlerin et le pèlerinage – doctrines et faits – dans l'Occident latin, du VIIIe au XVe siècle.	E.P.H.E.
1926	ALPHANDÉRY	Études sur le gnosticisme dans les	E.P.H.E.

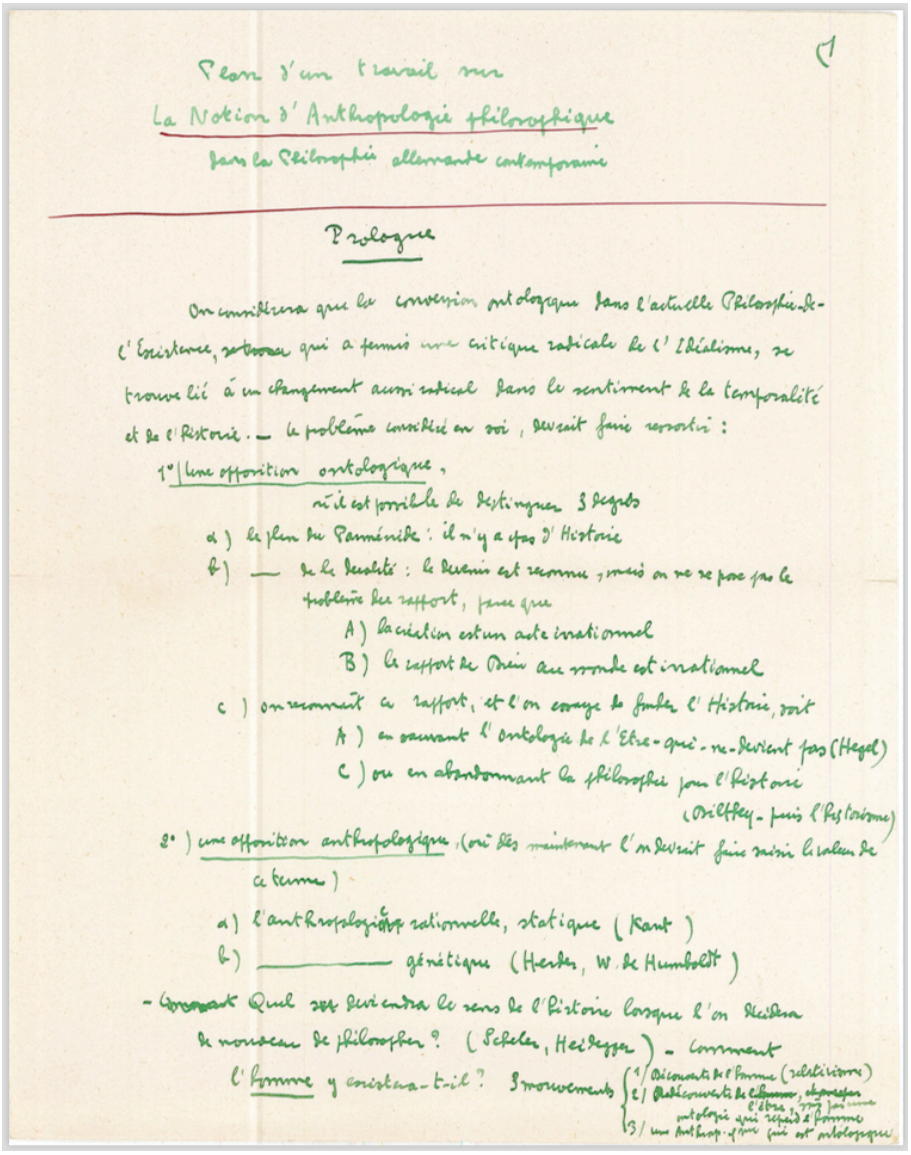
		sectes du moyen âge latin (suite). Le Libre-Esprit.	
1926	GILSON	Le Platonisme du XII[e] siècle.	E.P.H.E.
1926	GILSON	*De anima* d'Albert le Grand.	E.P.H.E.
1926	FOUCHER	Introduction aux textes sanskrits.	E.P.H.E.
1926	FOUCHER	La légende bouddhique.	E.P.H.E.
1927	FINOT	Éléments de la grammaire sanskrite.	E.P.H.E.
1927	FINOT	Explication d'un extrait du *Mahābhārata*.	E.P.H.E.
1927	FOUCHER	La légende bouddhique d'après les textes indiens.	E.P.H.E.
1927	FOUCHER	Commentaires sur le *Dhammapada* pâli comparé avec les versions sanskrites.	E.P.H.E.
1927	GILSON	Le système de Jean Scot Érigène.	E.P.H.E.
1927	GILSON	La doctrine de saint Anselme.	E.P.H.E.
1927	MASSON-OURSEI	Les conceptions indiennes du rêve.	E.P.H.E.
1927	MASSON-OURSEL	La communauté indo-iranienne.	E.P.H.E.
1928	GILSON	La mystique spéculative de saint Bernard à Dante.	E.P.H.E.
1928	GILSON	Les doctrines de l'intellect au XII[e] siècle.	E.P.H.E.
1928	FOUCHER	Commentaire de la *Châṇdogya-Upanishad*.	E.P.H.E.
1928	FOUCHER	Explication du texte prâkrit du *Mahâvastu*.	E.P.H.E.

1928	MASSON-OURSEL	Explication des *Yogo-Sûtras*.	E.P.H.E.
1928	MASSON-OURSEL	Doctrines politiques de l'Inde.	E.P.H.E.
1929	GAUDEFROY-DEMOMBYNES	Sourate V et une partie de la sourate VI, expliquées avec les commentaires de Tabari, Baïdawi, Razi et Abdou.	E.P.H.E.
1929	GAUDEFROY-DEMOMBYNES	Questions diverses relatives aux *Çahih* d'Al Bokhâri, avec les commentaires de Qastallâni et d'Al Aïni.	E.P.H.E.
1929	GILSON	Robert Grosseteste et de Roger Bacon.	E.P.H.E.
1929	GILSON	Les exégètes de saint Augustin au 13e siècle et sa pensée authentique.	E.P.H.E.
1929	PRZYLUSKI	Les notions communes au bouddhisme et aux religions iraniennes, notamment celle du Messie.	E.P.H.E.
1929	PUECH	Pseudo-Denys et les points de convergence du christianisme et du néoplatonisme.	E.P.H.E.
1929	PUECH	Ce qui divise irréductiblement christianisme et néoplatonisme.	E.P.H.E.
1930	GAUDEFROY-DEMOMBYNES	Études des textes coraniques concernant les *jinns* et Satan.	E.P.H.E.
1930	GAUDEFROY-DEMOMBYNES	Études des sourates 17, 18 et 19 expliquées avec les commentaires de Tabari, Baidhawi et Râzi.	E.P.H.E.
1930	PUECH	La ténèbre mystique et la nuit de	E.P.H.E.

		l'âme.	
1930	PUECH	Le *Discours Vrai* de Celse.	E.P.H.E.
1931	GILSON	La théologie naturelle de Duns Scot.	E.P.H.E.
1931	GILSON	Études sur Luther.	E.P.H.E.
1931	KOYRÉ	Rapports entre la science et la religion au XVIe siècle.	E.P.H.E.
1931	KOYRÉ	La docte ignorance et la coïncidence des contradictoires de Nicolas de Cues.	E.P.H.E.
1932	KOYRÉ	Étude des textes de Nicolas de Cues.	E.P.H.E.
1932	KOYRÉ	La philosophie religieuse d'Hegel.	E.P.H.E.
1932	MASSIGNON	Étude de l'armistice de Siffîn en prenant comme base l'explication du texte de Nasr-bin, Muzâhim (waq'at Siffîn).	E.P.H.E.
1933	KOJEVNIKOFF	La philosophie religieuse de Hegel, d'après la *Phénoménologie de l'Esprit.*	E.P.H.E.
1933	KOJEVNIKOFF	La philosophie religieuse russe moderne.	E.P.H.E.
1933	MASSIGNON	Les premières luttes religieuses de l'islam.	E.P.H.E.
1933	MASSIGNON	Explications de la sourate XXXIV.	E.P.H.E.
1934	KOYRÉ	Galilée et la formation de la science moderne.	E.P.H.E.
1934	KOYRÉ	Études sur Calvin.	E.P.H.E.
1934	KOJEVNIKOFF	La philosophie religieuse de	E.P.H.E.

		Hegel, d'après la *Phénoménologie de l'Esprit.*	
1937	KOJEVNIKOFF	La philosophie religieuse de Hegel, d'après la *Phénoménologie de l'Esprit.*	E.P.H.E.
1939	DUPONT-SOMMER	Grammaire de l'araméen biblique	E.P.H.E.
1939	DUPONT-SOMMER	Traduction et explication de la version syriaque de l'Évangile de Marc.	E.P.H.E.

ANNEXE 4 – PLAN DE LA THÈSE DE HENRY CORBIN



Plan d'un travail sur
La Notion d'Anthropologie philosophique
dans la Philosophie allemande contemporaine

Prologue

On considérera que la conversion ontologique dans l'actuelle Philosophie de l'Existence, retour qui a permis une critique radicale de l'Idéalisme, se trouve lié à un changement aussi radical dans le sentiment de la temporalité et de l'Historie. – Le problème considéré en soi, devrait faire ressortir :

1°) une opposition ontologique, où il est possible de distinguer 3 degrés
a) le plan de Parménide : il n'y a pas d'Histoire
b) — de la Dualité : le devenir est reconnu, mais on ne se pose pas le problème des rapports, parce que
A) la création est un acte irrationnel
B) le rapport de Dieu au monde est irrationnel
c) on reconnaît ce rapport, et l'on essaye de fonder l'Histoire, soit
A) en sauvant l'ontologie de l'Etre-qui-ne-devient pas (Hegel)
C) ou en abandonnant la philosophie pour l'Histoire (Dilthey – puis l'Historisme)

2°) une opposition anthropologique (où dès maintenant l'on devrait faire saisir la valeur de ce terme)
a) l'anthropologie rationnelle, statique (Kant)
b) ——— génétique (Herder, W. de Humboldt)

– Quel sera finalement le sens de l'Histoire lorsque l'on décidera de nouveau de philosopher ? (Scheler, Heidegger) – Comment l'homme y existera-t-il ? 3 mouvements { 1/ Décomposition de l'homme (relativisme) ; 2/ Reconstruction de l'homme, absorption de l'être, mais [illegible] ontologie qui regard à l'homme ; 3/ une anthrop. [illegible] ontologique

Figure 36 : Plan de la thèse de Henry Corbin

Édité et annoté par
Daniel Proulx

Introduction[1]

En employant aujourd'hui l'expression d'Anthropologie philosophique, il importe pour en saisir le nouveau, d'en indiquer le contenu, ce vers quoi nous nous dirigeons. Le terme, on le trouve déjà dans Kant, Herder, Humboldt, Lotze. On peut parler de l'anthropologie aristotélicienne ; dans la scolastique, tout un ensemble de problèmes liés traditionnellement constituent à proprement parler le domaine d'une Anthropologie ; ainsi toute philosophie qui ne sépare pas l'être de la conscience, se condamne à reconduire le monde, et à n'accorder à ces constructions qu'une valeur psychologique.

Le fait nouveau est constitué par une nouvelle méthode, imposée par une interrogation nouvelle. Si à l'intérieur du système passé on peut distinguer une Anthropologie, celle-ci en fait porte sur un objet parmi d'autres, une question parmi d'autres. « L'être humain » lui est donné postérieurement, de même que le cosmos à la cosmologie. Les questions traitées se rapportent à cet objet qu'elles laissent en place – mais si désormais l'interrogation philosophique est réellement « primaire », elle porte sur le sens même de l'être, sur l'être de l'existence qui questionne. Non point dire que l'Άνθρωπος soit un existant à décrire comme et parmi d'autres, c'est une existence qui rend possible la notion même de ces questions. C'est elle qu'il s'agit de décrire et d'analyser, en lui réservant au sens propre le terme *Da-sein*. C'est seulement alors que les problèmes seront pris avec un sens ontologique…

---

[1] AHSC 301, chemise rouge. À noter que dans les AHSC le début de l'introduction apparaît après le plan, mais pour des raisons de contextualisation, nous le reproduisons avant celui-ci. Les marques « […] » déterminent les mots illisibles. La transcription reproduit fidèlement l'original, la syntaxe du texte reflète le fait qu'il s'agit d'un premier brouillon très difficile à lire et qui semble avoir été écrit d'un seul jet.

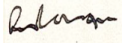
Mais si la notion de Heidegger a été possible, c'est parce que le problème du temps a embrassé tout l'horizon philosophique du XIXe, avec Hegel. L'homme comme essence […][1] —— L'essai de Hegel de constituer une dialectique de l'histoire où chaque philosophie constitue un moment du développement de la philosophie totale ; marque l'avènement de l'homme historique – mais si la réalité absolue de l'Esprit se constitue lui-même disparaît, il ne reste plus qu'une modalité pure de formes, entre lesquelles on pourra chercher à distinguer les types – [tentative] de Dilthey –

Le mot existentiel prête dès l'abord à équivoque. La conversion philosophique dans l'existence n'advient point par le seul fait que l'on plonge toutes philosophies comme système d'existence dont elle, elle est la forme pensée, ni parce que l'on considère et met en lumière la *Weltanschauung* comme fonction de telle existence – la confusion est tout à fait sensible toutes les discussions qui tournent autour de l'anthropologie théologique. Une équivoque peut se glisser facilement tendant à ramener en somme à une équation *Dasein* = *Erlebnis*. Il semble en effet que si l'on constitue l'existence humaine comme la présupposition d'ores et déjà donnée de toutes les formes et de tous les modes, c'est que ceux-ci doivent être joins non pas comme réalité objective subsistants, ni comme *Erlebnis*. Et qu'ainsi l'on n'est pas avancé d'un pas, et que l'on soit toujours dans le cercle du relativisme psychologique ou historique. – Mais la différence capitale c'est que la question ne porte pas immédiatement sur ces *Erlebnisse* ni sur leurs volontés, mais sur le sujet qui les supporte, et sur son existence de *sujet* comme tel. Ce qui le constitue ce n'est point certaines catégories morales ou scientifiques, ni une dénué d'objectivité, mais une relation *à, avec*, *pour.* Un *pouvoir-être* propre, qui en marque la limite et lui confère réalité non point dispersé dans le temps, car il est *son* temps, relativisme si l'on voulait absolument […][2], même alors absolu. Interroger sur l'existence du sujet comme tel, que présuppose toujours les *Erlebnis*, c'est cela faire de l'anthropologie ontologique !

Prologue

---

[1] Un mot illisible.

[2] Mot illisible. 

On considérera que la conversion ontologique dans l'actuelle Philosophie-de-l'Existence, qui a permis une critique radicale de l'Idéalisme, se trouve liée à un changement aussi radical dans le sentiment de la temporalité et de l'histoire – le problème considéré en soi devrait faire ressortir :

1°| une opposition ontologique, où il est possible de distinguer 3 regards

a) le plan du Parménide : il n'y a pas d'Histoire

b) le plan de la dualité : le devenir est reconnu, mais on ne pose pas le problème du rapport, parce que

A) la création est un acte irrationnel

B) le rapport de Dieu au monde est irrationnel

c) on reconnaît ce rapport, et l'on essaye de fonder l'Histoire, soit

A) en sauvant l'ontologie de l'Être-qui-ne-devient-pas (Hegel)

C) ou en abandonnant la philosophie pour l'Histoire (Dilthey – puis l'historicisme)

2°| une opposition anthropologique (où dès maintenant l'on devrait faire saisir la valeur de ce terme)

a) l'anthropologie rationnelle, statique (Kant)

b) l'anthropologie génétique (Herder, W. de Humboldt)

- Quel deviendra le sens de l'histoire lorsque l'on décidera de nouveau de philosopher ? (Scheler, Heidegger) – Comment l'*homme* y existera-t-il ?

3 mouvements
1/ Découverte de l'homme (relativisme)
2/ Redécouverte de l'être, […] comme ontologie qui repend l'homme
3/ une anthrop. φique qui est ontologique

Livre I – À la recherche de l'homme

Introduction

L'Être du devenir et l'intégration du temps. Qu'y a-t-il en réalité selon Hegel ? Le développement historique de l'Esprit – l'Éternité = la mobilité éternelle de l'Esprit s'intégrant dans le Temps. Pour sauver l'Absolu il faut lui intégrer le Temps – l'Esprit, c'est l'Être du Devenir. – Si est Absolu saute, il reste l'Histoire pure – On est à la recherche de l'homme – Avec la perte de Dieu on a perdu l'Homme (: Si l'Homme est être, si l'Être est Dieu, en niant Dieu, on nie l'Homme) – C'est *l'histoire* qui a fait sauter l'Hégelianisme, celui-ci étant essentiellement lié à une philosophie de l'Histoire. (Donc ce n'est pas autant qu'on le dit la « Science »).

Section I.

L'Herméneutique de l'Histoire (Dilthey)

Chap. I[er] : *La leçon de Hegel* : l'historicité de l'Homme. C'est dans l'Histoire qu'il faut chercher l'Homme

L'Homme et l'Histoire :

Chap. II A) *La compréhension Historique* (*Das Verstehen*). Comment retrouvons-nous en comprenant ?

B) La notion de la vie

Chap. III L'Aboutissement

La Typologie

Philosophie de la philosophie

Chap. IV : *L'inexistence de l'Homme* : il y a des types de compréhension, les possibilités logiques et formelles, mais il n'y a pas l'homme.

Section II :

Chap. V : *Kierkegaard* ou l'existence humaine. Le fait de « mon existence » se substituant au fait de l'histoire

Chap. VI : *La Société* humaine et *la Vie* (Simmel)

Chap. VII : La *Société* et l'*Histoire* (Max Weber, comme réponse à la fois à Kierkegaard et à Dilthey)

Section III :

Les Diltheyens, ou l'historisme

Chap. VIII : *Graf Yorck* von Wartenburg (l'Idée de la Tradition)

Chap. IX : *Misch* et les autres (Spranger, Rothacker, etc…)

Section IV :

L'Impasse

Chap. X : *Troeltsch*, ou l'effort

Chap. XI : *Groethuysen*, ou le renoncement !

Livre II – La Redécouverte de l'Être

Section I :

Le Problème de l'Être

Chap. XII : Signification anthropologique chez Brentano – Husserl–

Section II :

Le Problème de la personnalité (Scheler)

(Rassemblement synthétique : individu, histoire, Société)

Chap. XIII : L'Homme sans Dieu

a) la critique de la connaissance de soi et la connaissance de l'autre

b) la critique de la morale et des valeurs

Chap. XIV : L'Homme et Dieu

a) L'homme en face de Dieu ([…] de Kierkegaard : en face de Dieu on retrouve l'homme, en face de l'homme on […] Dieu)

b) Dieu en face de l'Homme

Chap. XV : L'Homme dans l'Histoire et l'Homme dans le Cosmos

Livre III – La Redécouverte de l'Homme

Section I :

L'Ontologie comme analytique existentielle (Heidegger)

Chap. XVI : L'homme en face du Néant

Chap. XVII : Le devenir du temps et l'existence de l'être

Chap. XVIII : Le temps comme l'existence

Section II :

Anthropologie philosophique et anthropologie théologique

Chap. XIX : La critique de la théologie idéaliste (Gogarten, […], Barth)

Chap. XX : Ontologie et Théologie (Kuhlmann, Löwith, Grisebach, Bultmann)

Chap. XXI : Théologie et Histoire Le Problème du D[…] (Id.)

Section III :

La transcendance de l'existence (Jaspers)

Chap. XXII : L'Homme en face de soi

Chap. XXIII : L'Homme en face de l'Autre

Chap. XXIV : L'Homme en face du monde

Chap. XXV : La Notion de *Chiffreschrift*

ANNEXE 5 – BROUILLON DE JUNG ET LE BOUDDHISME



Figure 37 : Brouillon de *Jung et le bouddhisme*

ANNEXE 6 – *HIC ET NUNC*, À QUI REMONTONS-NOUS ?

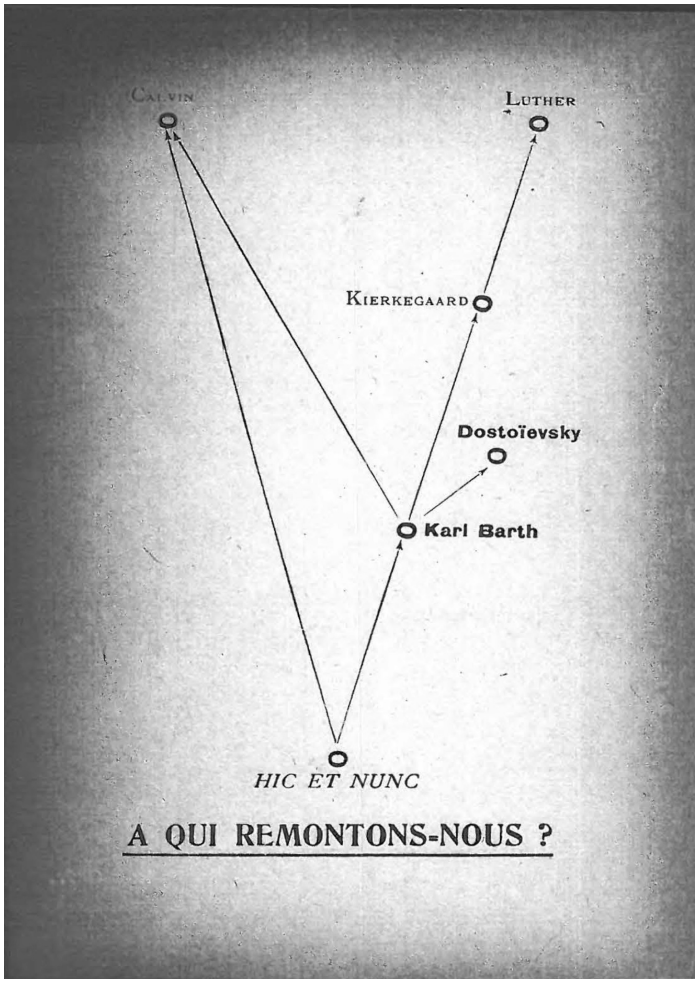


Figure 38 : *Hic et Nunc*, À qui remontons-nous ?

Source : *Hic et Nunc*, no. 1, 1932, p. 37.

ANNEXE 7 – DISCOURS PRONONCÉ LORS DE LA RÉCEPTION DE SON DOCTORAT *HONORIS CAUSA*

Université de Téhéran (28 décembre 1958)

Édité et annoté par

Daniel Proulx

Le texte qui suit a été édité d'après la dactylographie du discours conservée aux Archives Henry et Stella Corbin situées à l'École pratique des hautes études de Paris (dossier 287, chemise 1). Le texte original ne contient aucune note, celles-ci sont de l'éditeur.

Monsieur le Recteur[1],

Monsieur le Doyen[2],

Excellences[3],

Mes chers collègues[1],

---

[1] Dr. Ahmad Farhad, Recteur de l'Université de Téhéran. https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D9%81%D8%B1%D9%87%D8%A7%D8%AF

[2] 'Ali-Akbar Siassi (1274-169/1895-1990) a fait ses études en France, dans des Écoles normales, il a enseigné au *Dar ol-fonoun*, puis il a travaillé à la légation de France à Téhéran. Il était l'époux de la fille du ministre Mostafa-Gholi Bayat. HELLOT-BELLIER, *France-Iran : quatre cents ans de dialogue*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2007, p. 653, n. 577.

[3] L'ambassadeur de France en Iran, Henri Roux, est probablement dans la salle.

ANNEXE 7 – DISCOURS PRONONCÉ LORS DE LA RÉCEPTION DE SON DOCTORAT *HONORIS CAUSA*

Le philosophe est souvent en lutte contre l'indigence du langage pour exprimer les réalités du monde du Mystère. Je crois que la lutte est sans espoir, lorsqu'il s'agit d'exprimer les réalités du cœur, les événements éprouvés par le cœur. Et j'ai le sentiment de me trouver ce soir dans cette situation à la fois bienheureuse et cruelle.

L'honneur que vous venez de me décerner, je voudrais en effet pouvoir vous en remercier, et en remercier en vos personnes l'Université de Téhéran, en arrivant à vous dire comment il est ressenti par celui qui en est l'objet. Il me semble éprouver soudain le choc que le voyageur ressent, lorsque d'étape en étape d'une longue ascension, brusquement il se retourne pour embrasser d'un coup d'œil le paysage parcouru. Un bref moment de pause, et ce peut être toute la courbe d'une vie qui se dessine, une signification qui éclate. Un tel moment, alors, peut être saturé de joie intime, mais il est redoutable aussi, parce qu'il vous met en présence de ce qui fut votre raison de vivre, votre destin.

Vos paroles si bienveillantes, si amicales, ont bien voulu évoquer les efforts qu'il m'a été donné de poursuivre pendant des années, pour tenter de réaliser le programme de recherches entrevu dans un pressentiment de jeunesse. Il n'appartient pas à celui qui les fournit, de mesurer le fruit de ses efforts. Mais si en tout cas, d'une manière ou d'une autre, ces efforts ont pu contribuer à donner, ne fût-ce qu'à une seule âme, le choc qui lui redécouvrit l'horizon, ils auront déjà reçu leur secrète récompense.

Mais ce qu'il m'appartient de dire, c'est ce que j'ai moi-même reçu. J'ai reçu immensément de la culture spirituelle iranienne. Je suis redevable d'une certaine perception du monde intérieur dont elle détient le secret, si

---

[1] André Godard, directeur des services archéologiques en Iran de 1928 à 1960, il a aussi été délégué du Comité National Français de Téhéran à partir du 16 décembre 1941, puis délégué du Comité Français de Libération Nationale jusqu'à la nomination de Pierre Lafond en janvier 1944. HELLOT-BELLIER, *France-Iran : quatre cents ans de dialogue*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 2007, p. 306-311.

secrètement hélas ! qu'elle reste, je le crains, un trop grand secret de nos jours pour le reste du monde. En lui rendant cet hommage, je lui fais aussi mon acte de foi. Et tout acte de foi, nous le savons, est un acte d'amour, car seul l'amour trouve ; nous ne connaissons qu'en proportion de notre amour, et notre savoir lui-même témoigne aussi bien pour nous que contre nous.

Certes, il m'arrive parfois d'éprouver comme un paradoxe l'affinité que nous nous plaisons à souligner entre le génie français et le génie iranien. Car, à première vue, le génie français passe pour fondamentalement rationnel, soi-disant « cartésien », et tout le génie iranien est en allusions intuitives, en pressentiments mystiques de l'ineffable. C'est donc que le génie français doit être encore autre chose que ce que l'on dit, autre chose que peut-être il a tendance à dérober pudiquement, mais qui est contraint de se déclarer lorsqu'il court une aventure spirituelle comme celle d'une rencontre avec le génie mystique de l'Iran. Car tel est le sens que volontiers je dégagerai d'une pareille rencontre, cela même donne vocation à la langue française, comme le rappelait récemment ici même André Malraux[1], d'exprimer le génie d'autres peuples.

Mais c'est bien là l'événement le plus extraordinaire, s'accomplissant non pas tant dans la vie d'un peuple, que dans celle des individus qui le composent : cette rencontre d'*autrui*, la reconnaissance réciproque de soi-même et d'autrui, – parce que cette reconnaissance postule le dépouillement de soi-même, un exode hors de toutes les habitudes, routines acquises et évidences toutes faites, à la rencontre de l'*autre* qui vous accueille, parce que vous vous reconnaissez en lui, et qu'à son tour il peut ainsi se reconnaître en vous.

Il faut s'être trouvé à un moment donné à la croisée des chemins, et s'être engagé dans le plus imprévisible. Je crois bien qu'il y a une trentaine d'années, le jeune étudiant en philosophie qui, au lieu de suivre l'itinéraire

[1] Du 21 au 27 novembre 1958, André Malraux était en Iran. http://malraux.org/biographie/biographie-detaillee/

sagement prévu et éprouvé par les règlements, se lança dans l'aventure de l'orientalisme, ignorait encore quelles limites il serait conduit à transgresser. L'univers spirituel iranien s'est trouvé là, à la croisée des chemins. Ce qui y fut pressenti, il fallut de longues années pour arriver à le dire, sans être encore arrivé à le dire complètement. De Sohravardī, premier amour de jeunesse, à Avicenne, Nasir Khosraw, Semnānī, Mīr Dāmād, Rūzbehān Shīrāzī, autant de noms que j'évoque comme ceux de frères d'existence et de guides, et qui ont été autant d'étapes depuis cette époque lointaine et qui m'apparaît si proche, ce soir où je retrouve avec émotion parmi vous, les visages de ceux qui furent mes premières et précieuses amitiés iraniennes.

Et à chacune de ces étapes, on s'est efforcé de laisser des traces, pour que d'autres les retrouvent et qu'elles leur permettent peut-être d'accomplir à leur tour l'itinéraire de leur âme. C'est le sens que je donne à chacun des volumes de notre « Bibliothèque Iranienne[1] » qui ont marqué ma part de contribution, comme orientaliste, aux activités de l'Institut franco-iranien. Plusieurs de ces volumes n'ont pu être réalisés que grâce à la fraternelle et indispensable coopération, sur place, de l'iraniste et du savant iranien, sais maintenant par expérience que sur cette voie des hautes doctrines, où les textes des vieux manuscrits nous dressent tant d'embûches, nous ne pouvons avancer qu'en nous tenant la main dans la main. Si le Département d'Iranologie de notre Institut, avec ses moyens limités, a pu ici même, à Téhéran, faire la preuve de cette coopération, nous nous féliciterons d'autant plus d'en voir bientôt la réplique en France, dans une coopération entre la Société des Études iraniennes, ressuscitée enfin d'un trop long sommeil, et l'Institut d'Études iraniennes de l'Université de Paris[2].

Car bien longue est la route que nous avons encore à parcourir. Lourde est la tâche que nous avons à assumer pour restaurer les textes où s'est exprimée

---

[1] En 1958, vient justement de paraître le 8e volume de la bibliothèque. RŪZBEHĀN BAQLĪ SHĪRĀZĪ, *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitāb-e ʿAbhar al-ʿāshiqīn)*, édité par CORBIN ET MOʿIN, avec une double introduction et la traduction du chapitre premier, Téhéran, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1958.

[2] Fondé en 1947, le premier directeur de l'Institut fut Louis Massignon.

la culture spirituelle de l'Iran, et faire qu'elle reprenne sa place dans le monde aujourd'hui, car l'Iran séculaire détient pour ce monde un message qu'il n'a pas encore formulé, et c'est lui que nous aurons à transmettre.

J'évoquais tout à l'heure l'image du voyageur se retournant vers le paysage parcouru d'étape en étape. C'est cette même image que mon ami André Godard[1] évoque dans une très belle page, nous montrant le voyageur se retournant depuis les hauteurs du sud, pour embrasser dans une contemplation unique la cité d'Ispahan, image de « l'exaltation dans la solitude[2] ». Et ces derniers mots nous suggèrent peut-être à la fois le secret de l'âme iranienne et le secret qui en rend possible la rencontre. Car une telle rencontre, comme toutes celles qui lui ressemblent, nous met en présence du mystère des affinités électives, un mystère qu'il faut appeler préexistentiel, puis que rien ne nous permet de l'expliquer, mais qu'en revanche c'est lui qui nous explique tout, lorsqu'il nous fait nous écrier soudain dans l'enchantement intérieur : c'était bien cela.

Solitude humaine et condition humaine : c'est dire [la] même chose. Et il ne suffit pas, si nombreux puissent être de nos jours ceux qui succombent à cette illusion, de sortir de l'individuel, d'abdiquer la personne, pour rompre cette solitude ; le social n'est pas même un succédané du divin. Mais il y a une forme proprement iranienne de cette expérience de la solitude humaine, comme il y eut une forme *proprement* iranienne de la rupture de cette solitude.

Quiconque en a approché le secret, reste fasciné par les pouvoirs de l'âme amenant à la transparence le voile opaque qui nous sépare, nous, hommes de ce temps, de cela seul qui a le pourvoir d'abolir l'absurde. Ces pouvoirs d'une âme qui ne renonce jamais se sont exprimés en Iran dans sa philosophie de la Lumière, son plus lointain message, – dans son soufisme

---

1 Voir *supra* p. 569, n. 1.

2 Corbin va reprendre ce thème et le développer dans CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 39-45.

qui transfigure la religion de la beauté et le sens de l'amour humain, – dans son shīʿisme où convergèrent toutes les confiantes désespérances d'âmes inébranlablement résistantes à tout compromis spirituel. L'homme configuré par cette spiritualité fut le chercheur de Dieu, le pèlerin, l'étranger à ce monde, le gnostique éternel ; mais cet *étranger* justement fut comme tel le *chevalier*[1] spirituel, le témoin des causes qui en ce monde sont les plus étrangères à ce monde, – parce qu'il fut le témoin de l'invisible, de l'inaudible, de l'informulé, indomptable par conséquent devant la tyrannie des évidences collectives et toutes faites. Plus *intempestif* est ce message pour un monde comme le nôtre, plus il engage le philosophe à en considérer l'*actualité*[2].

Et c'est cette *actualité* dont vous m'avez permis de faire l'épreuve cette année, en m'invitant à donner un enseignement de philosophie islamique aux étudiants candidats au doctorat. Ce fut pour moi une expérience humaine profonde, émouvante, et je vous remercie de m'avoir donné l'occasion de la vivre. J'ai pris contact avec des jeunes gens de bonne volonté, ayant déjà beaucoup de lectures, et nous étions parfaitement à l'unisson d'une culture spirituelle qui nous était commune. J'ai constaté chez eux une ardeur cachée, n'attendant qu'un souffle pour dévoiler sa flamme. Aussi ai-je essayé de leur donner confiance en eux-mêmes, en conversant avec eux en ami, presque déjà en collègue. Mon premier souci a été de leur montrer ce qui se cachait d'options vitales, existentielles, derrière les formules apparemment abstraites, ou derrière les énoncés de problèmes si bien perpétués par la tradition, qu'ils peuvent apparaître inoffensifs ou hors de saison. Et pourtant, si l'on sait redécouvrir la source de leurs données, celles-ci nous dévoilent une inquiétude qui n'est pas différente de la nôtre. Ainsi en un tour d'horizon bien rapide, je le sais, nous avons essayé de répondre à quelques-unes des sollicitations de nos philosophes, d'Avicenne à Mollā Ṣadrā.

---

[1] Occurrence très ancienne de la notion de chevalier relativement à l'ensemble de son œuvre.

[2] En complément lire CORBIN, « Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran », dans *Acta Iranica*, vol. 1, no. 1, 1968, p. 1-11.

Ma préoccupation a été de libérer nos jeunes philosophes d'un faux dilemme, auquel je les aurais sentis assez facilement en proies : faut-il se jeter aveuglément dans le *courant* de ce que la mythologie de nos jours appelle le « sens de l'histoire » ? ou bien faut-il lutter désespérément à *contre-courant* ? Ni l'un ni l'autre. On ne témoigne pas en faveur de la *vie*, simplement en affirmant que le passé est mort, « dépassé ». La vie et la mort, ce ne sont pas des attributs immanents aux *choses* du passé ou du présent ; ce sont des attributs de l'âme, et c'est pourquoi en définitive, elles sont confiées à notre responsabilité. Il faut apprendre à considérer tout système de philosophie comme le *chiffre*[1] d'une situation vécue, et c'est en apprenant à le *déchiffrer* ainsi, que nous nous libérons du faux dilemme, si hâtivement accepté de nos jours.

Car s'il s'agit bien en effet de ne pas se laisser *dépasser*, on ne peut en tout cas *se libérer* soi-même du passé qu'à la condition de *libérer* ce passé lui-même. Mais le libérer, et c'est là toute la tâche du phénoménologue, c'est redécouvrir ce qui le rendit possible, ce qui en fut et lui fut *avenir*, et c'est du même coup en le rendant *signifiant*, lui rendre *son avenir*. Car en définitive, où est l'avenir d'un fleuve ? Est-ce à son embouchure, où son cours va se perdre dans la mer ? Ou bien est-ce à sa source ? Si la source est tarie, qu'en sera-t-il de son avenir ? C'est pourquoi si nous réussissons à approcher les sources vives de notre philosophie traditionnelle en Iran, alors nous serions les garants de son avenir. Et cela, un homme comme Sohravardī, résurrecteur de la philosophie de l'*Ishrāq*, il y a huit siècles, l'avait déjà compris avant nous.

---

[1] Lorsque Corbin introduit sa traduction de *La Norme du jour et la passion pour la nuit* de Jaspers, il indique que ce texte : « analyse les relations existentielles avec la transcendance (défi et résignation, chute et essor). Mais ces relations, aussi bien que les "chiffres" de la transcendance qui se révèlent en elles et par elles, restent à l'état d'*antinomies*. C'est uniquement dans cette situation-limite que s'accomplit l'authentique "transparition" de l'*existance* en rapport avec sa transcendance. Non pas un choix capricieux alternant entre des "objets" ». JASPERS, « La norme du jour et la passion pour la nuit », trad. par CORBIN, dans *Hermès*, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1938, p. 51. Sur la notion de « chiffre » voir aussi CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 217.

ANNEXE 7 – DISCOURS PRONONCÉ LORS DE LA RÉCEPTION DE SON DOCTORAT *HONORIS CAUSA*

Monsieur le Recteur,

Monsieur le Doyen,

Ces quelques mots n'avaient d'autre intention que de vous exprimer le sens que prend pour moi la cérémonie de ce soir. Elle est le signe visible par lequel vous sanctionnez une attache profonde de l'âme et du cœur. Et l'honneur que j'en ressens, est là tout entier. Vous m'avez appelé à partager ici cette année, durant quelques semaines, votre tâche. Je ne crois pouvoir plus fidèlement vous remercier ce soir, qu'en vous assurant à quel point je partage en effet votre tâche, vos soucis et vos joies. Et je vais avoir l'impression de continuer l'une et de partager encore les autres en reprenant mon enseignement à l'École des Hautes-Études, à la Sorbonne.

Bien que cette tâche, je la sache immense, voire écrasante, je sais également que nous pouvons la supporter avec confiance, cette confiance que nous insuffle notre grand poète mystique, Ḥāfeẓ de Shiraz, dans ces vers qui sont pour nous une maxime de vie :

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

Que de nouveau l'Esprit-Saint nous soit en aide

Et ce que Christ faisait, d'autres à leur tour feront de même[1]

Henry Corbin

Téhéran, le 28 décembre 1958

[1] Distique 143, voir ḤĀFEẒ, *Le Divân œuvre lyrique d'un spirituel en Perse au XIVe siècle*, trad. par Charles Henri de FOUCHÉCOUR, Lagrasse, Verdier, 2006.

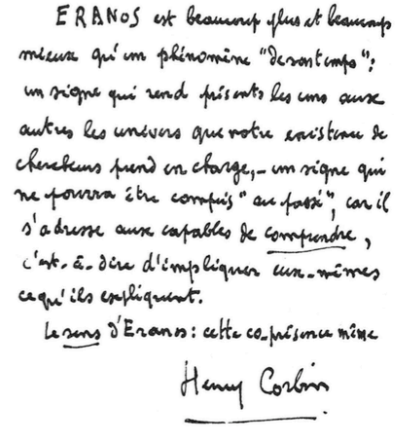
ANNEXE 8 – 25 JAHRE ERANOS

Dans la brochure du 25e anniversaire d'Eranos publié par Rhein-Verlag en 1957, on trouve un petit mot de Henry Corbin, ainsi que deux photos. , 1957, 40 p

ERANOS est beaucoup plus et beaucoup mieux qu'un phénomène « de son temps » : un signe qui rend présents les uns aux autres les univers que votre existence de chercheurs prend en charge, – un signe qui ne pourra être compris « au passé », car il s'adresse aux capables de *comprendre*, c'est-à-dire d'impliquer eux-mêmes ce qu'ils expliquent.

Le sens d'Eranos : cette co-présence même.

Henry Corbin


ERANOS est beaucoup plus et beaucoup mieux qu'un phénomène "de son temps"; un signe qui rend présents les uns aux autres les univers que votre existence de chercheurs prend en charge, – un signe qui ne pourra être compris "au passé", car il s'adresse aux capables de comprendre, c'est-à-dire d'impliquer eux-mêmes ce qu'ils expliquent.

Le sens d'Eranos : cette co-présence même

Henry Corbin



Figure 39 : Henry Corbin et Olga Fröbe-Kapteyn, 1950.

ANNEXE 9 – RENCONTRE AVEC JUNG
2 SEPTEMBRE 1955

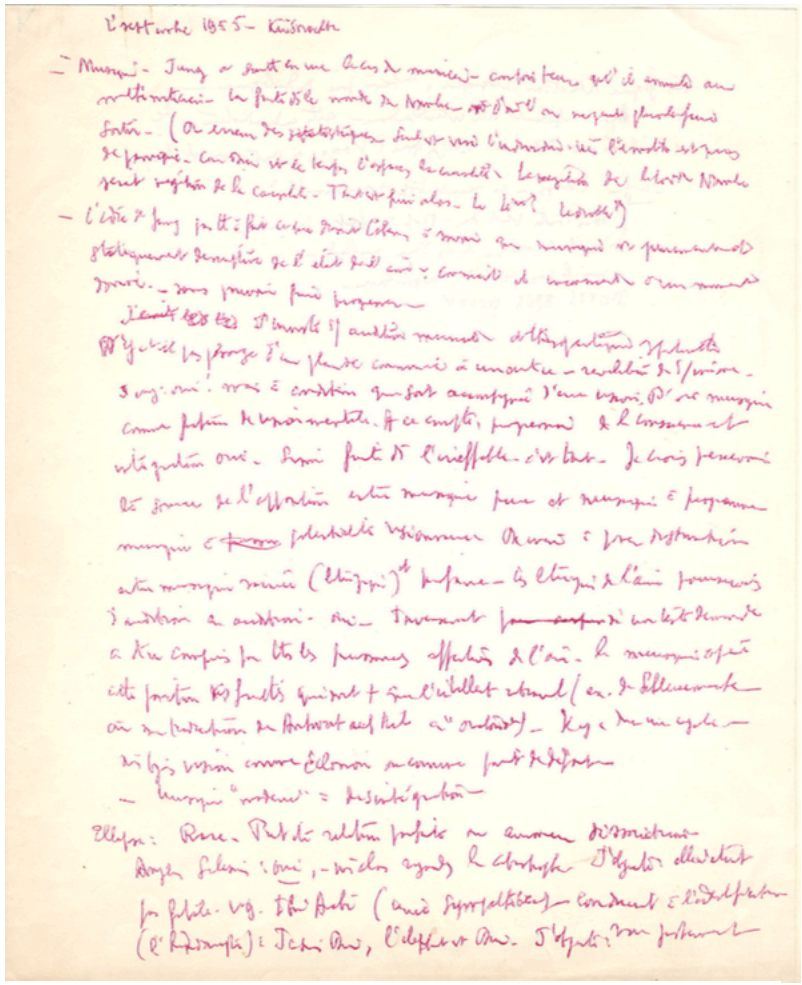


Figure 40 : Notes de la rencontre avec Jung

La note se trouve dans les Archives Henry et Stella Corbin, dans le dossier 125. Elle a été rédigée extrêmement rapidement et est très difficile à lire. Heureusement, Stella Corbin en a fait une transcription. Nous reprenons ci-dessous sa transcription avec quelques retouches et notes explicatives. À noter que le stylo rose utilisé pour la rédaction de cette note est probablement le même qui a servi à la rédaction du brouillon de Jung et le bouddhisme*, ce qui montre la proximité de la rédaction, surtout que les textes rédigés en rose ne sont pas nombreux dans les AHSC.*

2 Septembre 1955 – Küsnacht

Musique. Jung a surtout en vue le cas du musicien-compositeur qu'il assimile au mathématicien. La fuite dans le monde du Nombre d'où l'on ne peut plus le faire sortir. (Or erreur des statistiques. Seul est vrai l'individu. Mais l'émotif est pris de panique. Car Dieu est le temps, l'espace, la causalité. La négation de la Loi du Nombre serait négation de la causalité. Tout est fini alors. Le 4ème – la quaternité – le « diable »).

L'idée de Jung n'est pas tout à fait ce que disait Cahen[1] à savoir que la musique est purement et statiquement descriptive de l'état de l'âme – consciente et inconsciente – à un moment donné, sans pouvoir faire progresser.

J'insiste sur audition musicale et thérapeutique spatialité !

[Corbin] : N'y a-t-il pas passage d'un plan de conscience à un autre – révélation de soi-même.

Jung : oui ! mais à condition que soit accompagnée d'une vision. D'où la musique comme facteur de vision mentale. À ce compte, progression de la conscience et intégration, oui. Sinon fuite dans l'ineffable, c'est tout. Je crois percevoir là la source de l'opposition entre musique pure et musique à

[1] Roland Cahen (1914-1998), psychiatre et analyste, fondateur de la Société Française de Psychologie Analytique et traducteur de plusieurs œuvres de Carl Gustav Jung en français.

programme, musique à potentialité visionnaire. De même à poser la distinction entre musique sacrée (liturgique) et profane. Les liturgies de l'âme poursuivies d'audition en audition. Oui. Inversement si un texte demande à être compris par toutes les puissances affectives de l'âme. La musique opère cette jonction des facultés qui sont plus que l'intellect rationnel (ex. de Schleiermacher, où ma traduction de *Antwort auf* [*Job*] en « *oratorio*»). Il y a donc un cycle – mais toujours vision comme éclosion ou comme point de départ – musique « moderne » = désintégration[1].

Ellipse. Rare. Peut-être relation parfaite ou [annonceur] dissociations. Angélus Silesius : *oui*, mais alors regardez la catastrophe. J'objecte : elle n'était pas fatale. v.g. Ibn al-ʿArabī (*unio sympathetica*[2]) conduirait à l'identification (l'[…]) : Je suis Dieu, l'éléphant est Dieu.

J'objecte : non justement, mais figure dialogique, suprême joie du dialogue. Comment figurer autrement cette interdépendance, cette individuation de l'*Ecclesia mundia ?* Non pas *anā'l Haqq*, mais *anā sirr al-Haqq*.

---

[1] Dans La sophia éternelle Corbin écrit : « J'avoue l'avoir relu [*Antwort auf Hiob*] un peu à la façon d'un Oratorio, dont le sujet pourrait s'imposer à un Haendel à venir ; le livret en serait fait uniquement de textes sacrés, mais empruntés aussi bien aux livres canoniques qu'aux deutérocanoniques et aux livres dits apocryphes, et il s'achèverait dans l'apaisement d'un chœur de voix d'alto, proclamant l'hymne attribué à saint Albert le Grand et qui trouva jadis sa place dans la *Missa alchemica* de Nicolaus Melchior de Hermannstadt : *Ave praeclara maris stella*… » CORBIN, « La sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung », dans *Revue de culture européenne*, vol. 5, 1953, p. 37. Corbin fait référence dans l'extrait à la section de *Psychologie et alchimie* consacrée à Melchior. Voir JUNG, *Psychologie et alchimie*, trad. par PERNET ET CAHEN, Paris, Buchet/Chastel, 2004 [1970], p. 503-517. Jung avait lui-même répondu à Henry Corbin dans sa lettre de remerciement du 4 mai 1953, « Vous dîtes que vous avez lu mon livre comme un "oratorio". Le livre "m'est venu" pendant une maladie, dans la fièvre. Il a été *comme accompagné* par la grande musique d'un Bach ou d'un Haendel. Je n'appartiens pas au type auditif. C'est pour cela que je n'ai rien entendu. Ce n'était que le sentiment d'une grande composition ou plutôt d'un concert auquel j'assistais. Le tout était une aventure qui m'est arrivée, et que j'avais hâte d'enregistrer. » AHSC 272-5, Carl Gustav Jung à Henry Corbin, lettre datée du 4 mai 1953 envoyée de Zurich. Étant donné ces éléments, il est fort probable que la conversation de cette rencontre de 1955 ait porté sur cet aspect.

[2] Voir le chapitre 3 « De l'*unio mystica* comme *unio sympathetica* » de sa conférence Eranos présentée la même année que la rencontre. Henry CORBIN, « Sympathie et théopathie chez les "Fidèles d'amour" en islam », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch und die Sympathie aller Dinge*, sous la direction de Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXIV/1955, Zürich, Rhein-Verlag, 1956, p. 213 ss.

Jung : L'ellipse, ce serait trop « raisonnable ». Sans doute veut dire trop parfait, je crois. Il n'avait en vue que le cas d'un malade, moi le cas idéal du mystique.

ANNEXE 10 – NOTES POUR UN ENTRETIEN SUR LE SHĪʿISME DEVANT LE MONDE ACTUEL

Ce texte[1]*, inédit dans une édition française*[2]*, a été rédigé dans le cadre des rencontres entre Henry Corbin et Allāmah Ṭabāṭabāʾī qui se sont déroulées entre 1958 et 1960. Le texte original n'a aucune note, celles-ci sont de l'éditeur. Pour mieux saisir la teneur de ces rencontres, il est possible de se référer au témoignage assez récent de Seyyed Hossein Nasr, lui-même participant à ces rencontres*[3] *ou encore à celui de Daryush Shayegan*[4]*. Ce qu'il faut retenir c'est l'importance de ces rencontres pour le développement de la philosophie islamique et l'ambiance dans laquelle ces discussions ont eu lieu. En 1958, lorsque ces premières rencontres ont pris place, initiées par Ṭabāṭabāʾī, l'idée même d'une philosophie islamique était encore quasiment inexistante. On préférait philosopher en persan sur les philosophes occidentaux. Corbin bénéficiait ainsi de l'apport d'un*

---

1 AHSC 181, Corbin, *Notes pour un entretien sur le shî'isme devant le monde actuel*, 8 novembre 1960, Téhéran, 8 p. dactylographiées. http://www.calames.abes.fr/pub/ms/Calames-2016914129267659

2 Le texte a été publié en persan et en français en Iran, voir par exemple Muḥammad Ḥusayn ṬABĀṬABĀ'Ī et Henry CORBIN, *Risālat-i Tashayyu' dar dunyā-yi imrū : guft va gūyī dīgar bā Hānrī Kurbin*, édité par Hādī KHUSRAWSHĀHĪ, Qum, Būstān-i Kitāb, 2008 [1960], fa 225, fr 14 p. Il existe plusieurs éditions de ce texte et il est donc difficile de s'y retrouver. De plus, la version française publiée en Iran compte plusieurs problèmes typographiques. Récemment, le texte a été traduit en italien dans TABATABA'I, *Islam sciita. Dialoghi con Henry Corbin*, trad. par JALALI ET REZVAN GHOMI, Irfan, 2014, p. 123-130.

3 NASR ET JAHANBEGLOO, *In search of the sacred : a conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara (Calif.), Praeger, 2010, p. 106-111.

4 SHAYEGAN ET JAHANBEGLOO, *Sous les ciels du monde : entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Paris, du Félin, 1992, p. 145-148.

philosophe « traditionnel » et Ṭabāṭabāʾī pouvait discuter des enjeux de la pensée contemporaine avec un « Occidental ». Ce texte est aussi l'un de ceux qui présente au mieux le point de vue corbinien de la situation philosophique dans laquelle les religions se trouvent dans le monde moderne.

Les réflexions proposées lors de notre dernier entretien (27 octobre 1960[1]) m'avaient été suggérées par une interview donnée par une éminente personnalité arabe de Jordanie. Elle contient évidemment des allusions politiques ; nous n'avons pas à nous arrêter à celle-ci ; nous avons à considérer essentiellement une situation spirituelle.

D'une manière générale, je suggère de considérer ceci. La question n'est pas de savoir si l'on peut envisager avec plus ou moins d'optimisme ou de pessimisme une confrontation de l'Islam et de ce qui s'appelle le « progrès ». Cette dernière notion est l'objet d'un certain scepticisme en Occident depuis pas mal de temps. Nous n'avons pas à nous demander comment nous accorder à la marche d'un progrès hypothétique. Nous avons à nous demander comment faire face à une catastrophe spirituelle intégrale, apparemment déjà accomplie pour une partie de l'humanité, et menaçante ou imminente pour l'autre.

Ce qui me frappe dans les propos du Jordanien c'est qu'il représente typiquement l'Oriental chez qui en quelques années se consomme la catastrophe qu'il a fallu à l'Occidental plusieurs siècles pour sécréter. Cette crise spirituelle intégrale résulte de la manière dont l'Occident s'est représenté la réalité spirituelle et son rapport à elle. La domination des forces de la nature eût pu très bien s'allier avec une spiritualité croissante. Si cette domination et ses succès se sont retournées contre le monde de l'Âme pour en ruiner même l'idée, la question est de savoir si nous admettons cela comme une fatalité, ou bien si nous pouvons faire face avec les ressources d'une spiritualité plus haute. C'est la question que je vois posée à la spiritualité de l'Islam, et en ce qui nous concerne à celle de l'Islam shīʿite. Et si nous arrivons à poser, à formuler, et à vivre cette question, il y a bien

[1] À noter que la version italienne donne comme date le 27 octobre 1959. Pourtant la dactylographie indique bien l'année 1960.

des chances pour que nous ayons surmonté la force d'inertie, l'immobilisme, que certains critiques reprochent à l'Islam, en contraste avec le « progrès » et l'« évolution » en Occident.

Deux concepts typiques : « incarnation » et « progrès »

Notre Jordanien déclarant :

« En tant que musulman orthodoxe, je crois profondément à la tradition qu'incarne le roi ; mais comme je vis avec mon temps et que j'ai reçu une éducation occidentale, le progrès ne me paraît possible qu'en dehors de la tradition.[1] »

En deux phrases, cette personnalité arabe se montre si bien envahie par les idéologies occidentales qu'elle en adopte tout le langage.

a) On se demande ce que signifie pour elle exactement le concept d'incarnation. Sans aucun doute, ce qu'elle signifie pour l'occidental, car en une conclusion saisissante, percevant la même « volonté de trancher les symboles visibles des liens qui nous rivent au passé[2] », il assimilera la fureur des assassins des Hachémites à « l'ivresse sacrilège des sans-culottes massacreurs de prêtres…[3] », c'est-à-dire aux assassins du roi Louis XVI en France.

Or, il est exact que le concept du roi dans l'ancienne France était modelé sur le concept de l'Incarnation. Le roi était l'Oint du Seigneur. En sa personne s'accomplissait une incarnation divine dans la société humaine. Il suffit de lire les discours de Saint-Just pour s'assurer que les Conventionnels en avaient une conscience aiguë. Mettre le roi à mort, c'était en finir avec cette Incarnation. Mais il eût été impossible de penser ainsi, sans la définition de l'Incarnation donnée officiellement par les Conciles depuis le IVe siècle, et qui fusionne les deux natures (*lāhūt* et *nāsūt*) en la personne de l'Homme-Dieu.

---

1 OLIVIER-LACAMP, « Pourquoi on assassine les hachémites… », dans *Le Figaro*, 17 octobre 1960, p. 5.

2 *Ibid*.

3 *Ibid*.

Or, c'est là une voie que l'Islam s'est toujours préservé de suivre. S'il est possible de montrer comment la dégradation et la laïcisation d'un concept religieux aboutissent à la catastrophe, il y a lieu de se demander : 1) si le péril n'était pas dès l'origine dans ce concept même. 2) Si ceux qui ne l'ont pas professé doivent paradoxalement y succomber, ou bien au contraire faire face ?

C'est ici, pour le dire très brièvement, que l'imāmologie shīʿite nous suggère de méditer si elle n'est pas précisément « le chemin droit » (*al-sirāt al-mustaqīm*, صراط مستقيم, I, 6) entre le monothéisme abstrait de l'Islam sunnite, et l'« incarnationisme » des Églises chrétiennes officielles. Il y aurait une recherche très fructueuse à conseiller à nos jeunes théologiens shīʿites d'étudier les travaux occidentaux concernant l'histoire des dogmes des Églises, et constater comment l'imāmologie a connu les mêmes problèmes que la christologie, et les a éprouvés et résolus d'une manière toute autre que les Églises officielles, d'une manière qui en revanche ressemble à celui des formes chrétiennes apparentées à la gnose.

En bref, il y a ceci. Tout l'Occident a recherché le contact avec Dieu dans l'événement historique qu'il a compris comme Incarnation. L'Islam shīʿite l'a cherché dans une Manifestation, une épiphanie divine (*tajallī*, *zuhūr*, *mazhar*, تجلّي، ظهور، مظهر) qui fût bien une épiphanie, et qui cependant n'est pas une Incarnation au sens du dogme des Églises. Alors si ce dogme a quelque chose à faire avec la crise de la conscience religieuse en Occident, la théologie shīʿite n'a-t-elle pas quelque chose de tout nouveau à formuler, et de tout différent de l'Islam sunnite ? – Car pas plus que l'on ne ferait une théologie chrétienne sans christologie, on ne peut faire une théologie shīʿite sans imāmologie. Si l'homme d'Occident a abandonné le christianisme, c'est peut-être la faute de sa christologie (ou pour n'avoir pas suivi ceux qui, de siècle en siècle, ont professé une « Incarnation spirituelle » dont l'idée est très proche de celle de *tajallī*). Si le musulman sunnite succombe à l'idéologie occidentale, c'est peut-être parce qu'il manque d'une imāmologie. Car celle-ci est une manière propre de concevoir la relation de Dieu avec l'homme ; une manière propre de faire face à l'agnosticisme.

b) Notre Jordanien déclare qu'« il vit avec son temps.[1] » C'est hélas ! une des expressions les plus courantes et les plus stupides et répandues en Occident, qu'il a adopté là. Une personnalité forte n'a pas à *vivre avec son temps*. Elle a à *être son propre temps*. Évidemment cela nous entraîne à poser toute la question du temps, le concept du temps et de l'histoire. La chose a été déjà faite en Occident, et les critiques les plus vives de l'évolutionnisme, de l'historicisme et du sociologisme, en procèdent.

Quand nous disons « historicisme » : nous désignons un système qui explique toute philosophie ou théologie, par le moment où elle est apparue dans le calendrier de l'histoire. C'est expliquer par là, et ce n'est plus que du passé.

Quand nous disons « sociologisme » : nous désignons un système qui explique toute philosophie par la structure de la société où cette philosophie fit éclosion.

Si les formes spirituelles ne sont que la superstructure du moment historique ou de l'édifice social, elles n'ont évidemment aucune valeur cognitive ; nous sommes en plein agnosticisme.

Je voudrais rappeler que j'ai publié une recherche concernant une admirable critique de la notion de temps chez Semnānī, où sur le verset « Nous leur ferons voir nos signes » (XLI, 53) Semnānī établit la distinction d'un « temps des horizons » (*zamān āfāqī*, زمان آفقي) et d'un « temps des âmes » (*zamān anfusī*, زمان آنفسي).

Si nous savons exploiter les indications semblables à celles de ce grand spirituel, nous pourrons faire face au sophisme qui oppose « progrès » et « tradition », parce que ce sophisme altère ces deux notions en les situant sur un même plan, alors qu'elles réfèrent à des plans différents. Mais il est exact qu'un certain concept de « tradition » porte lui-même la responsabilité de ce nivellement.

---

[1] *Ibid*.

Les synthèses impossibles

Justement parce que le nivellement est accompli et que notre Jordanien l'accepte sans critique, il se voit en face de synthèses impossibles à tenter.

« Comme tous nos frères arabes et musulmans du monde, dit-il, quand ils se mettent à penser, nous vivons un drame atroce. Est-il possible de ne pas tuer Dieu en tentant d'isoler la religion d'un système social condamné par le progrès technique et scientifique ? Dans notre Islam la religion et la société sont confondues, l'une et l'autre n'existent que par l'union inséparable des deux. Est-il possible de nous moderniser sans nous damner ?[1] »

Je suggère de méditer ceci :

a) Il est extraordinaire de voir un musulman se sentir menacé par ce qui est l'exclamation même de Nietzsche au siècle dernier : « Dieu est mort ! » Cette exclamation a retenti dans toutes les consciences occidentales. Il serait très long d'en analyser ici le *zāhir* (exotérique) et le *bātin* (ésotérique), c'est-à-dire d'en faire la phénoménologie. Mais la position de Nietzsche est l'aboutissement du dogme de l'Incarnation tel que l'ont professé les Églises (l'union hypostatique, l'Homme-Dieu). Là où il n'y a ni *hulūl* (حلول, inhabitation de la divinité dans la créature) ni *tajassud* (تجسّد, incarnation), mais *tajallī*, (تجلّي, épiphanie) comment « tuer Dieu » ? La phrase n'a aucun sens pour un gnostique chrétien ; mais notre Jordanien n'a sans doute jamais entendu parler de la gnose.

b) Autre aspect. L'harmonie de *ham-jinsī* et *ham-jawharī* (هم جنسي، هم جوهري, de même genre et de même essence) de *Lāhūt* et de *Nāsūt* a été transférée en fait à la hiérarchie institutionnelle de l'Église dans le catholicisme (le Pape et les Évêques). Il faut toujours relire l'épisode du « Grand Inquisiteur » dans les Karamazov de Dostoïevski pour comprendre ce que cela veut dire. La religion comme Église est devenue volonté de puissance. Le magistère de l'Église s'est substitué à l'inspiration divine. Elle emprisonne chaque âme dans son autorité. Si l'on ne comprend pas ce phénomène Église, on ne peut comprendre le phénomène des « sociétés totalitaires » de nos jours. Ces dernières en sont la laïcisation, la sécularisation, mais les langages offrent d'étranges similitudes. C'est ce que

[1] *Ibid*.

nous voulons dire en disant que l'Incarnation divine est devenue Incarnation sociale.

Mais alors y a-t-il quelque chose de commun entre ce phénomène qui identifie religion et Église, et l'Islam tel que le conçoit notre Jordanien comme « religion et société confondues » ? « Est-il possible de nous moderniser sans nous damner ? »

Or, si je médite la question à la lumière du christianisme des spirituels en Occident s'opposant au christianisme des Églises comme à une socialisation du spirituel, (et cela de Joachim de Flore à Böhme, de Swedenborg à Steiner), je dirai que le « péril de damnation », du « Dieu est mort » surgit bel et bien de la confusion de la religion et de la société, voire de leur identification, mais pas du tout de leur séparation.

De nos jours en Occident, nous assistons à une insistance croissante sur l'importance du « témoignage collectif » ; les catholiques parlent exclusivement et par priorité de « fidélité à l'Église ». On confond réveil religieux et politique ecclésiastique. Pour ma part, je vois dans cette confusion la suprême trahison du spirituel. Ce n'est pas une Église, quelle qu'elle soit, qui donne la foi et la vie éternelle.

Quand notre Jordanien nous parle de synthèses impossibles ; on peut lui dire : oui, elles sont impossibles, mais précisément il n'y a pas à les tenter, car ce n'est pas de cela qu'il s'agit.

D'un nouveau message de la spiritualité shīʿite

Je crois bien que l'idée en ressort de ce qui précède. Je crois que face aux concepts analysés ci-dessus, et dans la mesure où nous pouvons entrevoir le processus de leur éclosion, nous pourrions essayer de rechercher dans les grands thèmes de la pensée shīʿite, une claire vision spirituelle qui dissipe ou surmonte ce qui fait aujourd'hui le désespoir des hommes.

a) Prophétologie et imāmologie : ce que le shīʿisme s'est représenté dans la personne des Imāms des XIV Très Purs, qui n'est ni l'Incarnation entraînant la chute de Dieu dans l'histoire empirique, ni l'agnosticisme qui met l'homme devant un monde déserté par Dieu, ni le monothéisme abstrait de l'Islam sunnite qui creuse un abîme infini. La situation actuelle du monde

nous à même de penser tout de nouveau « le chemin droit » (*al-sirāt al-mustaqīm*, صراط مستقيم, I, 6) entre *tashbīh* (تشبيه, anthropomorphisme) et *taʿtīl* (تعطيل, agnosticisme) énoncé d'un problème typique pour le shīʿisme et que l'Occident ne s'est pas posé comme tel. Ce serait reprendre les problèmes à leur source, avant qu'ils n'aient été infléchis dans les directions évoquées ci-dessus, et conduisant à l'effondrement des âmes dont nous sommes aujourd'hui les témoins. Vous connaissez mieux que moi les traditions dans lesquelles le Prophète et les Imāms prennent figure. Ce serait une expérience toute nouvelle de les relire en connaissant de près les problèmes spirituels qui assaillent l'homme occidental et qu'il transporte partout avec lui, jusque dans l'âme de l'homme oriental. Mais si les responsables de l'Islam théologique s'enferment dans la routine, refusant les questions nouvelles ou incapables de les vivre avec ceux qui les posent, ils justifient bien des jugements sévères à leur égard.

b) Idée de la *ghaybat :* le thème n'a jamais été médité par rapport aux exigences et aux errements du monde moderne. Il conviendrait de le faire en se fixant sur le propos rapporté par Mofazzal : « Le *bāb* du XIIe Imām est occulté du fait même de l'occultation du XIIe Imām. » Le sens m'en apparaît inépuisable. Je crois que c'est l'antidote radical contre toute socialisation, matérialisation et laïcisation du spirituel, contre tout ce qui a été dénoncé ci-dessus. Je dirai que la *ghaybat* est le fondement authentique de la communauté qui ne peut être conçue que comme une pure *Ecclesia spiritualis*, invisible, qui jamais ne peut-être matérialisée, socialisée dans les institutions.

Dans la mesure où il est l'antidote du phénomène Église en Occident, tendant à se muer en Incarnation sociale du divin avec toutes les conséquences que cela implique, il me semble aussi qu'il résout et dissout le dilemme dans lequel nous avons vu notre Jordanien s'enfermer, en définissant l'Islam comme une confusion de la religion et de la société. Les implications de la *ghaybat* me semblent au contraire exclure une telle confusion, en être le seul remède si elle se produit. Elle me semble attester que par le shīʿisme la spiritualité islamique ne peut que survivre et s'intensifier, quelles que soient les transformations par lesquelles doivent passer les sociétés islamiques.

c) *Imām al-zaman* : thème corrélatif du précédent, mais s'attachant à la personne de l'Imām caché et au lien personnel avec lui. Je l'éprouve comme une manière (très neuve pour un Occidental) de vivre sa relation avec le monde spirituel, ou de restaurer cette relation. Une éthique qui propre à chaque fidèle de se considérer, dans « son temps propre », comme un compagnon de l'Imām caché, développe une éthique de chevalerie spirituelle (*javānmardī*, جوانمردي) qu'il faudrait méditer en termes nouveaux pour notre temps.

Ce rapport personnel avec l'Imām caché me semble être l'antidote de toute collectivisation. Son autorité est purement spirituelle, comme son mode d'existence. De même lorsque l'on se réfère à l'enseignement des Imāms qui sont maintenant dans le monde spirituel, c'est tout autre chose que de se référer au magistère d'une Église. C'est un mauvais calembour qu'ont commis les Orientalistes qui ont parlé du shīʿisme comme d'une « religion d'autorité » au sens où l'on entend ce mot en Occident.

Ce qui me frappe le plus, c'est de trouver chez les théosophes shīʿites (Haydor Amolî entre autres) une assimilation de l'Imām caché au Paraclet (*fāraqlīt*, الفارقليط, παράκλητος) « *confortator* », avec référence expresse à l'Évangile de Jean. Jamais une telle convergence n'a été méditée en commun.

Or : **1)** l'idée paraclétique domine les formes du christianisme spirituel, en marge des Églises. **2)** Cette idée commande une perspective eschatologique commune au christianisme des « spirituels » et au shīʿisme. Eschatologie ne veut pas dire des événements qui arriveront au bout de très longs siècles. C'est une coupure par laquelle nous tranchons dès maintenant les liens avec un monde falsifié. L'eschatologie met fin à chaque moment à un pseudo-sens de l'histoire. C'est pour moi le sens vivant de la présence de l'Imām caché : le sens de la dimension verticale. Le Non ! Opposé résolument à toutes les falsifications du spirituel. **3)** Il me semble qu'il y aurait grand intérêt à ce que les jeunes théologiens shīʿites étudient ces courants spirituels de l'Occident, du haut Moyen Âge jusqu'à nos jours ; en bref, ce que l'on désigne en général comme « ésotérisme ».

Je crois qu'il serait intéressant dans nos entretiens futurs de méditer et préciser la perspective eschatologique.

Il est certain que le phénomène d'usure des symboles a lieu partout et en tout temps. Il faut une revivification permanente. Ce ne sont pas les symboles qui vieillissent, mais les âmes qui deviennent incapables d'en rénover les sens, incapables de résurrection.

Toutes ces réflexions émanent d'un homme d'Occident. Mais le fait justement qu'elles émanent de lui au contact du shīʿisme le fait par conséquent qu'un Occidental puisse s'assimiler les pensées et les espérances du shīʿisme, les intégrer à sa philosophie personnelle, peut vous être le témoignage le plus sûr des virtualités vivantes du shīʿisme. Lorsque je pose la question : quel est le message spirituel du shīʿisme, de l'imāmisme, pour le monde de nos jours, c'est cela que je veux dire.

Je crois que notre tâche d'hommes de sciences et notre tâche d'hommes tout court, sont ici inséparables l'une de l'autre.

Téhéran

8 novembre 1960

H.C.

ANNEXE 11 – DISCOURS D'OUVERTURE DU COLLOQUE « L'IMPACT PLANÉTAIRE DE LA PENSÉE OCCIDENTALE REND-IL POSSIBLE UN DIALOGUE RÉEL ENTRE LES CIVILISATIONS ? »

Discours d'ouverture de Farah Pahlavi

Discours sans titre de la shahbānū *d'Iran préparé dans le cadre du colloque « L'impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?*[1] *» Pour des raisons inconnues, le texte n'a pas été publié dans les actes du colloque, mais il semble assez évident que le départ de la monarchie iranienne le 16 janvier 1979 est la raison pour laquelle ce texte n'a pas été publié. Le document trouvé dans les archives de Henry et Stella Corbin est dactylographié avec quelques annotations manuscrites d'une main inconnue. Il a été envoyé à Henry Corbin par Daryush Shayegan avec une lettre manuscrite datée du 7 septembre 1977 conservée dans le dossier 182.*

L'Orient auquel nous appartenons et l'Occident que nous autres Iraniens regardons fascinés depuis trois siècles, sont entrés dans l'ère de la séduction mutuelle. Il peut être malaisé en Occident, à des milliers de kilomètres du monde iranien, et du sous-continent indien de saisir les tours et les détours

[1] CENTRE IRANIEN POUR L'ÉTUDE DES CIVILISATIONS, *L'Impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?*, Paris, Berg, 1979, 405 p.

du soufisme ou d'explorer sans s'y perdre les aventures vertigineuses de la pensée indienne. Il n'est guère facile en Orient de situer dans la perspective qui est la leur les idées et les modes d'Occident qui nous ont attirés. Ce sont des objets extérieurs à nous dont notre curiosité s'empare sans s'attarder à leur genèse ni à leur contexte historique. De l'Orient à l'Occident, notre monde connaît un peu partout la confusion des genres et la perte du sens de la perspective.

C'est à l'instant même où la clarté de notre vision faiblit que le développement du machinisme gigantesque conçu en Occident et importé depuis quelques décennies en Orient, accapare nos esprits et nous détourne de toute autre quête puisque la technologie est devenue de nos jours la nouvelle idéologie des sociétés post-industrielles justifiant tous les buts et toutes les réussites. Entre l'Orient qui ne maîtrise pas toujours pleinement ses moyens techniques nouvellement acquis, mais qui n'a pas encore perdu la perception de la réalité ultime au-delà des apparences et l'Occident qui tient la clef de la technologie, mais recherche avec inquiétude le secret perdu pour lui du dialogue avec l'invisible, le dialogue n'est plus affaire de divertissement, mais la condition de la survie.

Or si l'on veut passer de la cacophonie et de la parodie mutuelle au dialogue, il faut introduire quelque clarté dans nos échanges.

L'IRAN plus que tout autre pays au monde a fait l'expérience des rencontres étonnantes. L'art et l'archéologie nous enseignent qu'ils ont commencé à sa naissance même. Quand les Aryens parvinrent sur ce territoire auquel ils ont donné leur nom que nous prononçons aujourd'hui IRAN, ils rencontrèrent deux des peuples les plus anciens d'Asie : les Ourartéens au Nord-Ouest, les Élamites au Sud-Ouest et à travers eux, ils recueillirent l'héritage de la Mésopotamie.

Pour édifier la première œuvre universelle de l'Iran, le fils du premier Empereur de l'Iran unifié, nommé DARIUS, convia tous les peuples d'Asie. Mais le tout ne ressemble à rien d'autre et ce fut aussi le premier chef-d'œuvre du classicisme iranien. Au fil des siècles, un processus sans cesse renouvelé d'éclipses et de renaissances devait résulter de la confrontation soudaine avec des peuples venus de loin, porteurs d'idées nouvelles. De la disparition de l'Iran ancien symbolisé par l'incendie de Persépolis, emporté par la vague des modes d'Occident devait sortir l'Iran parthe revitalisé par

un peuple iranien surgi du fond de l'Asie. De la fin de l'empire sassanide, balayé par le prosélytisme de l'Islam, la dernière des grandes prophéties universelles, est issue l'Orient iranisé sous le manteau islamique qui allait répandre les idées, les images et même la musique de l'Iran jusqu'au fond de l'Andalousie. De l'invasion mongole a résulté la redécouverte de l'Extrême-Orient.

Nul autre pays ne s'est trouvé ainsi au point de croisement des courants qui de la Mer de Chine à l'Atlantique ont agité notre monde au long des siècles. Nul n'était aussi clairement désigné par son destin historique pour servir de Centre pour le Dialogue des Civilisations, nom que nous avons choisi pour une institution à vocation internationale. Il est dans notre nature depuis l'aube de notre histoire de nous interroger sur les grands problèmes philosophiques du monde et de poursuivre le dialogue jusqu'aux frontières du monde connu. Parce qu'aucun dialogue ne peut se dérouler dans la clarté si l'on ne se situe pas soi-même, sa seconde mission sera de définir les traits fondamentaux de la pensée iranienne et de l'art iranien le moins bien connu de tous les grands arts d'Asie, le plus aisément confondu, quand on le voit d'Europe, avec celui de nos voisins musulmans auxquels il a en fait tant donné. Il conviendra à vrai dire, que le Centre se penche sur les grandes civilisations d'Asie et d'Afrique, pour les définir dans leur diversité avant d'en saisir l'essence commune. Ce sera sa troisième mission qui aura pour corollaire une quatrième tâche : étudier les courants dominants de la pensée occidentale et ses idées-forces. Ceux-là nous ont atteints de plein fouet et si l'on veut discerner aujourd'hui ce que signifie la confusion des genres à laquelle j'ai fait allusion il faut à toute force étudier les différences et les ressemblances des modes de pensées d'Orient et d'Occident.

C'est en situant les choses dans leur perspective respective, en apprenant à connaître ce qu'ils sont et ce que nous sommes que nous pourrons un jour peut-être parvenir à une nouvelle création.

Réponse de Henry Corbin à l'allocution de la Farah Pahlavi

Allocution prononcée par Corbin à la suite du discours de l'impératrice. C'est à la demande de Daryush Shayegan que Corbin accepte de prononcer ce quelques mots qui feront écho à plusieurs des idées présentées dans sa communication lors du même colloque. C'est dans la lettre du 7 septembre 1977 que Shayegan a envoyé à Corbin qu'il le sollicite (AHSC 182). Le brouillon est daté du 24 septembre 1977 soit environ un mois avant le colloque qui débutera le 20 octobre de la même année.

Madame,

Au nom de tous mes collègues, j'ai l'insigne honneur d'exprimer à Votre Majesté Impériale l'émotion et la reconnaissance avec lesquelles nous accueillons les paroles qu'Elle vient nous adresser. La sollicitude et l'intérêt que Votre Majesté veut bien manifester pour nos recherches, la haute responsabilité qu'Elle veut bien ainsi assumer, nous attestent éloquemment les graves raisons pour lesquelles Votre Majesté nous a invités à participer à ce colloque.

Parmi nous, il en est pour qui ce colloque sera l'occasion d'un premier contact avec cette terre d'Iran « couleur du ciel », *âsmân gûn*. Il en est d'autres pour qui l'Iran est depuis plus ou moins longtemps, à la fois un paysage familier et un paysage de leur âme, parce qu'ils ont eu le privilège d'en déceler déjà les trésors spirituels.

Mais les uns et les autres sont prêts à faire face avec un même élan à la quadruple tâche que Votre Majesté vient de leur formuler comme étant le programme du Centre iranien pour le dialogue des civilisations, tout en leur rappelant l'aspect, que l'on peut dire pathétique, de la cause iranienne à travers les siècles.

Il n'est que trop vrai en effet que l'Iran a tant donné au monde et que ses dons ont été si bien assimilés, que leur source originelle a été trop souvent oubliée ou méconnue. Plus encore peut-être que dans le domaine de la création artistique, cette situation fut à déplorer dans le domaine de la pensée philosophique au sens le plus large de ce mot, englobant les sciences

divines et les sciences humaines. Il a fallu beaucoup d'efforts au cours d'années récentes pour restituer ce qui fut et ce qui demeure le message propre de la philosophie iranienne, aussi bien lors déjà de sa période préislamique qu'au long des siècles de sa période islamique.

L'Iran fut en effet au cours des âges à la fois le foyer d'où rayonnèrent de grandes religions mondiales, et le carrefour où les représentants des unes et des autres se rencontrèrent. Que grâce à l'invitation de Votre Majesté, nous nous retrouvions aujourd'hui à ce foyer pour en redécouvrir ensemble le message permanent, c'est là sans aucun doute un signe des temps.

Aussi bien y a-t-il des siècles que l'Iran s'est trouvé inséré dans notre histoire spirituelle et religieuse, comme en témoignent les documents achéménides enregistrés dans la Bible. Ainsi, parce que dès l'aube de notre histoire religieuse nous n'étions déjà plus des étrangers les uns pour les autres, notre espoir de devenir aujourd'hui un dialogue a le poids d'une certitude.

Ce dialogue est en lui-même l'aube d'une grande espérance, car en fait il est sans précédent. Il y eut certes une longue période où le cours des choses en Occident suivait une voie parallèle à ce que l'on désigne comme les anciennes civilisations traditionnelles de l'Orient. Mais en vérité, nos ancêtres ont-ils su mettre à profit ce concours, pour instaurer un dialogue réel ? N'y eut-il pas hélas ! plus d'affrontements et d'ignorances que de dialogues ?

Que l'idée de dialogue fasse ainsi éclosion de nos jours, peut nous apparaître comme un sérieux motif d'espérance au cœur même du désarroi auquel toute la race humaine semble en proie aujourd'hui. Car, si c'est de ce désarroi même que l'idée de dialogue a pris naissance, c'est que rien n'est encore tout à fait perdu.

Le thème choisi pour notre premier colloque nous conduira inévitablement à nous demander dans quelle mesure la civilisation technique de l'Occident est à l'origine de ce désarroi. Il y aura peut-être à nous rappeler que cet effort prodigieux, dans tout ce qu'il eut de créateur, fut en fait soutenu par une ascèse qui en est peut-être le secret. Dès lors aussi la grandeur de l'espoir que cet effort avait fait se lever sur le monde, peut se mesurer aux

désillusions et aux épouvantes qui nous oppressent aujourd'hui. Mais ces désillusions portent peut-être en elles-mêmes la promesse de rédemption.

Comme le dit le poète d'un grand drame mystique : « Seule guérit la blessure l'arme qui la fit ». Si l'Occident a sécrété le poison, sans doute est-il seul en mesure de sécréter l'antidote. Et c'est ce qui se passera, si nous réussissons à être vraiment un dialogue.

À nos amis iraniens, nous pouvons, nous Occidentaux, peut-être mieux faire comprendre ce que c'est que l'Occident, en leur rappelant que nous avons eu, nous aussi jadis, de hautes traditions spirituelles. Mais nous-mêmes, pour reprendre parfaitement conscience de celles-ci, et surtout pour en réactiver le sens, peut-être avons-nous besoin justement du contact avec d'autres traditions spirituelles proches des nôtres, et que n'ont point dégradé les compromis ou les fausses explications profanes. Nous avons ainsi à nous aider les uns les autres en apprenant beaucoup les uns des autres.

La tragédie à laquelle nous avons à faire face ensemble, n'est point un épisode parmi d'autres, remédiable à côté d'autres. Il nous faut prendre conscience que c'est l'homme lui-même qui est une tragédie. C'est ce que nous montrent sans défaillance les cosmogonies de l'ancien Iran. Les sages de l'ancien Iran furent les premiers, sinon peut-être les seuls, à regarder en face les périls de mort, de négation et de nihilisme universel qu'ils ont typifiés dans la terrifiante figure d'Ahrīman.

Votre Majesté Impériale a évoqué comme une condition de notre survie à tous, la nécessité de redécouvrir « le secret du dialogue avec l'invisible ». Sans aucun doute, est-ce la restauration de ce dialogue avec l'invisible, qui est la finalité même du dialogue auquel Votre Majesté nous a conviés comme chercheurs.

La tâche est d'autant plus rude qu'il s'agit de rouvrir des portes que les hommes ont eux-mêmes fermées et maintiennent closes avec obstination. C'est alors en quelque sorte un combat des hommes contre leur propre refus qu'il s'agit de livrer. Mais c'est précisément le combat qui fut envisagé par l'éthique la plus ancienne de l'Iran.

Il s'agit d'opérer, par une palingénésie, une régénération de l'homme, une lente et progressive transfiguration du monde des hommes. Et c'est pourquoi, sur cette voie, nous pouvons faire nôtre le vœu exprimé par les

pieux croyants zoroastriens de l'ancien Iran : « Puissions-nous être au nombre de ceux qui coopéreront à la transfiguration du monde ».

24 septembre 1977 Henry Corbin

BIBLIOGRAPHIE ET SOURCES

Liste des illustrations et images

Les images de Henry Corbin ou liées à sa personne proviennent de l'album de famille de Daniel Gastambide. Les images des documents originaux proviennent des Archives Henry et Stella Corbin conservé par l'EPHE.

Figure 1 : Téhéran 1977, Farah Pahlavi, Henry, Stella et Shayegan 60
Figure 2 : Henry Corbin vers 1918, prise au collège Saint-Maur. 104
Figure 3 : AHSC 293, lettre du 23 septembre 1919 106
Figure 4 : Agenda de 1926, rencontre de Joseph Hackin 110
Figure 5 : AHSC 282, « Dialogue entre M. et Lima », vers 1927 113
Figure 6 : AHSC 282, trois personnages 113
Figure 7 : AHSC 282, l'histoire de Maxence 115
Figure 8 : Agenda 1932, dessin 127
Figure 9 : Agenda 1932, « prost 29 je te désire » 127
Figure 10 : Corbin 1934, il parle avec Karl Barth 172
Figure 11 : AHSC 282, première traduction de Heidegger. 181
Figure 12 : Henry Corbin vers 1933 206
Figure 13 : Page titre de la conférence de Berlin en 1936 (AHSC 282) 211
Figure 14 : Billet de train vers Istanbul 229
Figure 15 : Été 1942 à Suadiye, chez les Sus, au fond le poète Yahya Kemal Beyatlı 234
Figure 16 : Henry Corbin (1939-1945) 237

Figure 17 : Traduction de Serge Boulgakov 241
Figure 18 : Traduction de « Être et temps »..... 243
Figure 19 : Cérémonie de réception de son doctorat *honoris causa*..... 279
Figure 20 : Rue Henry Corbin de Téhéran..... 283
Figure 21 : Daniel Brody et Henry Corbin, Eranos vers 1957..... 307
Figure 22 : C.G. Jung et Henry Corbin, Eranos 1950..... 320
Figure 23 : La tour de Jung à Bollingen, tiré de William MCGUIRE, *Bollingen*, pl. h.t. 322
Figure 24 : Eranos 1950, « à propos des feuillets » 330
Figure 25 : Couverture de *Sophia Aeterna* 334
Figure 26 : *ʿālam al-mithāl*, note de Corbin dans le livre d'A. Koyré, *Jacob Boehme* 341
Figure 27 : Manuscrit de la deuxième édition de *Terre céleste et corps de résurrection* 349
Figure 28 : Henry Corbin et Sunsiaré de Larcone, vers 1962..... 355
Figure 29 : Corbin et Durand, Eranos 1967 364
Figure 30 : Coupure de la *Voix du Nord*, 5 juillet 1974..... 391
Figure 31 : Harmonium de Henry Corbin..... 417
Figure 32 : Partition transcrite par Corbin, 22 décembre 1923..... 419
Figure 33 : Corbin et Menuhin, Eranos 1964 434
Figure 34 : Les quatre itinéraires de Corbin selon Shayegan 547
Figure 35 : Rapport sur le mémoire de fin d'études de Henry Corbin 548
Figure 36 : Plan de la thèse de Henry Corbin 558
Figure 37 : Brouillon de *Jung et le bouddhisme* 566
Figure 38 : *Hic et Nunc*, À qui remontons-nous ? 567
Figure 39 : Henry Corbin et Olga Fröbe-Kapteyn, 1950. 576
Figure 40 : Notes de la rencontre avec Jung 577

Documents d'archives

Dans tous les cas, sans l'accord de Daniel Gastambide et l'appui indéfectible de l'Association des Amis de Henry et Stella Corbin, ces recherches en archives n'auraient pas été possibles. Notre reconnaissance infinie va vers eux. Nous prenons le temps d'indiquer que tous les documents recueillis lors de nos recherches ont aussi été déposés aux Archives Henry et Stella Corbin de Paris. Nous tenons aussi à remercier l'EPHE pour les deux séjours et la confiance qu'ils m'ont accordée pour le catalogage des AHSC dans Calames. Nous rappelons que plusieurs archives institutionnelles sont encore à dépouiller et encourageons les chercheurs, institutions ou personne à enrichir les Archives Henry et Stella Corbin de Paris en fournissant des doubles du matériel qui le concerne à l'AAHSC.

Archives Henry et Stella Corbin (AHSC), déposées à l'École pratique des hautes études, Paris, France. Nous remercions Morgan Guiraud, Océanne Valencia, Margot Georges, Anne-Marie Bezot et Philippe Sapet.

Hugo Friedrich, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg I, Nachlass Hugo Friedrich, C0135-019-Korrespondenz A-C (1931-1977.

Martin Heidegger. Nous remercions Sylvain Camilleri qui a consulté les Archives Heidegger en pensant à nous.

Karl Jaspers. Nous remercions Dirk Fonfara.

IMEC – Jean et Joseph Baruzi

Mircea Eliade, Chicago. Nous remercions Matei Iagher.

Denis de Rougemont, Suisse, Fonds Denis de Rougemont, Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel, lettre de Henry Corbin à Denis de Rougemont, correspondance générale boîte 3, dossier 4, « c ».

Louis Massignon, BnF. Nous remercions Florence Ollivry.

Carl Gustav Jung, Suisse. Nous remercions Florent Serina.

Les dédicaces de Jung dans les *ex libri Henry Corbin* à la Société Française de Psychologie Analytique. Nous remercions Florent Serina.

Dossier administratif de Henry Corbin à la BnF (BnF-DHC).

Karl Barth, Bâle, Suisse. Karl Barth-Archiv, Bruderholzallee 26, CH-4059 Basel.

Fonds Martin Buber, Jérusalem, Israël. Nous remercions Domique Bourel.

Institut français des études anatoliennes (IFEA). Nous remercions Jean-François Pérouse.

Marie-Madeleine Davy, « Archives départementales des Deux-Sèvres, fonds 155 J ». Nous remercions vivement Armelle Dutruc.

Institut catholique de Paris.

Fritz Lieb, UB Basel, NL 43 : Aa 260, 1-9: 9 Briefe an Fritz Lieb von Henry Corbin.

Ruth Lieb, UB Basel, NL 43 : An 13a,1: Brief an Ruth Lieb de Stella Corbin.

Fritz Meier, UB Basel, NL 323 : F 216, 1-22: 11 Briefe und 11 Antwortbriefe von Henry Corbin.

Fonds Claire Lejeune, Mons. Nous remercions Catherine Gravet, Martine Renouprez et Françoise Delmez.

Bruno de Jésus-Marie, Centre Spirituel des Carmes d'Avon. Nous remercions le frère Didier Maury.

Dans tous les cas, les archivistes, les bibliothécaires, les chercheurs et les conservateurs ont fait preuve d'une grande sollicitude à mon égard et ils ont en cela toute ma reconnaissance. Nous avons aussi contacté différentes personnes qui possèdent des archives liées à Henry Corbin sans que celles-ci ne soient déposées dans une institution universitaire. Nous tenons à remercier Antoine Faivre, Choaying Durand-Sun, Jean-Louis Vieillard Baron, Michel Cazenave, Christian Jambet, Armand Abécassis.

Liste des conférences de Henry Corbin prononcées au Cercle Eranos

À noter que presque toutes les conférences Eranos ont été reprises sous forme de livres. La plupart des livres de Henry Corbin consistent d'ailleurs au rassemblement de quelques conférences Eranos. Celles-ci sont aussi quelques fois reprises à titre de chapitre comme dans *En islam iranien*. Précisons encore que si elles sont des fois amplifiées lors de leurs reprises, elles sont tout aussi souvent amputées de quelques passages. La chronologie est aussi très importante, car certain recueil de conférences ne seront publiés que tardivement ce qui donne l'impression d'un livre plus récent lorsque celui-ci est composé en fait de conférences anciennes, comme pour *Temps cyclique et gnose ismaélienne.*

1. « Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (recherche angélologique) », dans *Eranos-Jahrbuch*, XVII/1949, Zürich, Rhein-Verlag, 1950, p. 121-187.
2. « Le "Livre du Glorieux" de Jābir ibn Ḥayyān (alchimie et archétypes) », dans *Eranos-Jahrbuch*, XVIII/1950, Zürich, Rhein-Verlag, 1950, p. 47-114.
3. « Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel », dans *Eranos-Jahrbuch*, XIX/1950, Zürich, Rhein-Verlag, 1951, p. 181-246.
4. « Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », dans *Eranos-Jahrbuch*, XX/1951, Zürich, Rhein-Verlag, 1952, p. 149-217.
5. « Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXII/1953, Zürich, Rhein-Verlag, 1954, p. 97-194.
6. « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXIII/1954, Zürich, Rhein-Verlag, 1955, p. 141-249**.**
7. « Sympathie et théopathie chez les "Fidèles d'Amour" en islam », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXIV/1955, Zürich, Rhein-Verlag, 1956, p. 199-301.

8. « Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXV/1956, Zürich, Rhein-Verlag, 1957, p. 121-239.

9. « L'intériorisation du sens herméneutique soufie iranienne : Ṣaʾinoddīn ʿAlī Torka Ispāhānī, ob. 830/1427 et ʿAlāoddawla Semnānī, ob. 736/1336 », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXVI/1957, Zürich, Rhein-Verlag, 1958, p. 57-187.

10. « Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rūzbehān Baqlī de Shīrāz (522/1128-606/1209) », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXVII/1958, Zürich, Rhein-Verlag, 1959, p. 51-194.

11. « L'Imām caché et la rénovation de l'homme en théologie shīʿite », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXVIII/1959, Zürich, Rhein-Verlag, 1960, p. 45-108.

12. « Pour une morphologie de la spiritualité shīʿite », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXIX/1960, Zürich, Rhein-Verlag, 1961, p. 57-107.

13. « Le Combat spirituel du shīʿisme », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXX/1961, Zürich, Rhein-Verlag, 1962, p. 69-125.

14. « De la philosophie prophétique en Islam shīʿite », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXXI/1962, Zürich, Rhein-Verlag, 1963, p. 49-116.

15. « Au "pays" de l'Imām caché », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXXII/1963, Zürich, Rhein-Verlag, 1964, p. 31-87.

16. « Herméneutique spirituelle comparée : I. Swedenborg – II. Gnose ismaélienne », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXXII/1964, Zürich, Rhein-Verlag, 1965, p. 71-176.

17. « La configuration du temple de la Kaʿba comme secret de la vie spirituelle d'après l'œuvre de Qāżī Saʿīd Qommī (1103/1691) », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXXIV/1965, Zürich, Rhein-Verlag, 1966, p. 77-166.

18. « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXXV/1966, Zürich, Rhein-Verlag, 1967, p. 177-239.

19. « Face de Dieu et Face de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 165-228.

20. « Le Récit du nuage blanc (*Ḥadīth al-ghamāma*) commenté par Qāżī Saʿīd Qommī (1103/1691) », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXXVIII/1969, Zürich, Rhein-Verlag, 1971, p. 195-259.
21. « L'ésotérisme et le verbe ou l'initiation ismaélienne », dans *Eranos-Jahrbuch*, XXXIX/1970, Leiden, Brill, 1973, p. 41-142.
22. « Juvénilité et chevalerie en Islam iranien », dans *Eranos-Jahrbuch*, XL/1971, Leiden, Brill, 1973, p. 311-356.
23. « Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie shîʿite d'après le "Livre du hyacinthe rouge" de Shaykh Moḥammad Karīm-Khan Kermānī (ob. 1870) », dans *Eranos-Jahrbuch*, XLI/1972, Leiden, Brill, 1974, p. 109-176.
24. « La Science de la balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique d'après l'œuvre de Ḥaydar Āmolī (VIII/XIVe siècle) », dans *Eranos-Jahrbuch*, XLII/1973, Leiden, Brill, 1975, p. 79-162.
25. « L'*Imago Templi* face aux normes profanes », dans *Eranos-Jahrbuch*, XLIII/1974, Leiden, Brill, 1977, p. 183-254.
26. « Le paradoxe du monothéisme », dans *Eranos-Jahrbuch*, XLV/1976, Leiden, Brill, 1980, p. 69-133.

Les cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem (USJJ)

1. Henry CORBIN et Robert de CHÂTEAUBRIANT (éds.), *Sciences traditionnelles et sciences profanes*, Paris, A. Bonne, coll. « Cahier de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 1, 1975, 142 p.
2. Henry CORBIN et Robert de CHÂTEAUBRIANT (éds.), *Jérusalem la cité spirituelle* Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 2, 1976, 178 p.
3. Henry CORBIN et Robert de CHÂTEAUBRIANT (éds.), *La foi prophétique et le sacré*, Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 3, 1977, 219 p.
4. Henry CORBIN et Robert de CHÂTEAUBRIANT (éds.), *Les pèlerins de l'orient et des vagabonds de l'occident*, Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 4, 1978, 219 p.
5. Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds.), *Les Yeux de chair et les yeux de feu, la science et la gnose*, Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 5, 1979, 244 p.
6. Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds.), *Le combat pour l'âme du monde, urgence de la sophiologie*, Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 6, 1980, 232 p.
7. Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds.), *L'herméneutique permanente ou le buisson ardent*, Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 7, 1981, 190 p.
8. Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds.), *Le désert et la queste*, Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 8, 1982, 168 p.
9. Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds.), *Apocalypse et sens de l'histoire*, Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 9, 1983, 207 p.
10. Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds.), *La chevalerie spirituelle*, Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 10, 1984, 177 p.

11. Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds.), *La contemplation comme action nécessaire*, Paris, Berg international, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 11, 1985, 155 p.

12. Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éd.s), *Face de Dieu et théophanies*, Paris, Berg international, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 12, 1986, 184 p.

13. Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds.), *La matière spirituelle*, Paris, Berg international, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 13, 1987, 147 p.

14. Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds.), *Temps et hiérohistoire*, Paris, Berg international, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 14, 1988, 170 p.

Bibliographie générale

Cette bibliographie reprend par ordre alphabétique l'ensemble des ouvrages cités ou mentionnés dans la thèse, à l'exception des documents d'archives. Pour une bibliographie générale de l'œuvre de Henry Corbin, voir https://www.amiscorbin.com/bibliographie/. Cette bibliographie, mise à jour par nos soins, contient une dizaine de références supplémentaires par rapport à celle publiée dans le Cahier de l'Herne Henry Corbin, si l'on exclut les rééditions et traductions. Pour une bibliographie complète des articles relatifs à la pensée de Henry Corbin, voir la liste des 202 articles que nous avons établie : https://www.amiscorbin.com/articles-henry-corbin/.

1. *25 Jahre Eranos, 1933-1957*, brochure hors commerce, Zürich, Rhein-Verlag, 1957, 40 p.

2. Raymond ABELLIO, *Manifeste de la nouvelle gnose*, Paris, Gallimard, 1989, 292 p.

3. ABŪ'L-HAITHAM JORJĀNĪ, *Commentaire de la qasīda ismaélienne*, édité par Henry CORBIN et Mohammad MOʿIN, Téhéran, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, coll. « Bibliothèque iranienne » no. 6, 1955, fr. 116, fa. 128 p.

4. Claude ADDAS, *Ibn ʻArabī ou La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, 407 p.

5. Halide Edip ADIVAR, *The Clown and his Daughter*, London, G. Allen & Unwin, 1935, 377 p.

6. Halide Edip ADIVAR, *Rue de l'épicerie aux mouches*, trad. par Stella CORBIN, Istanbul, éd. Pierre Moriceau, 1944, 372 p.

7. Alexandre AHMADI, *Jung et Corbin. Monde de l'Inconscient et Monde Imaginal*, conférence présentée lors du colloque « 7e Journée Henry Corbin », 17 décembre 2011, Paris, https://www.amiscorbin.com/journee-henry-corbin/.

8. Paul ALPHANDÉRY, « Études sur le gnosticisme dans les sectes du moyen âge latin (suite). Le Libre-Esprit. », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1926, p. 49-50.

9. Paul ALPHANDÉRY, « Le pèlerin et le pèlerinage – doctrines et faits – dans l'Occident latin, du VIIIe au XVe siècle », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1926, p. 48-49.

10. Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Christian JAMBET et Pierre LORY (éds.), *Henry Corbin : philosophies et sagesses des religions du livre : actes du Colloque « Henry Corbin » qui s'est tenue en Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003, organisé par l'École pratique des hautes études et le Centre d'études des religions du livre*, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses » no. 126, 2005, 251 p.

11. Mohammad Ali AMIR-MOEZZI et Sabine SCHMIDTKE, « Twelver-Shī'ite Resources in Europe », dans *Journal asiatique*, vol. 285, no. 1, 1997, p. 73-122.

12. Georges C. ANAWATI, « Gnose et philosophie. Compte rendu – A.-M. Goichon, Le Récit de Hayy Ibn Yaqzan commenté par des textes d'Avicenne. », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 6, no. 22, 1963, p. 159-173.

13. Georges C. ANAWATI, « Philosophie arabe ou philosophie musulmane ? », dans *Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maître en théologie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste » no. XXXVII, 1967, p. 51-71.

14. ANONYME, *Artis auriferae quam chemiam vocant* 2 vols, Basileae, excudebat Conrad Waldkirch expen. C. de Marne et J. Aubry, 1593, 632, 525 p.

15. ANONYME, *L'Évangile selon Thomas*, texte copte établi et traduit par A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et Yassah 'Abd al Masih, Paris, P.U.F., 1959, VIII, 62 p.

16. ANONYME, « Liber Rosarium philosophorum », dans *Artis auriferae quam chemiam vocant* 2 vols, vol. 2 Basileae, excudebat Conrad Waldkirch expen. C. de Marne et J. Aubry, 1593, p. 204-384.

17. 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, 754 p.

18. Mohammed ARKOUN, « c.-r. Jambet, La logique des orientaux – Henry Corbin et la science des formes », dans *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 57, no. 2, 1984, p. 238-239.

19. Sayyed Jalāloddīn ASHTIYĀNĪ (éd.), *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours*, 4 tomes, avec une introduction analytique de Henry Corbin T. I à III, Téhéran/Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, coll. « Bibliothèque iranienne », 1972-1978, T.I fr. 215, fa., ar. 521 p., T.II fr. 166, fa, ar 552 p., T.III fr. 42, fa., ar. 790 p., T.IV fa., ar. 868 p.

20. Miguel ASÍN PALACIOS, *Dante y el Islam*, Madrid, Editorial Volvntad, 1927, 327 p.

21. Daniel ASSCHE (VAN), « Les philosophes de l'imaginaire, Jung, Corbin, Durand et leurs élèves : une autre perspective de l'initiation », dans *Les cahiers Villard de Honnecourt*, vol. 59, 2005, p. 132-168.

22. AVICENNE, *Livre des directives et remarques (Kitab al-'dsarat wa l'tanbihat)*, trad. par Anne-Marie GOICHON, Paris, Vrin, 1961, 354 p.

23. Lucien d' AZAY, *À la recherche de Sunsiaré*, Paris, Gallimard, 2005, 8 pl., 391 p.

24. Gaston BACHELARD, *La philosophie du non essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, 4e éd., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1966 [1940], 145 p.

25. Gaston BACHELARD, *La philosophie du non, essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1940, 145 p.

26. Mohsen BAHMANI-OSKOOEE, « History of the Rial and Foreign Exchange Policy in Iran », dans *Iranian Economic Review*, vol. 10, no. 14, 2005, p. 1-20.

27. Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000, XXXI, 2230 p.

28. Gilbert BALLET, *Swedenborg : histoire d'un visionnaire au XVIIIe siècle*, Paris, Masson, 1899, 228 p.

29. Mehdi BARKECHLI et Musa MA'ARUFI, *La musique traditionnelle de l'Iran suivi de les systèmes de la musique traditionnelle de l'Iran*, avec une « Lettre-préface » de Henry Corbin, Tehéran, Secrétariat d'état aux beaux-arts, 1963, 604 p.

30. Karl BARTH, *Der Römerbrief*, zweite Fassung, Zürich, Theologischer Verlag, coll. « Gesamtausgabe / Karl Barth » no. 47, 2010 [1922], LI, 783 p.

31. Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, Kaiser, coll. « Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus » no. 4/3, 1931, 199 p.

32. Karl BARTH, « Misère et grandeur de l'Église évangélique », trad. par Henry CORBIN, dans *Foi et Vie*, vol. 33, no. 6, Issy-les-Moulineaux, Imprimerie "Je sers", 1932, p. 409-444.

33. Karl BARTH, « Réponse à quelques questions », dans *Le Semeur*, vol. 37, no. 1, 1934, p. 1-10.

34. Karl BARTH et Pierre MAURY, *Nous qui pouvons encore parler... : correspondance 1928-1956*, édité par Bernard REYMOND, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Symbolon », 1985, 298 p.

35. Jean BARUZI, « Le commentaire de Luther à l'Épître aux Hébreux », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 6, 1931, p. 461-498.

36. Joseph BARUZI, « Liszt et la musique populaire et tzigane », dans *Études hongroises*, vol. XIV-XV, 1937, p. 15-50.

37. Karine BASTIEN, « Qui était Michael Zehaf-Bibeau, le tireur au parlement ? », dans *Radio-Canada information*, 22 octobre 2014.

38. Akram BELKAÏD, « Réflexion sur "l'islam des Lumières" », dans *Manière de voir*, no. 145, février-mars 2016.

39. Gustavo BENAVIDES, « Afterreligion after Religion », dans *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 69, no. 2, June 1, 2001 2001, p. 449-458.

40. Julien BENDA, *La trahison des clercs*, Paris, Bernard Grasset, coll. « Les cahiers verts » no. 6, 1927, 308 p.

41. Ernst BENZ, « L'idée de la Jérusalem céleste chez les kabbalistes chrétiens : F.-C. Oetinger fondateur de la théosophie chrétienne allemande », dans *Jérusalem la cité spirituelle* édité par Henry CORBIN et Robert DE CHÂTEAUBRIANT, Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 2, 1976, p. 51-76.

42. Ernst BENZ, « Psychologie et religion chez Jung », dans *Carl Gustav Jung* édité par Michel CAZENAVE, Paris, L'Herne, coll. « Cahiers de l'Herne » no. 46, 1984, p. 241-245.

43. Nicolas BERDIAEV, *5 méditations sur l'existence : solitude, société et communauté*, trad. par Irène VILDÉ-LOT, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1936 [1934], 208 p.

44. Nicolas BERDIAEV, « I. Études sur Jacob Böhme – l'"Ungrund" et la liberté », dans *Put' / Путь*, vol. 6, no. 20, février 1930, p. 47-79.

45. Nicolas BERDIAEV, « II. Études sur Jacob Böhme – la doctrine de la sophia et de l'androgyne. Jacob Böhme et les courants sophiologiques russes », dans *Put' / Путь*, vol. 6, no. 21, avril 1930, p. 34-62.

46. Nicolas BERDIAEV, *L'esprit de Dostoïevski*, trad. par Lucienne Julien CAIN, Paris, Saint-Michel, 1929, 274 p.

47. Nicolas BERDIAEV, *Le sens de la création, un essai de justification de l'homme*, trad. par Lucienne CAIN, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1955, 467 p.

48. Nicolas BERDIAEV, « A new book about Boehme », dans *Put' / Путь*, vol. 5, no. 18, sept. 1929, p. 116-122.

49. Nikolaï BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. par Samuel JANKÉLÉVITCH, Paris, Montaigne, 1963 [1939], 302 p.

50. Adriana BERGER, « Fascism and religion in Romania », dans *Annals of Scholarship*, vol. 6, no. 4, 1989, p. 455-465.

51. Riccardo BERNARDINI, « Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (II) : Corbin alla Université Saint Jean de Jérusalem », dans *Hiram*, no. 3, 2013, p. 62-73.

52. Riccardo BERNARDINI, *Jung a Eranos il progetto della psicologia complessa*, Milano, F. Angeli, coll. « Psicoterapie » no. 168, 2011, 458 p.

53. Riccardo BERNARDINI, « La corrispondenza Carl Gustav Jung - Henry Corbin », dans *Historia Religionum*, vol. 5, 2013, p. 93-108.

54. Riccardo BERNARDINI (éd.), *Spring. Eranos Its Magical Past and Alluring Future The Spirit of a Wonderous Place*, vol. 92, New Orleans, 2015, 490 p.

55. François-Marie BERTRAND et Jacques-Paul MIGNE, *Dictionnaire universel historique et comparatif de toutes les religions du monde*, 4 vols, vol. 3, Paris, J.-P. Migne éditeur, 1850, 1416 p.

56. Jean-Marc BESSE, « Lire Dardel aujourd'hui », dans *Espace géographique*, 1988, p. 43-46.

57. David BISSON, « Anarchie et Spiritualité : le chemin libertaire de Peter Lamborn Wilson (Hakim Bey) », dans *Philosophie de l'anarchie théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie actes du colloque de Lyon tenu les 12-15 mai 2011* édité par Jean-Christophe ANGAUT, Daniel COLSON et Mimmo PUCCIARELLI, Lyon, Atelier de création libertaire, 2012, p. 79-100.

58. David BISSON, *Gershom Scholem et Henry Corbin*, conférence présentée lors du colloque « 7e Journée Henry Corbin », 17 décembre 2011, Paris.

59. Rebecca BLIGH, *The Réalité-humaine of Henry Corbin*, Ph.D., University of London, Goldsmiths College, England, 2012, 146 p.

60. Maurice BLONDEL, « Les équivoques du personnalisme », dans *Politique*, vol. 8, mars 1934, p. 193-205.

61. Hans BLUMENBERG, *Description de l'homme*, trad. par Denis TRIERWEILER, Paris, du Cerf, 2011, 830 p.

62. Niels BOHR, « The Unity of Knowledge », dans *Collected works - Complementarity beyond physics (1928-1962)* édité par Léon ROSENFELD, vol. 10, Amsterdam, North-Holland Pub. Co., 1972 [1955], p. 79-98.

63. Françoise BONARDEL, « Gilbert Durand et Henry Corbin : un pacte chevaleresque face au nihilisme », dans *9e Journée Henry Corbin*, 2013, p. 1-20.

64. Françoise BONARDEL, *Progressio harmonica et expérience spirituelle chez Henry Corbin*, conférence présentée lors du colloque « 2e Journée Henry Corbin », 9 décembre 2006, https://www.amiscorbin.com/progressio-harmonica-et-experience-spirituelle-chez-henry-corbin/.

65. Pierre BORDESSOULE, « Évocation », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 39, 1981, p. 293-294.

66. Matthijs van den BOS, *Mystic regimes : Sufism and the state in Iran, from the late Qajar era to the Islamic Republic*, Leiden/Boston (MA), Brill, coll. « Social, economic, and political studies of the Middle East and Asia » no. 83, 2002, viii, 286 p.

67. Chiara BOTTICI, « Imaginal politics », dans *Thesis Eleven*, vol. 106, no. 1, August 1, 2011, p. 56-72.

68. Serge BOULGAKOV, *L'échelle de Jacob*, trad. par Constantin ANDRONIKOF, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987, 151 p.

69. Serge BOULGAKOV, *L'icône et sa vénération*, trad. par Constantin ANDRONIKOF, Lausanne, L'Âge d'homme, 1996, 126 p.

70. Serge BOULGAKOV, *L'orthodoxie*, Paris, F. Alcan, 1932, 274 p.

71. Serge BOULGAKOV, *Le Buisson ardent*, trad. par Constantin ANDRONIKOF, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987, 181 p.

72. Dominique BOUREL, « Les fonds français de la Bibliothèque nationale et universitaire juive de Jérusalem », dans *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* no. 5, 1999, p. 21-32.

73. Dominique BOUREL, *Martin Buber : sentinelle de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 2015, 16 pl. h.t., 828 p.

74. A BOUTINAUD, « Franz Sawicki - La philosophie catholique en Allemagne », dans *Revue apologétique*, juin 1929, p. 680-688.

75. Lucien BRAUN, « L'imagination chez Paracelse », dans *Cahier internationaux de symbolisme*, no. 35-36, 1978, p. 63-76.

76. Émile BRÉHIER, « Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no. 103, janv.-juin 1927, p. 5-35.

77. Émile BRÉHIER, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ? », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 38, no. 2, 1931, p. 133-162.

78. Heinrich Emil BRUNNER, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischer moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, 2e éd., Tübingen, 1928, 399 p.

79. Céline BRYON-PORTET, « Entretien avec Gilbert Durand », dans *ESSACHESS*, vol. 4, no. 2, 2011, p. 13-16.

80. Sergeĭ Nikolaevich BULGAKOV, *The wisdom of God, a brief summary of sophiology*, New York/London, The Paisley Press, 1937, 223 p.

81. Rudolf BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, Tübingen, Mohr, 1933, 336 p.

82. Patrick CABANEL, *De la paix aux résistances : les protestants français de 1930 à 1945*, Paris, Fayard, coll. « Fayard Histoire », 2015, 427 p.

83. Sylvain CAMILLERI et Daniel PROULX, « Martin Heidegger et Henry Corbin : lettres et documents (1930-1941) », dans *Bulletin heideggérien*, vol. 4, 2014, p. 4-63.

84. Ernst CASSIRER, *Die Platonische renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig ; Berlin, B. G. Teubner, coll. « Studien der Bibliothek Warburg » no. 24, 1932, VIII, 143 p.

85. Ernst CASSIRER, *The Platonic renaissance in England*, trad. par James P. PETTEGROVE, Austin,, University of Texas Press, 1953, vii, 207 p.

86. Michel CAZENAVE, « Avec Jung et Henry Corbin », dans *À la rencontre de Carl Gustav Jung*, Escalquens, Oxus, 2011, p. 97-114.

87. Michel CAZENAVE, « Remembrances of Eranos », dans *Spring. Eranos Its Magical Past and Alluring Future The Spirit of a Wonderous Place* édité par Riccardo BERNARDINI, vol. 92, New Orleans, 2015, p. 225-231.

88. Michel CAZENAVE (éd.), *Science et conscience : les deux lectures de l'univers : colloque de Cordoue*, Paris, Stock, 1980, 494 p.

89. Michel CAZENAVE (éd.), *Sciences et symboles : les voies de la connaissance : colloque de Tsukuba*, Paris, Albin Michel, 1986, 453 p.

90. CENTRE IRANIEN POUR L'ÉTUDE DES CIVILISATIONS, *L'Impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?*, Paris, Berg, 1979, 405 p.

91. Jean E. CHARON (éd.), *Imaginaire et réalité : colloque de Washington*, Paris, Albin Michel, coll. « L'Esprit et la science » no. 2, 1985, 294 p.

92. Jean E. CHARON (éd.), *L'esprit et la science : colloque de Fès*, Paris, Albin Michel, 1983, 474 p.

93. Tom CHEETHAM, *After prophecy : imagination, incarnation, and the unity of the prophetic tradition*, New Orleans (La), Spring Journal Books, coll. « Studies in archetypal psychology », 2007, XIII, 183 p.

94. Tom CHEETHAM, *All the world an icon : Henry Corbin and the angelic function of beings*, Berkeley, Calif., North Atlantic Books, 2012,

95. Tom CHEETHAM, *Boundary violations*, First edition., Loveland, Ohio, Dos Madres Press, Inc., 2015, VIII, 117 p.

96. Tom CHEETHAM, *Green man, earth angel : the prophetic tradition and the battle for the soul of the world*, Albany, NY, State University of New York Press, coll. « SUNY series in Western esoteric traditions », 2005, XIX, 161 p.

97. Tom CHEETHAM, *Imaginal Love - The Meanings of Imagination in Henry Corbin and James Hillman*, Spring Publications, 2015, 200 p.

98. Tom CHEETHAM, *L'envers du monde - Henry Corbin et la mystique islamique*, trad. par Hélène SENGLARD-FOREMAN, édité avec la coll. de Daniel Proulx, Paris, Entrelacs, 2014, 222 p.

99. Tom CHEETHAM, *The world turned inside out : Henry Corbin and Islamic mysticism*, Woodstock, Conn., Spring Journal Books, 2003, XIII, 210 p.

100. Paul Sidney CHRIST, *The Psychology of the active intellect of Averroes*, Philadelphia, Westbrook, 1926,

101. Jean Albert CLERGUE, « En quête de Henry Corbin franc-maçon chevaleresque I », dans *L'initiation*, no. 2, 2009, p. 84-114.

102. Jean Albert CLERGUE, « En quête de Henry Corbin franc-maçon chevaleresque II », dans *L'initiation*, no. 4, 2009, p. 245-273.

103. COLLECTIF, *Deux siècles d'Assomption, le regard des historiens*, Paris, Université Assomptionniste, coll. « Rencontres assomptionnistes » no. 7, 2003, 237 p.

104. COLLECTIF (éd.), *Transdisciplinarity : 1st world congress at Arrábida*, préf. de José Carlos B. Tiago de Oliveira, Lisbonne, Hugin, 1999, 218 p.

105. Marie-Louise CONCASTY, « Jean Porcher (1892-1966) », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 1966, p. 275-277.

106. Henry CORBIN, « À propos de Luther », dans *Le Semeur*, 1er mars 1932, p. 286-292.

107. Henry CORBIN, « Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran », dans *Acta Iranica*, vol. 1, no. 1, 1968, p. 1-11.

108. Henry CORBIN, « Allocution d'ouverture », dans *Pèlerins de l'Orient et les vagabonds de l'Occident* édité par Henry CORBIN et Robert de CHÂTEAUBRIANT, Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 4, 1978, p. 7-12.

109. Henry CORBIN, « Allocution d'ouverture », dans *Colloque Berdiaev*, Paris, Institut d'études slaves, 1978, p. 47-50.

110. Henry CORBIN, *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*, édition établie par Michel Cazenave avec la collaboration de Daniel Proulx, Entrelacs, 2014, 189 p.

111. Henry CORBIN, « Avant-propos du traducteur », dans *Qu'est ce que la métaphysique ? : suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1938, p. 9-17.

112. Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, coll. « Islam spirituel », 1999, fr. 466, ar. 91 p.

113. Henry CORBIN, « Avicennisme et iranisme dans notre univers spirituel », dans *France-Asie*, no. 108, mai 1955, p. 627-635.

114. Henry CORBIN, « c. r. - Gerda Walther. Phänomenologie der Mystik », dans *Revue d'histoire des religions*, vol. 153, no. 1, 1958, p. 92-101.

115. Henry CORBIN, « Comment concevoir la philosophie comparée ? », dans *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985 [1974], p. 21-51.

116. Henry CORBIN, « Compte-rendu - A. M. Schmidt, *Saint Evremond ou l'humanisme impur* », dans *Le Semeur*, vol. 35, no. 5, 1er mars 1933, p. 306-308.

117. Henry CORBIN, « Compte-rendu - Bischoff, D, *Wilheim Diltheys Geschichtliche Lebensphilosophie, Anhang : Eine Kant-Darstellung Diltheys* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 5, 1935-1936, p. 537-538.

118. Henry CORBIN, « Compte-rendu - D. De Rougemont, *Le paysan du Dunube* », dans *Le Semeur*, 1er mars 1933, p. 308-313.

119. 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.

120. 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.

121. Henry CORBIN, « Compte-rendu - K. Barth, *Révélation, Église, Théologie* », dans *Le Semeur*, no. 37, 1935, p. 568-569.

122. Henry CORBIN, « Compte-rendu - M. Asín Palacios, *Vidas de Santones andaluces. La « Epistola de la Santidad » de Ibn 'Arabî de Murcia (Risâlat al-Quds)* », dans *Revue critique d'histoire et de littérature*, vol. 67, 1934, p. 217-219.

123. Henry CORBIN, « Compte-rendu - O. F. Bollnow, *Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 6, 1936-1937, p. 450-451.

124. Henry CORBIN, « Compte-rendu - P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 4, 1934-1935, p. 412-414.

125. Henry CORBIN, « Compte-rendu - Pseudo-Magrîtî, *Das Ziel des Weisen* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 3, 1933-1934, p. 525-526.

126. Henry CORBIN, « Compte-rendu - R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 3, 1934, p. 435-440.

127. Henry CORBIN, « Compte-rendu - Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron* », dans *Revue critique d'histoire et de littérature*, vol. 69, 1935, p. 227-231.

128. 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.

129. Henry CORBIN, « Compte-rendu - W. Dilthey, *Gesammelte Schriften, XI Bd., Vom Aufgang des geschichtlichen Bewusstseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen et XII Bd., Zur Preussischen Geschichte* », dans *Recherches philosophiques*, vol. 6, 1936-1937, p. 448-449.

130. Henry CORBIN, « Confessions extatiques de Mīr Dāmād maître de théologie à Ispahan (ob. 1041/1631-1632) », dans *Mélanges Louis Massignon*, publiés sous le patronage de l'Institut d'études islamiques de l'Université de Paris et de l'Institut français de Damas, vol. 1, Damas Beyrouth, Impr. catholique, 1956, p. 331-378.

131. Henry CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, coll. « La Barque du soleil », 2005 [1960], 4 pl. h.t., 303 p.

132. Henry CORBIN, *Corps spirituel et Terre céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 2e éd., Paris, Buchet/Chastel, 1979, 303 p.

133. Henry CORBIN, « De Heidegger à Sohravardî – Entretien avec Philippe Némo », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 39, 1981, p. 23-37.

134. Henry CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Face de Dieu, face de l'homme – Herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 175-243.

135. Henry CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Eranos-Jahrbuch – Schöpfung und Gestaltung* édité par Adolf PORTMANN, vol. XXXV/1966, Zürich, Rhein-Verlag, 1967, p. 177-239.

136. Henry CORBIN, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », dans *Face de Dieu, face de l'homme herméneutique et soufisme*, Paris, Flammarion, coll. « Idées et recherches » no. 15, 1983, p. 163-235.

137. Henry CORBIN, « De la bibliothèque nationale à la bibliothèque iranienne », dans *Humanisme actif : mélanges d'art et de littérature offerts à Julien Cain*, vol. 2, Paris, Hermann, 1968, p. 309-320.

138. Henry CORBIN, « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, coll. « L'Île verte », 1982 [1956], p. 167-208.

139. Henry CORBIN, « De la nécessité de l'angélologie », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, coll. « Livre de poche » no. 4167, 1992 [1981], p. 81-173.

140. Henry CORBIN, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, coll. « Livre de poche » no. 4167, 1992 [1981], p. 177-216.

141. Henry CORBIN, « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *L'Impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?* édité par CENTRE IRANIEN POUR L'ÉTUDE DES CIVILISATIONS, Paris, Berg International, 1979, p. 33-72.

142. Henry CORBIN, « Destin comparé de la philosophie iranienne après Averroës », dans *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985 [1976], p. 109-142.

143. Henry CORBIN, « Du sens musical de la mystique persane », dans *L'Iran et la philosophie* édité par Stella CORBIN, Paris, Fayard, coll. « L'espace intérieur » no. 39, 1990 [1967], p. 245-250.

144. Henry CORBIN, « Du sens musical de la mystique persane », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 39, 1981 [1967], p. 172-174.

145. Henry CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, l'École shaykhie, le Douzième Imâm*, vol. 4, Paris, Gallimard, coll. « *Tel* » no. 192, 1972, 567 p.

146. Henry CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shî'isme duodécimain*, vol. 1, Paris, Gallimard, coll. « *Tel* » no. 189, 1971, 332 p.

147. Henry CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Les fidèles d'amour, shî'isme et soufisme*, vol. 3, Paris, Gallimard, coll. « *Tel* » no. 191, 1972, 358 p.

148. Henry CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Sohrawardî et les platoniciens de Perse*, vol. 2, Paris, Gallimard, coll. « *Tel* » no. 190, 1971, 384 p.

149. Henry CORBIN, « En Orient, après Averroès... », dans *Multiple Averroès - Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976* édité par Jean JOLIVET, Paris, Les Belles lettres, 1978, p. 323-332.

150. Henry CORBIN, « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, coll. « L'Île verte », 1982 [Eranos XXIII, 1954], p. 70-166.

151. Henry CORBIN, « Eranos : liberté et spontanéité », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch, Führer und Geführter im Werk* édité par Adolf PORTMANN, vol. XXXI/1962, Zürich, Rhein-Verlag, 1963, p. 9-12.

152. Henry CORBIN, « Eranos Zeit », dans *Geist und Werk: aus d. Werkstatt unserer Autoren ; zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody*, Zürich, Rhein-Verlag, 1958, p. 197-208.

153. Henry CORBIN, « Face de Dieu et Face de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens* édité par Adolf PORTMANN, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 165-228.

154. Henry CORBIN, *Face de Dieu, face de l'homme herméneutique et soufisme*, Paris, Flammarion, coll. « Idées et recherches » no. 15, 1983, 379 p.

155. Henry CORBIN, *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, 382 p.

156. Henry CORBIN, « *Harmonia abrahamica* », dans *Évangile de Barnabé : recherches sur la composition et l'origine* édité par Luigi CIRILLO et Michel FRÉMAUX, Paris, Beauchesne, 1977, p. 5-17.

157. Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, coll. « folio/essais » no. 39, 1986, 549 p.

158. Henry CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, trad. par REVELLO, Roberto, Milano, Mimesis, coll. « Volti » no. 53, 2011, 220 p.

159. Henry CORBIN, « Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch und das Schöpferische* édité par Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXV/1956, Zürich, Rhein-Verlag, 1957, p. 121-240.

160. Henry CORBIN, « Introduction », dans *L'influence du mazdéisme dans la littérature persane (*مزدیسنا و تاثیر آن در ادبیات پارسی*)* édité par Moḥammad

Moʿin, Téhéran, coll. « Publications de l'Université de Téhéran » no. 9, 1948, p. 1-36.

161. Henry CORBIN, « Iranologie et philosophie », dans *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, coll. « Espace intérieur » no. 39, 1990 [1951], p. 39-95.

162. Henry CORBIN, « Iranologie et science des religions », dans *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, coll. « Espace intérieur » no. 39, 1990 [1948], p. 9-38.

163. Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie », dans *Problèmes et méthodes d'histoire des religions, mélanges publiés par la Section des sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des hautes études*, Paris, P.U.F., 1968, p. 129-146.

164. Henry CORBIN, « Islamisme et religions de l'Arabie. 1) Sources shî'ites, commentaire de Qâzî Sa'îd Qommî sur le *Kitâb al-Tawhîd* de Shaykh Sadûq (livre III) et commentaire du *hadîth* du Nuage blanc. 2) L'école shaykhie, le *Livre des enseignements* de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (suite) », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, vol. 75, 1966-1967, p. 138-146.

165. Henry CORBIN, *Itinéraire d'un enseignement : résumé des conférences à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses (1955-1979)*, présentation par Christian Jambet, Téhéran/Louvain, Institut français de recherche en Iran et diffusion Peeters, coll. « Bibliothèque iranienne » no. 38, 1993, 197 p.

166. Henry CORBIN, « Juvénilité et chevalerie spirituelle en Islam iranien », dans *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, coll. « L'espace intérieur » no. 29, 1983, p. 207-260.

167. Henry CORBIN, *L'Alchimie comme art hiératique*, textes édités et présentés par Pierre Lory, Paris, L'Herne, coll. « Bibliothèque des mythes et des religions » no. 3, 1986, 219 p.

168. Henry CORBIN, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry, Présence, coll. « Le Soleil dans le cœur » no. 4, 1971, 231 p.

169. Henry CORBIN, *L'homme et son ange, initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, coll. « L'espace intérieur » no. 29, 1983, VI, 270 p.

170. Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006, 398 p.

171. Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, 2e éd., Paris, Flammarion, coll. « Idées et recherches », 1976 [1958], 328 p.

172. Henry CORBIN, « L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe », dans *L'homme et son ange, initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, coll. « L'espace intérieur » no. 29, 1983, p. 81-205.

173. Henry CORBIN, « L'Inspiration luthérienne chez Hamann », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1937, p. 77-81.

174. Henry CORBIN, *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, coll. « Espace intérieur » no. 39, 1990, 268 p.

175. Henry CORBIN, « L'élément dramatique commun aux cosmogonies gnostiques des religions du livre », dans *Les yeux de chair et les yeux de feu, la science et la gnose* édité par Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 5, 1979, p. 141-173.

176. Henry CORBIN, « L'Évangile de Barnabé et la prophétologie islamique », dans *La foi prophétique et le sacré, colloque tenu à Cambrai/Vaucelles les 25, 26 et 27 juin 1976*, Paris, Berg International, coll. « Cahiers de l'Université de Saint Jean de Jérusalem » no. 3, 1977, p. 169-212.

177. Henry CORBIN, « L'*Imago Templi* face aux normes profanes », dans *Temple et contemplation*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 327-477.

178. Henry CORBIN, « L'Iran, patrie des philosophes et des poètes », dans *L'Âme de l'Iran*, 3e éd., Paris, Albin Michel, 2009 [1951], p. 29-42.

179. Henry CORBIN, « La conférence de Louis Massignon à l'Académie des Beaux-Arts : le martyre de Mansour Halladj comme motif d'inspiration dans l'art », dans *Journal d'Istamboul*, 14 février 1940, p. 1.

180. Henry CORBIN, « La conférence de Louis Massignon à l'Université : l'entrée des Turcs Seldjoukides à Baghdad en 1055 », dans *Journal d'Istamboul*, 9 février 1940, p. 2.

181. Henry CORBIN, « La configuration du temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle », dans *Eranos-Jahrbuch – Form als Aufgabe des Geistes* édité par Adolf PORTMANN, vol. XXXIV/1965, Zürich, Rhein-Verlag, 1966, p. 79-166.

182. Henry CORBIN, « La fédération allemande à Caub – 40e congrès général de la Christliche Studenten Vereinigung », dans *Le Semeur*, novembre 1931, p. 38-42.

183. Henry CORBIN, *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, 416 p.

184. Henry CORBIN, « La place de Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî (OB. 1050/1640) dans la philosophie iranienne », dans *Studia Islamica*, no. no.18, 1963, p. 81-113.

185. Henry CORBIN, « La situation actuelle des études iraniennes en Iran », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 90, no. 3, 1946, p. 439-442.

186. Henry CORBIN, « La sophia éternelle. À propos d'un livre récent de C.-G. Jung », dans *Revue de culture européenne*, vol. 5, 1953, p. 11-44.

187. Henry CORBIN, « La sophia éternelle. À propos de la "Réponse à Job" », dans *Carl Gustav Jung* édité par Michel CAZENAVE, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 46, 1984 [1953], p. 264-292.

188. Henry CORBIN, « La théologie dialectique et l'histoire », dans *Recherches philosophiques* édité par Alexandre KOYRÉ, Henri-Charles PUECH et A SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 250-284.

189. Henry CORBIN, « Le "Roman des sept statues" d'Apollonios de Tyane conservé par l'alchimiste Jaldakî », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, vol. 80-81, 1971, p. 251-256.

190. Henry CORBIN, « Le bruissement de l'aile de Gabriel », dans *Journal asiatique*, vol. 227, juillet-septembre 1935, p. 1-82.

191. Henry CORBIN, « Le combat spirituel du shî'isme », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen* édité par Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXX/1961, Zürich, Rhein-Verlag, 1962, p. 69-125.

192. Henry CORBIN, « Le livre des conseils de Zartusht », dans *Professor Poure Davoud Memorial volume : papers on Zoroastrian and Iranian subjects* édité par Rustom Pestonji MASANI, vol. 2, Bombay, The Iran League, 1951, p. 129-159.

193. Henry CORBIN, « Le livre du glorieux de Jâbir ibn Hayyân », dans *Eranos-Jahrbuch - Aus der Welt der Urbilder, Sonderband für C. G. Jung zum fünfundsiebzigsten Geburtstag* édité par Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XVIII/1950, Zürich, Rhein-Verlag, 1950, p. 47-114.

194. Henry CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, coll. « Livre de poche » no. 4167, 1992 [1981], 219 p.

195. Henry CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 2003 [1981], 257 p.

196. Henry CORBIN, « Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (Recherche angélologique) », dans *Eranos-Jahrbuch - Der Mensch und die mythische Welt* édité par Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XVII/1949, Zürich, Rhein-Verlag, 1950, p. 127-187.

197. Henry CORBIN, « Le symbolisme dans les Récits visionnaires d'Avicenne », dans *Revue de synthèse*, vol. 76, déc. 1955, p. 462-482.

198. Henry CORBIN, « Le Temple », dans *Cahiers verts*, vol. 5, 1979, p. 67-70.

199. Henry CORBIN, « Le temps d'Eranos », dans *Roger Godel de l'humanisme à l'humain*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 177-186.

200. Henry CORBIN, « Le temps d'Eranos », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 39, 1981, p. 256-263.

201. Henry CORBIN, « Le thème de la résurrection chez Mollā Ṣadrā Shīrāzī (1050/1640) commentateur de Soḥrawardī (587/1191) », dans *Studies in mysticism and religion : presented to Gershom G. Scholem on his seventieth birthday by pupils, colleagues and friends* édité par Efraim Elimelech URBACH, R. J. Zwi WERBLOWSKY et Chaim WIRSZUBSKI, Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, 1967, p. 71-115.

202. Henry CORBIN, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî Shaykh-ol-Ishrâq (ob. 587/1191)*, préf. de Pouré Davoud, Tehéran, éditions du courrier, coll. « Publications de la Société d'iranologie » no. 3, 1946, fr. 56, fa. 68 p.

203. Henry CORBIN, « Lettre-préface », dans *La musique traditionnelle de l'Iran suivi de les systèmes de la musique traditionnelle de l'Iran* édité par Mehdi BARKECHLI et Musa MA'ARUFI, Teheran, Secrétariat d'état aux beaux-arts, 1963, p. 1-3.

204. Henry CORBIN, « Mircea Eliade », dans *Mircea Eliade* édité par Constantin TACOU, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 33, 1977, p. 270-271.

205. Henry CORBIN, « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 6, 1964, p. 3-26.

206. Henry CORBIN, « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », dans *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 27-58.

207. Henry CORBIN, *Nell'Islam iranico : aspetti spirituali e filosofici*, trad. par Roberto REVELLO, Milano, Mimesis, coll. « Abraxas » no. 6, 2012, 408 p.

208. Henry CORBIN, « Note sur Existence et Foi », dans *Hic et Nunc*, no. 6, juillet 1933, p. 51-57.

209. Henry CORBIN, « Ô mon Iran, où es-tu ? », dans *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei - Transmutatio : La via ermetica alla felicità/The Hermetic Way to Happiness* édité par Daniela BOCCASSINI, Alessandria, dell'Orso, 2012 [1974], p. 347-353.

210. Henry CORBIN, « Philosophes », dans *Hic et Nunc*, no. 1, novembre 1932, p. 19-22.

211. Henry CORBIN, « Philosophia crucis », dans *Hic et Nunc*, no. 3/4, juillet 1933, p. 86-94.

212. Henry CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, 154 p.

213. Henry CORBIN, « Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien », dans *Ombre et lumière*, Paris, Desclee de Brouwer, 1961, p. 137-257.

214. Henry CORBIN, « 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, p. 38-56.

215. Henry CORBIN, « Pour l'anthropologie philosophique : un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep († 1191) », dans *Recherches philosophiques* édité par Alexandre KOYRÉ, Henri-Charles PUECH et Albert SPAIER, vol. 2, Paris, Boivin & Cie, 1932-1933, p. 371-423.

216. Henry CORBIN, « Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite », dans *Eranos-Jahrbuch – Mensh und Gestaltung* édité par Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXIX/1960, Zürich, Rhein-Verlag, 1961, p. 57-107.

217. Henry CORBIN, « Préface », dans *Hermès*, vol. 3, no. 3, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1939, p. 4-5.

218. Henry CORBIN, « Préface - Les Cités emblématiques », dans *Ispahan image du paradis* édité par Henri STIERLIN, Lausanne/Paris, la Bibliothèque des arts, 1976, p. 1-11.

219. Henry CORBIN, « Prélude à la deuxième édition - Pour une charte de l'Imaginal », dans *Corps spirituel et Terre céleste - de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, coll. « La Barque du soleil », 2005 [1960], p. 7-19.

220. Henry CORBIN, « Problème[s] et méthode[s] d'histoire des religions », dans *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, coll. « Espace intérieur » no. 39, 1990 [1968], p. 97-123.

221. Henry CORBIN, « Quand nous nous réveillerons d'entre les morts », dans *Hic et Nunc*, no. 2, mars 1933, p. 43-51.

222. Henry CORBIN, « Recherches sur l'herméneutique luthérienne », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1938, p. 99-102.

223. Henry CORBIN, « Rûzbehân Baqlî de Shîrâz », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 39, 1981, p. 150-167.

224. Henry CORBIN, « Sayyed Ḥaydor Āmolī (VIIIe/XIVe siècle) théologien shīʿite du soufisme », dans *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé à l'occasion de son 75e anniversaire*, Téhéran, Imprimerie de l'Université, 1963/1342, p. 72-101.

225. Henry CORBIN, « Siyavakhsh à Persépolis », dans *Orient*, 3e trimestre 1966, p. 63-76.

226. Henry CORBIN, « Soufisme et sophiologie », dans *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, coll. « Espace intérieur » no. 39, 1990 [1956], p. 231-244.

227. Henry CORBIN, « Spiritualité du Temple et tradition abrahamique », dans *Sciences traditionnelles et sciences profanes* édité par Henry CORBIN et Robert DE CHÂTEAUBRIANT, Paris, Berg International, coll. « Cahier de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 2, 1976, p. 13-43.

228. Henry CORBIN, « *Spissitudo spiritualis* », dans *L'Âge nouveau*, no. 111, nov.-janv. 1961, p. 71-85.

229. Henry CORBIN, *Suhrawardî d'Alep*, Montpellier, Fata morgana, 2005 [1939], 82 p.

230. Henry CORBIN, « Sympathie et théopathie chez les "Fidèles d'amour" en islam », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch und die Sympathie aller Dinge* édité par Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXIV/1955, Zürich, Rhein-Verlag, 1956, p. 199-301.

231. Henry CORBIN, « Témoignage à Kierkegaard », dans *Le Semeur*, 1er décembre 1932, p. 77-81.

232. Henry CORBIN, *Temple and contemplation*, London / New York, KPI in association with Islamic Publications, London, coll. « Islamic texts and contexts », 1986, XII, 413 p.

233. Henry CORBIN, *Temple et contemplation*, Paris, Entrelacs, 2006, 482 p.

234. Henry CORBIN, *Tempo ciclico e gnosi ismailita*, trad. par Roberto REVELLO, Milano, Mimesis, coll. « Abraxas » no. 10, 2013, 255 p.

235. Henry CORBIN, « Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », dans *Eranos-Jahrbuch - Mensch und Zeit* édité par Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XX/1951, Zürich, Rhein-Verlag, 1952, p. 149-217.

236. Henry CORBIN, « Terre céleste et corps de résurrection », dans *Eranos-Jahrbuch - Mensch und Erde* édité par Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XXII/1953, Zürich, Rhein-Verlag, 1954, p. 97-194.

237. Henry CORBIN, *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran mazdéen a l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet/Chastel, coll. « La barque du soleil », 1960, 419 p.

238. Henry CORBIN, « Théologie au bord du lac », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 39, 1981 [1932], p. 62-63.

239. Henry CORBIN, « The Time of Eranos », trad. par Ralph MANHEIM, dans *Man and time. Papers from the Eranos Yearbooks* édité par Joseph CAMPBELL, London, Princeton University Press, coll. « Bollingen Series » no. 30/3, 1983 [1957], p. XIII-XX.

240. Henry CORBIN, « Transcendantal et existential », dans *IXe Congrès international de philosophie*, 12 vols, vol. 8, Paris, Hermann et Cie, 1937, p. 24-31.

241. Henry CORBIN, « Transcendantal et existential », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 39, 1981 [1937], p. 38-56.

242. Henry CORBIN, *Trilogie ismaélienne. 1. Abû Ya'qûb Sejestânî: Le livre des sources (4e/10es.) 2. Sayyid-nâ al-Hosayn ibn' Alî: Cosmogonie et eschatologie (7e/13es.) 3. Symboles choisis de la Roseraie du mystère, de Mahmûd Shabestarî (8e/14es)*, Téhéran / Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien / Librairie d'Amerique et d'Orient, coll. « Bibliothèque iranienne » no. 9, 1961, fr. 200, (196) et ar. / fa. 188 p.

243. Henry CORBIN, « Un roman initiatique ismaélien du Xe siècle », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, no. 57, 1972, p. 1-25.

244. Henry CORBIN, « Un roman initiatique ismaélien du Xe siècle (suite et fin) », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, no. 58, 1972, p. 121-142.

245. Henry CORBIN, « VI. Sadroddîn Shîrâzî (Mollâ Sadrâ) », dans *Corps spirituel et Terre céleste - de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3e éd., Paris, Buchet/Chastel, coll. « La Barque du soleil », 2005 [1960], p. 194-200.

246. Henry CORBIN et Robert de CHÂTEAUBRIANT (éds.), *Sciences traditionnelles et sciences profanes*, Paris, A. Bonne, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 1, 1975, 142 p.

247. Henry CORBIN, Rémy COTTEVIEILLE-GIRAUDET, Jean DAVID-WEILL, Georges SALLES, Paul PELLIOT, Julien CAIN et Eustache de LOREY, *Les arts de l'Iran, l'ancienne Perse et Bagdad*, Paris, Bibliothèque nationale, 1938, 18 pl., VII-216 p.

248. Henry CORBIN et Johann Georg HAMANN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, avec une intro. de Jean Brun, Paris, Berg international, coll. « L'Île verte », 1985 [1935], 152 p.

249. Henry CORBIN et Wladimir IVANOW, *Correspondance Corbin-Ivanow : Lettres échangées entre Henry Corbin et Vladimir Ivanow de 1947 à 1966*, édité par Sabine SCHMIDTKE, Leuven/Paris, Peeters et Institut d'études

iraniennes, coll. « Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes » no. 4, 1999, 235 p.

250. Henry CORBIN, Roger JÉZÉQUEL, Roland DE PURY, Denis de ROUGEMONT et Albert-Marie SCHMIDT, « Manifeste », dans *Hic et Nunc*, no. 1, novembre 1932, p. 1-3.

251. Henry CORBIN, Abû Ya'qûb SEJESTÂNÎ, Sayyid-nâ al-Hosayb ibn 'ALÎ et Mahmûd SHABESTARÎ, *Trilogie ismaélienne. 1. Abû Ya'qûb Sejestânî: Le livre des sources (4e/10es.) 2. Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî: Cosmogonie et eschatologie (7e/13es.) 3. Symboles choisis de la Roseraie du mystère, de Mahmûd Shabestarî (8e/14es)*, trad. de l'arabe et du persan avec des commentaires de Henry Corbin et une présentation de Christian Jambet, Lagrasse, Verdier, coll. « Islam spirituel », 1994, XV, 460 p.

252. Stella CORBIN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds.), *La contemplation comme action nécessaire, colloque tenu à Paris les 18, 19, 20 mai 1984*, Paris, Berg international, coll. « Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem » no. 11, 1985, 155 p.

253. Farhad DAFTARY, Zarien RAJAN-BADOURALY et Christian JAMBET, *Légendes des Assassins mythes sur les Ismaéliens*, trad. par Zarien RAJAN-BADOULARY, préface de Christian Jambet, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes » no. 40, 2007, 207 p.

254. Eric DARDEL, *L'homme et la terre : nature de la réalité géographique*, Paris, P.U.F., coll. « Nouvelle encyclopédie philosophique » no. 52, 1952, 133 p.

255. Éric DARDEL, *L'histoire, science du concret*, Paris, P.U.F., 1946, 139 p.

256. Henri DAVENSON, « Tristesse de l'historien », dans *Esprit*, vol. 7, no. 79, 1939, p. 11-47.

257. Marie-Madeleine DAVY, *Traversée en solitaire*, Paris, Albin Michel, 1989, 266 p.

258. Raymond DE BOYER DE SAINTE SUZANNE, « À Téhéran », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahiers de l'Herne » no. 39, 1981, p. 287-289.

259. Robert DE CHÂTEAUBRIANT, « Souvenirs », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 39, 1981, p. 290-292.

260. Alain DE LIBERA, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, 431 p.

261. Alain DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, 408 p.

262. Alain DE LIBERA, *Raison et foi archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, du Seuil, 2003, 494 p.

263. Henri DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*, 2 vols, vol. 1, Paris, du Seuil, 1951, 198 p.

264. Henri DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, coll. « Le monde en 10ı18 » no. 103/104, 1963 [1944], 376 p.

265. Henri DE MAN, *L'Idée socialiste, suivi du "Plan de travail"*, trad. par Henry CORBIN et Alexandre KOJEVNIKOV, Paris, Bernard Grasset, 1935, 593 p.

266. Roland DE PURY et Martin ROTT, « Lettres d'Europe (1932-1933). Extraits choisis, présentés et annotés », dans *Études théologiques et religieuses*, vol. 82, no. 4, 2007, p. 473-492.

267. Daniel DE SMET, « Les cités merveilleuses de Ǧābalqā, Ǧābarsā et Hūrqalyā. Du "monde des images en suspens" de Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī au Mundus imaginalis d'Henry Corbin », dans *Décrire, nommer ou rêver les lieux en Orien Gaographie et toponymie entre réalité et fiction : Jean-Marie Kuchten in memoriam* édité par Christian CANNUYER,

Bruxelles, Société belge d'études orientales, coll. « Acta orientalia Belgica » no. 24, 2011, p. 133-154.

268. Alain DENEAULT, *La médiocratie*, Montréal, Lux, coll. « Lettres libres », 2015, 218 p.

269. Alfred DENKER, « Wissenschaftliche Rezensionen der Habilitationsschrift von Martin Heidegger », dans *Heidegger-Jahrbuch*, vol. 1, 2004, p. 79-91.

270. Anne-Louise DESPATIE, « Martin « Ahmad » Couture-Rouleau, un adepte de l'islam radical », dans *Radio-Canada information*, 21 octobre 2014.

271. Christian DESTREMAU et Jean MONCELON, *Louis Massignon*, Paris, Perrin, coll. « Tempus » no. 414, 2011 [1994], 534 p.

272. Manuel de DIEGUEZ, « Henry Corbin et Heidegger », dans *La nouvelle revue française*, no. 230, 1972, p. 27-39.

273. Fedor Mikhaïlovitch DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamazov* trad. par Henri MONGAULT, Paris, Gallimard, coll. « folio/classique » no. 2655, 2006 [1994], 990 p.

274. Charles DU BUS et Henry CORBIN, *Firdousi manuscrits à miniatures, autographes, estampes, imprimés, cartes, monnaies concernant l'histoire des relations franco-persanes et des études iraniennes en France exposition organisée à l'occasion du millénaire de Firdousi*, Paris, Bibliothèques nationales de France, 1934, 19 p.

275. Daniel DUBUISSON, *Impostures et pseudo-science : l'œuvre de Mircea Eliade*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Savoirs mieux » no. 20, 2005, 207 p.

276. Daniel DUBUISSON, « L'ésotérisme fascisant de Mircea Eliade », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1995, p. 42-51.

277. Daniel DUBUISSON, *Mythologies du XXe siècle, Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, 2e éd. rev. et augm., Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008 [1993], 349 p.

278. Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN, « Henry Corbin », dans *Acta Iranica : Bio-bibliographie de 134 savants*, vol. 20, quatrième série : répertoire, vol. 1, 1979, p. 86-99.

279. André DUPONT-SOMMER, « Grammaire de l'araméen biblique », dans *EPHE, Section des sciences historiques et philologiques*, 1939, p. 28-29.

280. Gilbert DURAND, « Création artistique comme configuration dynamique des structures », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXXV/1966, 1967, p. 57-98.

281. Gilbert DURAND, *Figures mythiques et visages de l'œuvre, de la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Berg International, 1979, 327 p.

282. Gilbert DURAND, « Henry Corbin », dans *Les plus belles pages de la franc-maçonnerie française* édité par Alain-Jacques LACOT et Pierre MOLLIER, Paris, Dervy, 2003, p. 189-191.

283. Gilbert DURAND, « Henry Corbin entre l'Orient et l'Occident », dans *Les nouvelles littéraires*, vol. 56, no. 2657, 26 octobre 1978, p. 8.

284. Gilbert DURAND, « Hommage à Henry Corbin – La pensée d'Henry Corbin et le temple maçonnique », dans *Temple et contemplation*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 9-21.

285. Gilbert DURAND, « *Homo proximi orientis :* science de l'homme et islam spirituel », dans *Science de l'homme et tradition*, Paris, Albin Michel, 1996 [1979], p. 91-139.

286. Gilbert DURAND, « L'imaginaire lieux de "l'entre-savoirs" », dans *Champs de l'imaginaire*, textes réunis par Danièle Chauvin, Grenoble, ELLUG, 1996, p. 215-227.

287. Gilbert DURAND, « L'Occident iconoclaste », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 2, 1962, p. 3-18.

288. Gilbert DURAND, *L'imagination symbolique*, 5e éd., Paris, P.U.F., coll. « Quadrige » no. 51, 2008 [1964], 132 p.

289. Gilbert DURAND, *La foi du cordonnier*, préface de Françoise Bonardel, Paris, L'Harmattan, coll. « Théôria », 2014, 228 p.

290. Gilbert DURAND, « La pensée d'Henry Corbin et le temple maçonnique », dans *Les cahiers Villard de Honnecourt*, vol. 3, 1981, p. 173-182.

291. Gilbert DURAND, « La reconquête de l'Imaginal », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahiers de l'Herne » no. 39, 1981, p. 266-273.

292. Gilbert DURAND, « Les catégories de l'irrationnel, prélude à l'anthropologie », dans *Esprit*, janvier 1962, p. 71-85.

293. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire – introduction à l'archétypologie générale*, 11e éd., Paris, Dunod, 1992 [1960], XXIII, 536 p.

294. Gilbert DURAND, « Les structures polarisantes de la conscience psychique et de la culture – Approches pour une méthodologie des sciences de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch – Polarität des Lebens* édité par Adolf PORTMANN, vol. XXXVI/1967, Zürich, Rhein-Verlag, 1968, p. 269-300.

295. Gilbert DURAND, « Les trois niveaux de formation du symbolisme », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 1, 1962, p. 7-29.

296. Gilbert DURAND, « Psychanalyse de la neige », dans *Mercure de France*, vol. 318, mai-août 1953, p. 615-639.

297. Gilbert DURAND, *Science de l'homme et tradition. Le "nouvel esprit anthropologique"*, Paris, Tête de Feuilles & du Sirac, 1975, 16 pl. h.t., 243 p.

298. Gilbert DURAND, « Science objective et conscience symbolique dans l'œuvre de Gaston Bachelard », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 4, 1964, p. 41-59.

299. Gilbert DURAND, « Similitude hermétique et science de l'homme », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XLII/1973, 1974.

300. Gilbert DURAND, « Tâches de l'Esprit et impératif de l'Être », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXXIV/1965, 1966, p. 303-360.

301. Émile DURKHEIM, *L'évolution pédagogique en France*, 3e éd. avec une intro. de Maurice Halbwachs et une préf. de François Dubet, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2014, XXII, 403 p.

302. Bertha ECKSTEIN-DIENER (SIR GALAHAD), *Byzance : empereurs et impératrices, l'acropole du monde, la grande Babylone, anges et eunuques, les bleus et les verts, les iconoclastes, les hérésies, grandeur et décadence*, trad. par Jacques CHIFELLE-ASTIER, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque historique », 1937, 333 p.

303. Mircea ELIADE, *Fragments d'un journal 1945-1969*, trad. par Luc BADESCO, vol. 1, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 1973, 571 p.

304. Mircea ELIADE, « Jung, ou la Réponse à Job », dans *Mircea Eliade* édité par Constantin TACOU, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 33, 1977 [1952], p. 250-255.

305. Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, Nouv. éd. rev. et augm., Paris, Gallimard, coll. « folio/essais » no. 120, 2002 [1949], 182 p.

306. Mircea ELIADE, « Rencontre avec Jung », dans *Combat*, jeudi 9 octobre, Paris, 1952, p. 7.

307. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 2004 [1949], 462 p.

308. Mircea ELIADE et Claude-Henri ROCQUET, *L'épreuve du labyrinthe entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Monaco/Paris, du Rocher, 2006, 257 p.

309. J. K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament : a Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1993, XXV, 747 p.

310. EPHE, « Histoire de la Section », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1954, p. 36-38.

311. Will ERNEST, « Nécrologie: Claude Schaeffer (1898-1982) », dans *Syria*, 1983, p. 343-345.

312. Antoine FAIVRE, *Accès de l'ésotérisme occidental*, nouv. éd. rev., 2 vols, Paris, Gallimard, 1996 [1986], 377, 437 p.

313. Antoine FAIVRE, *Access to Western esotericism*, Albany, State University of New York Press, coll. « SUNY series in Western esoteric traditions », 1994, X, 369 p.

314. Antoine FAIVRE, « From Paris to Amsterdam and Beyond : Origins and Development of a Collaboration », dans *Hermes in the academy ten years' study of western esotericism at the University of Amsterdam* édité par Wouter J. HANEGRAAFF et Joyce PIJNENBURG, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009, p. 123-127.

315. Antoine FAIVRE, *L'ésotérisme*, 5e éd. mise à jour, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? » no. 1031, 2012 [1992], 128 p.

316. Antoine FAIVRE, « La question d'un ésotérisme comparé des religions du livre », dans *Henry Corbin et le comparatisme spirituel : colloque tenu à Paris les 5 et 6 juin 1999* édité par Jean-Louis VIEILLARD-BARON et Antoine FAIVRE, Paris, Archè Edidit, coll. « Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées » no. 8, 2000, p. 89-118.

317. Hadi FAKHOURY, *Henry Corbin and Russian Religious Thought*, M.A., McGill University, Montréal, 2013, 132 p.

318. Gustav Theodor FECHNER, *Über die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*, Leipzig, Amelang, 1861, 228 p.

319. Paul FENTON, « Henry Corbin and Abraham Heschel », dans *Abraham Joshua Heschel : philosophy, theology and interreligious dialogue* édité par Stanisław KRAJEWSKI et Adam LIPSZYC, Wiesbaden, Harrassowitz, coll. « Jüdische Kultur » no. 21, 2009, p. 102-111.

320. Paul FENTON, « Henry Corbin et la mystique juive », dans *Henry Corbin : philosophies et sagesses des religions du livre : actes du Colloque « Henry Corbin » qui s'est tenue en Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003, organisé par l'École pratique des hautes études et le Centre d'études des religions du livre* édité par Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Christian JAMBET et Pierre LORY, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses » no. 126, 2005, p. 151-164.

321. Louis FINOT, « Éléments de la grammaire sanskrite, suivi de l'explication d'un texte facile extrait du Mahābhārata », dans *EPHE, Section des sciences historiques et philologiques*, 1927, p. 67-68.

322. John FIRMAN et Ann GILA, *Psychosynthesis : a psychology of the spirit*, Albany, State University of New York Press, coll. « Transpersonal and humanistic psychology », 2002, IX, 224 p.

323. Alfred FOUCHER, « Commentaire de la *Châ̂ndogya-Upanishad* », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1928, p. 34.

324. Alfred FOUCHER, « Commentaires sur le *Dhammapada* pâli comparé avec les versions sanskrites », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1927, p. 26.

325. Alfred FOUCHER, « Conférence du mardi : explications de textes sanskrits, conférence du mercredi : la légende bouddhique », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1926, p. 36.

326. Alfred FOUCHER, « Explication du texte prâkrit du *Mahâvastu* », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1928, p. 34.

327. Alfred FOUCHER, « La légende bouddhique d'après les textes indiens », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1927, p. 26.

328. Marie-Louise von FRANZ, *Alchemical active imagination*, Irving, Spring Publications, coll. « Seminar series » no. 14, 1979, 116 p.

329. Jean-Claude FRÈRE, *L'Ordre des Assassins*, Paris, Culture art loisirs, coll. « Histoire des personnages mystérieux et des sociétés secrètes », 1973, 283 p.

330. Saul FRIEDLÄNDER et André RESZLER (éds.), *Cadmos : Le mythe dans la société contemporaine*, vol. 5, no. 17/18, 1982, 185 p.

331. Olga FRÖBE-KAPTEYN, « Ein Brief der Gründerin », dans *Du*, vol. 15, no. 4, 1955, p. 10.

332. Pascal GALVANI, « L'exploration réflexive et dialogique de l'autoformation existentielle », dans *L'autoformation : perspectives de recherche* édité par Philippe CARRÉ, André MOISAN et Daniel POISSON, Paris, P.U.F., 2010, p. 269-313.

333. Moḥammad ʿAlī GAMĀLZĀDEH, *Djamalzadeh. Choix de nouvelles*, trad. par Stella CORBIN et Hassan LOFTI, introduction par Henri Massé, Paris, Les Belles lettres, Chartres impr. Durand, coll. « Unesco d'auteurs contemporains, Série persane », 1959, 153 p.

334. Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, « Études des sourates 17, 18 et 19 expliquées avec les commentaires de Tabari, Baidhawi et Râzi », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1930, p. 62.

335. Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, « Études des textes coraniques concernant les *jinns* et Satan », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1930, p. 62.

336. Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, « Questions diverses relatives aux *Çahih* d'Al Bokhâri, avec les commentaires de Qastallâni et d'Al Aïni », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1929, p. 52.

337. Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, « Sourate V et une partie de la sourate VI, expliquées avec les commentaires de Tabari, Baïdawi, Razi et Abdou », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1929, p. 52.

338. Léon GAUTHIER, *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Vrin, 1983 [1909], 195 p.

339. Eric GEOFFROY, *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Paris/Maroc, Maisonneuve/Aïni Bennaï, 2005, 544 p.

340. Aḥmad GHAZZĀLĪ, *Aḥmad Ghazzālī's Aphorismen über die Liebe*, édité par Hellmut RITTER, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1942, de VII, fa 106 p.

341. Étienne GILSON, « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 2, 1927, p. 89-149.

342. Étienne GILSON, *Dante et la philosophie*, 2e éd., Paris, Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale » no. 28, 1953 [1939], 341 p.

343. Étienne GILSON, « *De anima* d'Albert le Grand », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1926, p. 51.

344. Étienne GILSON, « Études sur Luther », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1931, p. 64.

345. Étienne GILSON, « Histoire de la philosophie au Moyen âge », dans *Annuaire du Collège de France*, vol. 34, 1934, p. 100-101.

346. Étienne GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, 2e éd., Paris, Vrin, 2007 [1960], 204 p.

347. Étienne GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, 2e éd. avec une présentation de Thierry-Dominique Humbrecht, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2007, 204 p.

348. Étienne GILSON, *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, 1952, 700 p.

349. Étienne GILSON, « L'Avicenne latin au moyen âge », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1925, p. 52-53.

350. Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2e éd., Paris, J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale » no. 33, 1960 [1932], VIII, 448 p.

351. Étienne GILSON, « L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique », dans *Proceedings of the sixth international congress of philosophy : Harvard University, Cambridge, Massachusetts, United States of America, September 13, 14, 15, 16, 17, 1926* édité par Edgar Sheffield BRIGHTMAN, New York, Longmans, Green, 1927, p. 592-596.

352. Étienne GILSON, « La doctrine de saint Anselme », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1927, p. 44-46.

353. Étienne GILSON, « La mystique spéculative de saint Bernard à Dante », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1928, p. 53-55.

354. Étienne GILSON, « La philosophie de Duns Scot », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1925, p. 51-52.

355. Étienne GILSON, « La théologie naturelle de Duns Scot », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1931, p. 64-65.

356. Étienne GILSON, « Le Platonisme du XIIe siècle », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1926, p. 50-51.

357. Étienne GILSON, *Le réalisme méthodique*, Paris, Chez Pierre Téqui, coll. « Cours et documents de philosophie », 1936, 101 p.

358. Étienne GILSON, « Le système de Jean Scot Érigène », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1927, p. 44-45.

359. Étienne GILSON, « Les doctrines de l'intellect au XIIe siècle », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1928, p. 55-57.

360. Étienne GILSON, « Les exégètes de saint Augustin au 13e siècle et sa pensée authentique », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1929, p. 70.

361. Étienne GILSON, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 4, 1929, p. 5-149.

362. Étienne GILSON, « Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 1, 1926, p. 5-127.

363. Étienne GILSON, « Recherches sur les origines de la réforme thomiste », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1924, p. 52-54.

364. Étienne GILSON, « Robert Grosseteste et Roger Bacon », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1929, p. 69-70.

365. Étienne GILSON, « Sens et nature de l'argument de saint Anselme », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. 9, 1934, p. 5-51.

366. Glauco GIULIANO, *Il pellegrinaggio in Oriente di Henry Corbin : con una scelta di testi*, Trento, La finestra, coll. « Saggi », 2003, 432 p.

367. Glauco GIULIANO, *L'immagine del tempo in Henry Corbin : verso un'idiochronia angelomorfica*, Milano, Mimesis, coll. « Filosofie », 2009, 320 p.

368. Glauco GIULIANO, *Tempus Discretum Henry Corbin all'Oriente dell'Occidente*, Travagliato, Torre d'ercole, 2012, 115 p.

369. Anne-Marie GOICHON, *Le récit de Hayy ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*, Paris, DDB, 1959, 254 p.

370. Anne-Marie GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, xiv, 496 p.

371. Bernard GORCEIX, *Amis de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart*, Paris, A. Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 2013 [1984], 302 p.

372. Marie Luise GOTHEIN, *Eberhard Gothein: ein Lebensbild seinen Briefen nacherzählt*, Stuttgart, Kohlhammer, 1931, 371 p.

373. Henri GOUHIER, « Digression sur la philosophie, à propos de la philosophie chrétienne », dans *Recherches philosophiques* édité par Alexandre KOYRÉ, Henri-Charles PUECH et Albert SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 211-236.

374. Henri GOUHIER, *Étienne Gilson trois essais, Bergson, la philosophie chrétienne, l'art*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie Nouvelle série », 1993, 92 p.

375. Martin GRABMANN, « De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur Speculativae », dans *Archivum franciscanum historicum*, vol. 15, 1922, p. 273-277.

376. Jean GRANGER, « In mémoriam Henry Corbin », dans *Cahiers verts*, vol. 5, 1980, p. 55-65.

377. Nile GREEN, « Between Heidegger and the Hidden Imam: Reflections on Henry Corbin's approaches to mystical Islam », dans *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 17, no. 3, 2005, p. 219-226.

378. Bernard GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, 3e éd., Paris, Gallimard, coll. « Tel » no. 48, 1980 [1953], 284 p.

379. Jean GRONDIN, « Gadamer et Bultmann », dans *L'héritage de Hans-Georg Gadamer* édité par Guy DENIAU et Jean-Claude GENS, Paris, Société d'anthropologie phénoménologique et d'herméneutique générale, coll. « Phéno », 2003, p. 113-131.

380. René GUÉNON, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, éd. corrigée, Paris, éditions traditionnelles, 1982 [1925], 214 p.

381. Lucien GUISSARD, *Les assomptionnistes d'hier à aujourd'hui*, Paris, Bayard, 1999, 170 p.

382. Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, 461 p.

383. ḤĀFEẒ, *Le Divân œuvre lyrique d'un spirituel en Perse au XIVe siècle*, trad. par Charles Henri de FOUCHÉCOUR, Lagrasse, Verdier, coll. « Verdier poche », 2006, 1273 p.

384. Morteza HAJHOSSEINI, « Analytic Comparison between ‘Allamah Tabataba’i’s View and That of Henry Corbin concerning Human Perfection », dans *Transcendent Philosophy*, vol. 1, 1999, p. 31-45.

385. HAKIM BEY, *Instructions pour le Kali-Yuga*, trad. par Spartakus FreeMann, 2008, consulté en février 2016 https://www.kaosphorus.net/1284/instructions-pour-le-kali-yuga/.

386. HAKIM BEY, *Z.A.T. – T.A.Z. Zone Autonome Temporaire - Anarchie ontologique - Terrorisme poétique*, trad. par SPARTAKUS FREEMANN, édition hors commerce, 2014, 171 p.

387. Hans Thomas HAKL, *Der verborgene Geist von Eranos unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik ; eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Bretten, Scientia Nova, 2001, 468 p.

388. Hans Thomas HAKL, *Eranos : an alternative intellectual history of the twentieth century*, trad. par Christopher MCINTOSH, Montréal, McGill-Queen’s University Press, 2013, 440 p.

389. Johann Georg HAMANN, « Æsthetica in nuce. Rhapsodie en prose kabbalistique », trad. par Henry CORBIN, dans *Mesures*, vol. 5, 1939, p. 33-59.

390. Johann Georg HAMANN, *Scritti e frammenti del Mago del Nord : (Johann Georg Hamann), trad. e introd. di Roberto G. Assagioli*, Napoli, Perrella, 1908, LXXXI, 184 p.

391. Mircea HANDOCA, « Carl Gustav Jung en dialogue avec Mircea Eliade, suivi de la correspondance M. Eliade – C. G. Jung, 1950-1960 », dans *Litteraria Pragensia* vol. 7, no. 14, 1997, p. 16-41.

392. Wouter J. HANEGRAAFF, « The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism », dans *ARIES*, vol. 10, no. 2, 2010, p. 197-216.

393. Wouter J. HANEGRAAFF, « Eranos and religionism: Scholem, Corbin and Eliade », dans *Esotericism and the academy : rejected knowledge in western culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 295-314.

394. Wouter J. HANEGRAAFF, « Eranos and religionism: Scholem, Corbin and Eliade », dans *Antoine Faivre and Western esotericism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 334-355.

395. Wouter J. HANEGRAAFF, *Esotericism and the academy : rejected knowledge in western culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 468 p.

396. Wouter J. HANEGRAAFF, Antoine FAIVRE, R. van den BROEK et Jean-Pierre BRACH (éds.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, XXIX, 1228 p.

397. Barbara HANNAH, *Encounters with the soul : active imagination as developed by C.G. Jung*, Santa Monica (Calif.), Sigo Press, 1981, VII, 254 p.

398. Frank-Rutger HAUSMANN, « Hugo Friedrich und Henry Corbin – Briefzeugnisse eines ungewöhnlichen Gedankenaustauschs », dans *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, vol. 36, no. 1-2, 2012, p. 111-145.

399. Maurice-Ruben HAYOUN et Alain de LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? » no. 2631, 1991, 127 p.

400. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. par J GIBELIN, Paris, Gallimard, 1954, 461 p.

401. Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. par Roger MUNIER, nouv. éd. rev., Paris, Aubier, 1964, 188 p.

402. Martin HEIDEGGER, « Phénoménologie de la mort », trad. par Henry CORBIN, dans *Hermès*, vol. 3, no. 1, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1938, p. 37-50.

403. Martin HEIDEGGER, *Qu'est ce que la métaphysique ? : suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, trad. par Henry CORBIN, Paris, Gallimard, 1938, 254 p.

404. Martin HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique ? Leçon inaugurale donnée à l'Université de Fribourg-en-Brisgau le 24 juillet 1929 », trad. par Henry CORBIN, dans *Bifur*, vol. 8, 1931, p. 9-27.

405. Florence HELLOT-BELLIER, *France-Iran : quatre cents ans de dialogue*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, coll. « Studia iranica, Cahier, » no. 34, 2007, 828 p.

406. Emmanuelle HÉRIARD DUBREUIL, *The personalism of Denis de Rougemont: Spirituality and politics in 1930s Europe*, sous la direction de Robert TOMBS, PhD, Faculty of History, St John's College, University of Cambridge, 2005, 347 p.

407. Abraham Joshua HESCHEL, *Die Prophetie*, diss. Berlin, 1935, Prace Komisji orientalistycznej nr. 22, Polska Akademia Umiejętności, Kraków, 1936, 194 p.

408. Abraham Joshua HESCHEL, « La prophétie », trad. par Henry CORBIN, dans *Hermès*, vol. 3, no. 3, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1939, p. 78-110.

409. Rémi HESS, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris, A.-M. Métailié, 1988, 359 p.

410. Franz HOFFMAN et Julius HAMBERGER (éds.), *Franz von Baader's sämmtliche Werke*, 16 vols, vol. 12, Darmstadt, Scientia verlag aalen, 1987 [1860], 558 p.

411. Max HORTEN, *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift die Widerlegung des Gazali*, Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1913, XVI, 355 p.

412. Fakhr al-Dīn Ibrāhīm ʻIRAQĪ, *Divine flashes*, trad. et intro. par William C. Chittick et Peter Lamborn Wilson, avec une préface de Seyyed Hossein Nasr, New York, Paulist Press, coll. « The Classics of Western spirituality », 1982, xvi, 178 p.

413. Yūsuf ĪBISH et Peter LAMBORN WILSON, *Traditional modes of contemplation and action : a colloquium held at Rothko Chapel, Houston Texas*, Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, VIII, 477 p.

414. Muhyiddin IBN AL-ʻARABĪ, *L'arbre du monde (Shajarat al-kawn)*, trad. par Maurice GLOTON, Paris, Deux océans, 2000, 230 p.

415. Abū-Muḥammadʿ Abd-al-Ḥaqq Ibn-Ibrāhīm IBN-SABʿĪN, *Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, texte arabe édité par Şerefettin Yaltkaya avec un avant-propos de Henry Corbin, Paris, de Boccard no. 8, 1941, fr. XIX, ar. 96 p.

416. Wladimir IVANOW, « A biography of Rûzbehân al-Baqlî », dans *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XXIV, no. 4, 1928, p. 353-361.

417. Wladimir IVANOW, *Fifty years in the East : The memoirs of Wladimir Ivanow*, édité par Farhad DAFTARY, London / New York, I.B. Tauris, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2015, xvi, 256 p.

418. Wladimir IVANOW, « More on Biography of Rûzbehân al-Baqlî », dans *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 7, 1931, p. 1-7.

419. Wladimir IVANOW, *Problems in Nasir-i Khusraw's biography*, Bombay, Ismaili Society, coll. « Ismaili Society Series » no. 10, 1956, 88 p.

420. Wladimir IVANOW, *Problems in Nasir-i Khusraw's biography*, Bombay, Ismaili Society, coll. « Ismaili Society Series » no. 5, 1948, 78 p.

421. Wladimir IVANOW, *The truth-worshippers of Kurdistan ; Ahl-i haqq*, texts edited in the original Persian and analysed, Leiden, E. J. Brill, coll. « The Ismaili Society, series A », 1953, XIV, 246, 202 p.

422. Christian JAMBET (éd.), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, coll. « Cahiers de l'Herne » no. 39, 1981, 8 pl. h.t., 360 p.

423. Christian JAMBET, *La logique des orientaux – Henry Corbin et la science des formes*, Paris, du Seuil, 1983, 315 p.

424. Christian JAMBET, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, coll. « folio/essais » no. 547, 2011, 472 p.

425. Christian JAMBET et Paul-François PAOLI, « Séduction et impasse du syncrétisme religieux », dans *Études*, vol. 420, no. 3, 2014, p. 63-71.

426. William JAMES, *A pluralistic universe; Hibbert Lectures to Manchester College on the present situation in philosophy*, New York, Longmans, Green, and Co., 1909, 404 p.

427. Karl JASPERS, *Descartes et la philosophie*, trad. par Hans POLLNOW, Paris, F. Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1938, 112 p.

428. Karl JASPERS, « La norme du jour et la passion pour la nuit », trad. par Henry CORBIN, dans *Hermès*, vol. 3, no, 1, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1938, p. 51-68.

429. Auguste JUNDT, *Les amis de Dieu au quatorzième siècle*, Paris, G. Fischbacher, 1879, 445 p.

430. Carl Gustav JUNG, « À propos de la psychologie de la méditation orientale », trad. par Paul KESSLER, Josette RIGAL et Rainer ROCHLITZ, dans

Psychologie et orientalisme, Paris, Albin Michel, coll. « Œuvres inédites de C.G. Jung » no. 5, 1985, p. 219-237.

431. Carl Gustav JUNG, *Antwort auf Hiob*, Zürich, Rascher, 1952, 169 p.

432. Carl Gustav JUNG, « Commentaire psychologique du "Bardo-Thödol" », trad. par Paul KESSLER, Josette RIGAL et Rainer ROCHLITZ, dans *Psychologie et orientalisme*, Paris, Albin Michel, coll. « Œuvres inédites de C.G. Jung » no. 5, 1985, p. 165-182.

433. Carl Gustav JUNG, *Commentaire sur le mystère de la fleur d'or*, trad. par Étienne PERROT, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes » no. 121, 2003, 148 p.

434. Carl Gustav JUNG, *Correspondance III 1950-1954*, établie par Aniela Jaffé avec la coll. de Gerhard Adler, trad. de l'allemand par Claude Maillard et Christine Pflieger-Maillard, Paris, Albin Michel, 1994, 305 p.

435. Carl Gustav JUNG, *Le livre rouge*, trad. par Christine MAILLARD, Pierre DESHUSSES, Véronique LIARD, Claude MAILLARD, Malkani FABRICE et Lidwine PORTES, intro. et notes de Sonu Shamdasani, Paris, l'Iconoclaste, 2011, 650 p.

436. Carl Gustav JUNG, *Letters 1951-1961*, trad. par R. F. C. HULL, édité par Gerhard ADLER, vol. 2, London, Routledge & Kegan Paul, 1976, 716 p.

437. Carl Gustav JUNG, *Ma vie souvenirs, rêves et pensées recueillis et publiés par Aniéla Jaffé*, trad. par Roland CAHEN et Yves LE LAY, nouv. éd. rev. et augm. d'un index, Paris, Gallimard, coll. « Collection Folio » no. 2291, 1991 [1966], 528 p.

438. Carl Gustav JUNG, « Préface à Suzuki : "La Grande Délivrance" », trad. par Paul KESSLER, Josette RIGAL et Rainer ROCHLITZ, dans *Psychologie et orientalisme*, Paris, Albin Michel, coll. « Œuvres inédites de C.G. Jung » no. 5, 1985, p. 195-217.

439. Carl Gustav JUNG, *Psychologie et alchimie*, trad. par Henry PERNET et Roland CAHEN, Paris, Buchet/Chastel, 2004 [1970], XVI, 705 p.

440. Carl Gustav JUNG, *Réponse à Job*, trad. par Roland CAHEN, avec une postface de Henry Corbin, Paris, Buchet/Chastel, 2009 [1964], 301 p.

441. Carl Gustav JUNG, *Synchronicité et paracelsica*, trad. par Claude MAILLARD et Christine PELIEGER-MAILLARD, Paris, Albin Michel, 1988, 352 p.

442. Carl Gustav JUNG, « Traumsymbole des Individuationsprozesses. Ein Beitrag zur Kenntnis der in den Träumen sich kundgebenden Vorgänge des Unbewussten », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. III/1935, 1936, p. 13-133.

443. Carl Gustav JUNG, *Types psychologiques*, 5e éd., Genève, Georg Éditeur, 1983, XXV, 506 p.

444. Søren KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, trad. par P.-H. TISSEAU et Jean WAHL, Paris, Aubier, 1946, XXVI, 217 p.

445. Søren KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*, trad. par Knud FERLOV et Jean-Jacques GATEAU, Paris, Gallimard, coll. « folio/essais » no. 94, 1949, 252 p.

446. Alexandre KOJÈVE, *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjew's*, dissertation de philosophie, Ruprecht-Karls Universität Heidelberg, cote W 3651, Heidelberg, 1926, s. p.

447. Alexandre KOJÈVE et Raymond QUENEAU, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la "Phénoménologie de l'esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris, Gallimard, coll. « Tel » no. 45, 1979 [1947], 597 p.

448. Alexandre KOJEVNIKOFF, « La philosophie religieuse de Hegel, d'après la *Phénoménologie de l'esprit* », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1933, p. 54-56.

449. Alexandre KOYRÉ, « c.r. Ernst Cassirer, Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge », dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. 111, 1935, p. 145-148.

450. Alexandre KOYRÉ, « Conférences temporaires – Sur le mysticisme spéculatif en Allemagne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses*, vol. 39, no. 35, 1925, p. 62-64.

451. Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. par Raïssa TARR, Paris, Gallimard, coll. « Tel » no. 129, 2009 [1957], 349 p.

452. Alexandre KOYRÉ, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, E. Leroux, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses » no. 33, 1922, XIX, 222 p.

453. Alexandre KOYRÉ, « Étude des textes de Nicolas de Cues », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1932, p. 57.

454. Alexandre KOYRÉ, « Études sur Calvin », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1934, p. 66-70.

455. Alexandre KOYRÉ, « Galilée et la formation de la science moderne », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1934, p. 64-66.

456. Alexandre KOYRÉ, « Introduction – Qu'est-ce que la métaphysique ? », dans *Bifur*, vol. 8, 1931, p. 5-8.

457. Alexandre KOYRÉ, « L'évolution philosophique de Heidegger », dans *Critique*, vol. 1, no. 2, juillet 1946, p. 170-183.

458. Alexandre KOYRÉ, « La docte ignorance et la coïncidence des contradictoires de Nicolas de Cues », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1931, p. 66.

459. Alexandre KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, 2e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], XVII, 523 p.

460. Alexandre KOYRÉ, « La philosophie religieuse de Hegel », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1932, p. 58.

461. Alexandre KOYRÉ, « Le mysticisme spéculatif en Allemagne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses*, 1925, p. 62-64.

462. Alexandre KOYRÉ, « Le mysticisme spéculatif en Allemagne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses*, 1924, p. 64-65.

463. Alexandre KOYRÉ, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no. 233, 1971, 184 p.

464. Alexandre KOYRÉ, « Paracelse », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1933, p. 46-75.

465. Alexandre KOYRÉ, *Paracelse 1493-1541*, 2e éd., Paris, Allia, 2004 [1997], 97 p.

466. Alexandre KOYRÉ, « Première conférence, "Le problème de l'infini au XVIIe siècle, l'infini cosmologique et l'infini théologique", chaire d'histoire des idées religieuses dans l'Europe moderne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1949-1950, p. 74-76.

467. Alexandre KOYRÉ, « Première conférence, "Le problème de l'infini au XVIIe siècle", chaire d'histoire des idées religieuses dans l'Europe moderne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1948-1949, p. 72-74.

468. Alexandre KOYRÉ, « Première conférence, "Le problème de l'infini au XVIIIe siècle", chaire d'histoire des idées religieuses dans l'Europe

moderne », dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1947-1948, p. 62-63.

469. Alexandre KOYRÉ, « Rapports entre la science et la religion au XVI[e] siècle », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1931, p. 65-66.

470. Alexandre KOYRÉ, « [Sans titre] », dans *Critique*, vol. 1, no. 1, juin 1946, p. 73-82.

471. Alexandre KOYRÉ, « Sébastien Franck », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1931, p. 353-385.

472. Paul KRAUS, *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam gesammelte Aufsätze*, édité par Rémi BRAGUE, Hildesheim, G. Olms, 1994, 346 p.

473. Paul KRAUS, *Jābir ibn Hayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, 2 vols, Le Caire, Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, coll. « Mémoires présentés à l'Institut égyptien » no. 44-45, 1942, XLV, 214 et XVI, 406 p.

474. LA TROISIÈME FORCE, « Chronique de la Troisième Force », dans *Esprit*, no. 8, mai 1933, p. 291-292.

475. Peter LAMBORN WILSON, « Guardian of the Temple. Review of "Temple and Contemplation" by Henry Corbin », dans *Temenos*, vol. 8, 1987, p. 242-246.

476. Peter LAMBORN WILSON, « Henry Corbin and the Hermeneutics of Light. Review of "The Man of Light in Iranian Sufism" », dans *Temenos*, vol. 1, 1981, p. 229-236.

477. Paul Ludwig LANDSBERG, « Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne », dans *Esprit*, no. 27, déc. 1934, p. 386-399.

478. Guy LARDREAU, « L'Histoire comme Nuit de Walpurgis », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 39, 1981, p. 110-121.

479. Gilbert LAZARD, « Fonction de l'accord Verbe-Actant », dans *Faits de langues*, 1996, p. 151-160.

480. Gilbert LAZARD, *Les premiers poètes persans*, 2 vols, Téhéran/Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, coll. « Bibliothèque iranienne » no. 13, 1964, fr. 193, fa. 224 p.

481. Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne. I. Introduction II. Fondement d'un sociologie de la quotidienneté*, vol. 2, Paris, L'Arche, coll. « Le sens de la marche », 1947/1961, 170, 360 p.

482. Henri LEFEBVRE, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, coll. « Société et urbanisme », 1974, 485 p.

483. Henri LEFEBVRE, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » no. 162, 1968, 376 p.

484. Henri LEFEBVRE, *Le droit à la ville suivi de Espace et politique*, Paris, Anthropos, coll. « Points » no. 52, 1974 [1968], 281 p.

485. Bertrand LEMURE, *Les Pèlerinages catholiques français en Terre Sainte au XIXe siècle. Du pèlerin romantique au retour des croisés.*, sous la direction de Claude PRUDHOMME, PhD, département d'histoire, Université Lumière Lyon 2, Lyon, 2006, 445 p.

486. Fritz LIEB, *Christ und Antichrist im dritten Reich : der Kampf der deutschen Bekenntniskirche*, Paris, du Carrefour, 1936, 277 p.

487. Franz LISZT, *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*, 2e éd., Leipzig, Breitkopf et Haertel, 1881, 540 p.

488. Pierre LORY, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Lagrasse, Verdier, coll. « Islam spirituel », 1989, 184 p.

489. Pierre LORY, « "Imaginer l'imaginal", trajectoires d'un concept islamique en Occident », dans *Politica hermetica - La réception de l'Islam et du soufisme dans l'ésotérisme occidental*, vol. 30, 2016, p. 19-27.

490. Pierre LORY, « Note Sur L'ouvrage "Religion After Religion" — Gershom Scholem, Mircea Eliade And Henry Corbin At Eranos, Par Steven M. Wasserstrom », dans *Archæus*, vol. 9, no. 1-4, 2005, p. 107-113.

491. Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30 : une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, éd. rév. et actualisée, Paris, du Seuil, coll. « Points. Histoire » no. 295, 2001 [1969], 562 p.

492. Karl LÖWITH, *Meaning in History, The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1949, 257 p.

493. Florence LUSSY (éd.), *Hommage à Alexandre Kojève: Actes de la « Journée Kojève » du 28 janvier 2003*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2007, 144 p.

494. Martin LUTHER, *Œuvres, Commentaire de l'Épître aux Romains (1516)*, vol. 11, Genève, Labor et fides, 1957, 344 p.

495. Martin LUTHER, *Œuvres, Le magnificat traduit en allemand et commenté (1521) – Le jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques (1521) – De la vie conjugale (1522) – Préfaces au Nouveau Testament et aux Psaumes (1522 et 1524)*, vol. 3, Genève, Labor et fides, 1957, 290 p.

496. Jean-François MALHERBE, *Tendre l'oreille à l'inouï : l'éthique des hérétiques*, Paris, du Cerf, coll. « La nuit surveillée », 2013, 253 p.

497. Pierre MANDONNET, *Dante le théologien, introduction à l'intelligence de la vie des œuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935, 331 p.

498. Alexandre MARC, « Jeunesse allemande », dans *Esprit*, no. 5, fév. 1933, p. 723-730.

499. Alexandre MARC, « Une philosophie nouvelle ? », dans *Esprit*, no. 15, déc. 1933, p. 472-476.

500. Jacques MARITAIN, « De la notion de philosophie chrétienne », dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, 1932, p. 153-186.

501. Henri-Irénée MARROU, « Tristesse de l'historien », dans *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 1995, p. 109-132.

502. René MASSIGLI, *René Massigli. La Turquie devant la guerre , mission à Ankara, 1939-1940*, Paris, Plon, 1964, 511 p.

503. Louis MASSIGNON, « Explications de la sourate XXXIV », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1933, p. 38-39.

504. Louis MASSIGNON, « Les premières luttes religieuses de l'islam », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1933, p. 38.

505. Louis MASSIGNON, « Salmân Pak et les prémices spirituelles de l'islam iranien », dans *Écrits mémorables* édité par Christian JAMBET, François ANGELIER, François L'YVONNET et Souâd AYADA, vol. 2, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2009 [1934], p. 576-613.

506. Louis MASSIGNON, « Sur l'armistice de Siffîn », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1932, p. 36-37.

507. Louis MASSIGNON, « Thèmes archétypiques en onirocritique musulmane », dans *Eranos-Jahrbuch – Zur Idee des Archetypischen, Zum*

70. Geburtstag von C.G. Jung édité par Olga FRÖBE-KAPTEYN, vol. XII/1945, Zürich, Rhein-Verlag, 1945, p. 241-251.

508. Paul MASSON-OURSEL, « Doctrines politiques de l'Inde », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1928, p. 35.

509. Paul MASSON-OURSEL, « Explication des *Yogo-Sûtras* », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1928, p. 34-35.

510. Paul MASSON-OURSEL, « I. Die indischen Erlösungstheorien im Rahmen der Heilsreligionen II. Die Gnadenlehre im religiösen Denken Indiens », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. IV/1936, 1937.

511. Paul MASSON-OURSEL, « La communauté indo-iranienne », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1927, p. 27-28.

512. Paul MASSON-OURSEL, « Les conceptions indiennes du rêve », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1927, p. 27.

513. Tomoko MASUZAWA, « Reflections on the Charmed Circle », dans *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 69, no. 2, June 1, 2001 2001, p. 429-436.

514. William MCGUIRE, *Bollingen, an adventure in collecting the past*, Princeton, N.J., Princeton University Press, coll. « Bollingen series », 1982, XXII, 361 p.

515. Germaine MERLANGE, « Silk in the orient », dans *Journal of The Royal Central Asian Society*, vol. 26, no. 1, 1939, p. 65-76.

516. David LeRoy MILLER, *The new polytheism : rebirth of the gods and goddesses*, 2e éd., Dallas, Tex., Spring Publications, 1981, 148 p.

517. David LeRoy MILLER, « On the Edge of the Round Table », dans *Spring. Eranos Its Magical Past and Alluring Future The Spirit of a*

Wonderous Place édité par Riccardo BERNARDINI, vol. 92, New Orleans, 2015, p. 155-167.

518. Neʿmat Allāh Geyḥūnabādī MOKRĪ, *Shâh-nâma-ye Haqîqat / Le Livre des rois de vérité, histoire traditionnelle des Ahl-e Haqq*, texte persan publié avec une introduction, une étude sur les « Fidèles de vérité », des notes et des commentaires par Mohammad Mokri, Téhéran/Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien coll. « Bibliothèque iranienne » no. 14-15, 1966, fr. 24, fa. 584 p.

519. MOLLĀ LUTFĪ'L MAQTŪL, *La duplication de l'autel (Platon et le problème de Délos)*, texte arabe publié par Muhammad Sharaf al-Dīn Yāltaqāyā, traduction française et introduction par Abdülhak Adnan Adıvar et Henry Corbin, Paris, E. de Boccard, coll. « Études orientales, publiées par l'Institut français d'archéologie de Stamboul », 1940, fr. 61 ; ar. 23 p.

520. MOLLĀ ṢADRĀ SHĪRĀZĪ, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-mashāʿir)*, trad. du persan, intro. et notes de Henry Corbin, Lagrasse, Verdier, coll. « Islam spirituel », 1988, 258 p.

521. MOLLĀ ṢADRĀ SHĪRĀZĪ, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashāʿir), texte arabe publié avec la version persane [ʿEmād al ḥikmat] de Badī' al-Mulk Mīrzā 'Imād al-Dawlah, traduction française et annotations par Henry Corbin*, Téhéran / Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, coll. « Bibliothèque iranienne » no. 10, 1964, fr. 271 ; ar., fa. 246 p.

522. Jean MONCELON, « L'engagement maçonnique de Henry Corbin », dans *Les Cahiers d'Orient et d'Occident*, no. 17, novembre/décembre 2008, p. 2-5.

523. Henry MORE, *Enchiridion metaphysicum, sive, De rebus incorporeis succincta & luculenta dissertatio*, Londini, Typis E. Flesher : Prostat apud Guilielmum Morden, 1671, XX, 403, XXIX p.

524. James W. MORRIS, « Religion after religions? Henry Corbin and the future of the study of religion », dans *Henry Corbin : philosophies et*

sagesses des religions du livre : actes du colloque « Henry Corbin » qui s'est tenue en Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003 édité par Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Christian JAMBET et Pierre LORY, Turnhout, Brepols, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses » no. 126, 2005, p. 29-39.

525. Emmanuel MOUNIER, « Compte-rendu - Denis de Rougemont, *Politique de la personne*, Paris, Je Sers, 1934 », dans *Esprit*, no. 30, mars 1935, p. 965-967.

526. Emmanuel MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Esprit », 1936, 242 p.

527. Emmanuel MOUNIER, « Qu'est-ce que le personnalisme », dans *Esprit*, no. 27, déc. 1934, p. 357-367.

528. Emmanuel MOUNIER, « Refaire la Renaissance », dans *Esprit*, vol. 1, no. 1, 1932, p. 5-51.

529. Emmanuel MOUNIER, *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris, Aubier, coll. « Esprit », 1935, 413 p.

530. Bernardo NANTE, « Eranos: The Study of Religion as Religious Phenomenon », dans *Spring. Eranos Its Magical Past and Alluring Future The Spirit of a Wonderous Place* édité par Riccardo BERNARDINI, vol. 92, New Orleans, 2015, p. 171-190.

531. NĀSIR-E KHOSRAW, *Étude préliminaire pour le « Livre réunissant les deux sagesses » ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*, édité par Henry CORBIN et Mohammad MOʿIN, Téhéran/Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, coll. « Bibliothèque iranienne » no. 3, 1953, fr. 147, fa. XX, 349 p.

532. Seyyed Hossein NASR et Ramin JAHANBEGLOO, *In search of the sacred : a conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara (Calif.), Praeger, 2010, XXXIV, 373 p.

533. Maurice NÉDONCELLE, « Blondel et les équivoques du personnalisme », dans *Teoresi*, no. 5, janv.-déc. 1950, p. 123-132.

534. Amélie NEUVE-EGLISE, « Hermeneutics and the unique quest of being: Henry Corbin's intellectual journey », dans *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol. 2, no. 1, 2009, p. 3-26.

535. Amélie NEUVE-EGLISE, « La théosophie orientale (*al-hikmat al-mashriqiyya*) d'Avicenne : De la métaphysique à la mystique », dans *La revue de Téhéran*, no. 48, 2009.

536. Amélie NEUVE-EGLISE et Reza AKBARIAN, « Henry Corbin : from Heidegger to Mullâ Sadrâ, Hermeneutics and the Unique Quest of Being », dans *Wisdom and philosophy*, vol. 4, no. 2, 2008, p. 5-30.

537. Basarab NICOLESCU, « De l'interdisciplinarité à la transdisciplinarité : fondation méthodologique du dialogue entre les sciences humaines et les sciences exactes », dans *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 7, no. 1, 2011, p. 89-103.

538. Basarab NICOLESCU, *La transdisciplinarité – manifeste*, Monaco, du Rocher, 1996, 231 p.

539. Basarab NICOLESCU, *Nous, la particule et le monde*, Paris, Le Mail, 1985, 245 p.

540. Basarab NICOLESCU, *Qu'est-ce que la réalité ? Réflexions autour de l'œuvre de Stéphane Lupasco*, Montréal, Liber, 2009, 175 p.

541. Basarab NICOLESCU, « Une nouvelle approche scientifique, culturelle et spirituelle - La transdisciplinarité », dans *Passerelles*, no. 7, 1993, p. 102-115.

542. Max OLIVIER-LACAMP, « Pourquoi on assassine les hachémites… », dans *Le Figaro*, 17 octobre 1960, p. 5.

543. Theophrast von Hohenheim PARACELSUS, « De l'imagination, de son paroxysme et des voies qui y conduisent », trad. par R. ALLENDY, dans *Hermès*, vol. 2, no. 2, Bruxelles/Paris, R. Henriquez, 1936, p. 50-52.

544. Theophrast von Hohenheim PARACELSUS, *Sämtliche Werke I « Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften » - Astronomia Magna oder die ganze Philosophia sagax der großen und kleinen Welt samt Beiwerk ; Erklärung der (Nürnberger) Papstbilder, angeblich des Abtes Joachim von Fiore*, édité par Karl SUDHOFF, Band 12, Hildesheim/Zürich/New York, G. Olms no. 12, 1996, XIX, 628 p.

545. Wolfgang PAULI, « [lettre 971] Pauli an Fierz, 12 august 1948 », dans *Wissenschaftlicher Briefwechsel mit Bohr, Einstein, Heisenberg, u.a.* édité par Armin HERMANN, Karl MEYENN (VON) et Victor Frederick WEISSKOPF, vol. 3, New York, Springer, 1979, p. 558-562.

546. Denis PELLETIER, *La crise catholique : religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002, 321 p.

547. Émile PERREAU-SAUSSINE, « Une spiritualité libérale ? Charles Taylor et Alasdair MacIntyre en conversation », dans *Revue française de science politique*, vol. 55, no. 2, 2005, p. 299-315.

548. PH., « À l'abbaye de Vaucelles, inauguration de l'Université Sain-Jean-de-Jérusalem », *La voix du Nord*, 6 juillet 1974.

549. PH., « Depuis l'antique abbaye de Vaucelles, la nouvelle université de Saint-Jean de Jérusalem entend restaurer les valeurs spirituelles de l'Occident », *La voix du Nord*, 1er juillet 1974.

550. PH., « La cérémonie de l'adoubement de deux chevaliers de l'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem s'est déroulée à l'abbaye de Vaucelles », *La voix du Nord*, 5 juillet 1974.

551. Jean PIAGET, « L'épistémologie des relations interdisciplinaires », dans *L'interdisciplinarité : problèmes d'enseignement et de recherche dans les universités*, Paris, OCDE, 1972, p. 154-171.

552. David PICHÉ et Claude LAFLEUR, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, 352 p.

553. Shlomo PINÈS, « La philosophie orientale d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1952, p. 5-37.

554. Wang PO-HEOU, Abel DES MICHELS, Wang JINSHENG et Vùòng Tâń THĂNG, *Tam Tu Kinh, ou Le Livre des phrases de trois caractères, texte, transcription annamite et chinoise, explication littérale et trad. complètes commentaire de Vương Tâń Thăng*, Paris, E. Leroux, coll. « Publications de l'École des langues orientales vivantes 1e série » no. 17, 1882, IX-271-IV-181 p.

555. Eduardo PORTELLA et UNESCO, *Entre savoirs : l'interdisciplinarité en acte : enjeux, obstacles, perspectives*, Toulouse, Érès, 1992, 358 p.

556. Adolf PORTMANN, « Eranos », dans *Du*, vol. 15, no. 4, avril 1955, p. 8-10.

557. Daniel PROULX, « La figure de la *sophia* chez Henry Corbin », dans *Femme, Erôs et Philosophie* édité par Elen-Dania DIOTTE-BESNOU, Daniel PROULX et Jean-Michel COUNET, Louvain-la-neuve, EME, coll. « Religions des philosophes » no. 5, 2016, p. 289-317.

558. Henri-Charles PUECH, « Ce qui divise irréductiblement christianisme et néoplatonisme », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1929, p. 62-64.

559. Henri-Charles PUECH, « Der Begriff der Erlösung im Manichäismus: I. Die gnostische und die manichäische Erlösungsvorstellung. Das Problem des Bösen im Manichäismus II. Die theoretischen Grundlagen der Erlösung: Der kosmologische und der anthropologische Mythos III. Die Verwirklichung und die praktischen Mittel der Erlösung », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. IV/1936, 1937.

560. Henri-Charles PUECH, « La ténèbre mystique », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1930, p. 69-70.

561. Henri-Charles PUECH, « Pseudo-Denys et les points de convergence du christianisme et du néoplatonisme », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1929, p. 59-62.

562. Henri-Charles PUECH et Gilles QUISPEL, « Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung », dans *Vigiliae Christianae*, vol. 9, no. 2, 1955, p. 65-102.

563. Henri-Charles PUECH et Gilles QUISPEL, « Les écrits gnostiques du Codex Jung », dans *Vigiliae Christianae*, vol. 8, no. 1-2, 1954, p. 1-51.

564. Henri-Charles PUECH, Gilles QUISPEL et Willem Cornelis van UNNIK, *The Jung codex, a newly recovered Gnostic papyrus, three studies*, trad. par F. L. CROSS, London/New York, Mowbray/Morehouse-Gorham Co., 1955, 136 p.

565. Roland de PURY, *Lettres d'Europe un jeune intellectuel dans l'entre-deux-guerres, 1931-1934*, Genève/Paris, Labor et fides/du Cerf, 2010, 314 p.

566. William W. QUINN, *The only tradition*, Albany, State University of New York Press, coll. « SUNY series in Western esoteric traditions », 1997, XIX, 384 p.

567. Manuel QUINON, *Henry Corbin et Gilbert Durand*, conférence présentée lors du colloque « 7e Journée Henry Corbin », 17 décembre 2011, Paris, https://www.amiscorbin.com/journee-henry-corbin/.

568. Manuel QUINON, « Préhistoire et histoire des *Cahiers internationaux de symbolisme* (1950-1970) : Les parcours croisés de Claire Lejeune et de Gilbert Durand », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, no. 119-120-121, 2008, p. 145-175.

569. Michel RANDOM, *La pensée transdisciplinaire et le réel : textes et entretiens, suivis d'un hommage à Stéphane Lupasco*, Paris, Dervy, 1997, 8 pl., 348 p.

570. Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, 4e éd. rev et aug., Paris, Lévy, 1882, XVI, 486 p.

571. Ernest RENAN, « Souvenirs d'enfance et de jeunesse », dans *Revue des deux mondes*, vol. 54, 1882, p. 5-26.

572. Bryan RENNIE, « The diplomatic career of Mircea Eliade: A response to Adriana Berger », dans *Religion*, vol. 22, no. 4, oct. 1992, p. 375-392.

573. Bryan RENNIE, « Review essay - Religion after religion, history after history: postmodern historiography and the study of religions », dans *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 15, no. 1, mars 2003, p. 68-99.

574. Charles RENOUVIER, *Le personnalisme suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Paris, Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1903, 537 p.

575. John REUMANN, « Martin Werner and "Angel Christology" », dans *The Lutheran Quarterly*, vol. 8, no. 4, 1956, p. 349-358.

576. Roberto REVELLO, *Il logos dello ierofante. Docetismo e metafisica dell'immagine nella filosofia delle religioni di Henry Corbin*, sous la direction de Claudio BONVECCHIO, PhD, Dipartimento di scienza e alta tecnologia, Università degli studi dell'insubria, Como/Varese, 2014, 195 p.

577. Bernard REYMOND, *Théologien ou prophète ? : les francophones et Karl Barth avant 1945*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1985, 249 p.

578. Paul RICŒUR, « Le symbole donne à penser », dans *Esprit*, vol. 27, juillet-août 1959, p. 60-76.

579. Hellmut RITTER, « Philologika IX », dans *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, vol. 24, 1937, p. 270-286.

580. Paul ROBERT, Josette REY-DEBOVE et Alain REY (éds.), *Le nouveau petit Robert - dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, nouv. éd., Paris, Dictionnaires Le Robert, 2003, XXXVII, 2949 p.

581. Massimo ROSSELLI et Duccio VANNI, « Robert Assasgioli and Carl Gustav Jung », dans *The Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 46, no. 1, 2014, p. 7-34.

582. Denis de ROUGEMONT, « Définition de la personne », dans *Esprit*, no. 27, déc. 1934, p. 368-382.

583. Denis de ROUGEMONT, « Grammaire de la personne », dans *Hic et Nunc*, no. 5, janv. 1934, p. 18-23.

584. Denis de ROUGEMONT, « "Hérétiques de toutes les religions, unissez-vous !" », dans *Mélanges offerts à Henry Corbin* édité par Seyyed Hossein NASR, Téhéran, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1977, p. 539-546.

585. Denis de ROUGEMONT, « Hérétiques de toutes les religions… », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 39, 1981, p. 298-303.

586. Denis de ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, édition remaniée et augmentée, Paris, Plon, 1956 [1939], VI, 332 p.

587. Denis de ROUGEMONT, *Politique de la personne : problèmes, doctrines et tactique de la révolution personnaliste*, Paris, Je sers, 1934, 254 p.

588. Paul ROUSSELOT, *Les mystiques espagnols, Malon de Chaide, Jean d'Avila, Louis de Grenade, Louis de Léon, Ste Thérèse, saint Jean de la Croix et leur groupe*, Paris, Didier, 1867, VIII, 501 p.

589. Christian ROY et Thomas KELLER, *Alexandre Marc et la jeune Europe (1904-1934) : l'ordre nouveau aux origines du personnalisme*, Nice, Presses d'Europe, coll. « Recherches européennes et internationales » no. 3, 1998, 586 p.

590. RŪZBEHĀN BAQLĪ SHĪRĀZĪ, *Commentaire sur les paradoxes des Soufis (Sharh-e shathīyāt)*, édité par Henry CORBIN, Teheran, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, coll. « Bibliothèque iranienne » no. 12, 1966, fr. 46, fa. 740 p.

591. RŪZBEHĀN BAQLĪ SHĪRĀZĪ, *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitâb-e 'Abhar al-'Âshiqîn)*, édité par Christian JAMBET, trad. du persan par Henry Corbin, Lagrasse, Verdier, coll. « Islam spirituel », 1991, 273 p.

592. RŪZBEHĀN BAQLĪ SHĪRĀZĪ, *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitāb-e ʿAbhar al-ʿāshiqīn)*, édité par Henry CORBIN et Mohammad MOʿIN, avec une double introduction et la traduction du chapitre premier, Téhéran, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, coll. « Bibliothèque iranienne » no. 8, 1958, fr. 124, fa. 244 ; 113 p.

593. Tilo SCHABERT (éd.), *The Eranos Movement : A Story of Hermeneutics*, Würzburg, Königshausen und Neumann, coll. « Eranos Neue Folge » no. XVII/2012, 2016, 202 p.

594. Max SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, trad. par M. DUPUY, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1951, 126 p.

595. Friedrich Wilhelm Joseph von SCHELLING, *Sämmtliche Werke - Philosophie der Offenbarung*, édité par Karl-Friedrich-August SCHELLING, vol. 14, Stuttgart und Augsburg, Cotta'scher Verlag, 1856, 367 p.

596. Reiner SCHÜRMANN, « Du luxe d'exister. Karl Jaspers et le sacré », dans *Cahier internationaux de symbolisme*, no. 27-28, 1975, p. 103-120.

597. Werner SCHÜßLER, « Paul Tillich et Karl Barth : leurs premiers échanges dans les années vingt », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 44, no. 2, 1988, p. 145-154.

598. Daryush SHAYEGAN, *Henry Corbin : la topographie spirituelle de l'islam iranien*, Paris, de la Différence, coll. « Philosophia perennis », 1990, 305 p.

599. Daryush SHAYEGAN, *Henry Corbin penseur de l'islam spirituel*, Paris, Albin Michel, 2010, 428 p.

600. Daryush SHAYEGAN, *Les relations de l'hindouisme et du soufisme: d'après le Majmaʿ al-Bahrayn de Dârâ Shokûh*, de la Différence, Paris, 1979, 283 p.

601. Daryush SHAYEGAN et Ramin JAHANBEGLOO, *Sous les ciels du monde : entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Paris, du Félin, coll. « Philosophie », 1992, 297 p.

602. Shihāboddīn Yaḥyā SOHRAVARDĪ, *L'archange empourpré, quinze traités et récits mystiques*, éd. et trad. de l'arabe et du persan, intro. et notes de Henry Corbin, Paris, Fayard, coll. « L'espace intérieur » no. 14, 1976, XXIV, 549 p.

603. Shihāboddīn Yaḥyā SOHRAVARDĪ, *Le livre de la sagesse orientale (Kitāb ḥikmat al-ishrāq)*, commentaires de Qotboddīn Shīrāzī et Mollā Ṣadrā Shīrāzī trad. du persan et notes par Henry Corbin, éd. établie et intro. par Christian Jambet, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais », 2003 [Verdier 1986], 694 p.

604. René de SOLIER, « Avant-propos », dans *C.G. Jung* édité par René de SOLIER et Franz HELLENS, Bruxelles, Le Disque Vert, 1955, p. 5-8.

605. Maria SOSTER, *Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années Trente*, sous la direction de Rémi BRAGUE, D.E.A., Histoire de la philosophie, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, 2002, 106 p.

606. Étienne SOURIAU, « *Spissitudo spiritualis* », dans *Recherches philosophiques* édité par Alexandre KOYRÉ, Henri-Charles PUECH et Albert SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 148-170.

607. Michel SOURIAU, « La matière, la lettre et le verbe », dans *Recherches philosophiques* édité par Alexandre KOYRÉ, Henri-Charles PUECH et Albert SPAIER, vol. 3, Paris, Boivin & Cie, 1933-1934, p. 89-124.

608. Michel SOURIAU, « Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 39, no. 3, 1932, p. 353-385.

609. Richard STAUFFER, « Henry Corbin Théologien protestant », dans *Henry Corbin* édité par Christian JAMBET, Paris, L'Herne, coll. « Cahier de l'Herne » no. 39, 1981, p. 186-191.

610. Elettra STIMILLI, « Eranos at Heidelberg », dans *The Eranos Movement : A Story of Hermeneutics* édité par Tilo SCHABERT, Würzburg, Königshausen und Neumann, coll. « Eranos Neue Folge » no. XVII/2012, 2016, p. 155-164.

611. Shihâb al-Dîn Yaḥyà al- SUHRAWARDĪ, *Opera metaphysica et mystica*, edidit et prolegomenis instruxit Henricus Corbin, vol. 1, Istanbul, Maarif Matbaasi, coll. « Bibliotheca islamica » no. 16a, 1945, LXXXI, 511 p.

612. Allamah TABATABA'I, *Islam sciita. Dialoghi con Henry Corbin*, trad. par A. R. JALALI et M. REZVAN GHOMI, Irfan, coll. « La fiaccola », 2014, 212 p.

613. Muḥammad Ḥusayn ṬABĀṬABĀ'Ī et Henry CORBIN, *Risālat-i Tashayyu' dar dunyā-yi imrū : guft va gūyī dīgar bā Hānrī Kurbin*, édité par Hādī KHUSRAWSHĀHĪ, Qum, Būstān-i Kitāb, coll. « Mu'assasah-i Būstān-i Kitāb » no. 1607, 2008 [1960], fa 225, fr 14 p.

614. Michel TARDIEU, « Henri-Charles Puech (1902-1986) », dans *EPHE, Section sciences religieuses*, 1985, p. 31-38.

615. Mathieu TERRIER, *Histoire de la sagesse et philosophie shi'ite : « L'Aimé des cœurs » de Quṭb al-Dīn Aškevarī*, Paris, du Cerf, coll. « Islam - Nouvelles approches », 2016, 785 p.

616. THOMAS D'AQUIN, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes ; suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270*, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1994, 395 p.

617. Paul TILLICH, « What Is Wrong with the "Dialectic" Theology? », dans *The Journal of Religion*, vol. 15, no. 2, 1935, p. 127-145.

618. Xavier TILLIETTE, « La « Lecture des Chiffres » : interprétations. Réflexions sur la Métaphysique de Karl Jaspers », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 65, no. 3, 1960, p. 290-306.

619. TRONG-NI [HENRY CORBIN], « Regard vers l'Orient », dans *Tribune indochinoise*, 15 août 1927, p. 4-5.

620. Florin ȚURCANU, *Mircea Eliade, le prisonnier de l'histoire*, Paris, Découverte, coll. « L'espace de l'histoire », 2003, X, 539 p.

621. Monica UDLER, *Individuação espiritual e hermenêutica imaginal: Henry Corbin, leitor de Heidegger*, sous la direction de Olgária CHAIN FERES MATOS, PhD, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015, 305 p.

622. UNESCO (éd.), *La science face aux confins de la connaissance : la déclaration de Venise : colloque international*, Paris, du Félin, 1987, 195 p.

623. UNESCO (éd.), *Transdisciplinarity*, Division of philosophy and ethics, Unesco, 1998, 80 p.

624. Hugh B. URBAN, « Syndrome of the Secret: “Esocentrism” and the Work of Steven M. Wasserstrom », dans *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 69, no. 2, June 1, 2001 2001, p. 437-448.

625. Gerardus VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations : phénoménologie de la religion*, trad. par Jacques MARTY, éd. française refondue et mise à jour par l’auteur avec la collaboration du traducteur Jacques Marty, Paris, Payot, 1955, 692 p.

626. Arthur VERSLUI, « c.r. Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Steven Wasserstrom, Princeton, Princeton UP, 1999, 368 p. », dans *Esoterica*, vol. 3, 2001, p. 288-292.

627. Arthur VERSLUI, « A conversation with Peter Lamborn Wilson », dans *Journal of the Study of Radicalism*, vol. 4, no. 2, 2010, p. 139-165.

628. Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « Hegel dans l’itinéraire spirituel de Henry Corbin », dans *Henry Corbin : philosophies et sagesses des religions du livre : actes du Colloque « Henry Corbin » qui s’est tenue en Sorbonne du 6 au 8 novembre 2003, organisé par l’École pratique des hautes études et le Centre d’études des religions du livre* édité par Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Christian JAMBET et Pierre LORY, Turnhout, Brepols, 2005, p. 51-61.

629. Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « In memoriam Henry Corbin », dans *Bulletin de la Société ligérienne de philosophie*, vol. 1, 1978, p. 64-67.

630. Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « La “religion de la nature”. Étude de quelques pages de la *Phénoménologie de l’Esprit* de Hegel », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 76, no. 3, 1971, p. 323-343.

631. Jean-Louis VIEILLARD-BARON, *La religion et la cité*, éd. augm. et corr., Paris, du Félin, 2010, 392 p.

632. Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « Phénoménologie herméneutique et imagination chez Paul Ricœur et Henry Corbin », dans *Introduction à la*

philosophie de la religion édité par Francis KAPLAN et Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Paris, Cerf, 1989, p. 293-310.

633. Paul VIGNAUX, « Alexandre Koyré (1892-1964) », dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1963, p. 43-49.

634. Richard WALZER, « Hellmut Ritter: 27.2.1892 - 19.5.1971 », dans *Oriens*, vol. 23/24, 1974, p. 1-6.

635. Steven M. WASSERSTROM, *Religion after religion : Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1999, XII, 368 p.

636. Steven M. WASSERSTROM, « Response: Final Note to Significance Seekers », dans *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 69, no. 2, June 1, 2001 2001, p. 459-464.

637. Martin WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, 2e éd., Bern/Tübingen, P. Haupt / Katzmann-Verlag, 1954 [1941], IV, XII, 755 p.

638. Michael A. WILLIAMS, *Rethinking "Gnosticism" : an argument for dismantling a dubious category*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996, XIX, 335 p.

639. Jean-Jacques WUNENBURGER, *La raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, 1990, 282 p.

640. Victor ZUCKERKANDL, *Sound and symbol, Music and the External World*, trad. par Willard R. TRASK, New York, Princeton University Press, coll. « Bollingen series » no. 44, 1969 [1956], 399 p.

INDEX

Abellio, Raymond, 356, 371, 372

Adam (Bible), 527

Addas, Claude, 353, 386

Adıvar, Halide Edip, 129

Adrendt, Hannah, 393

Albert le Grand, 131, 137, 384, 400, 492, 496, 497, 554

Alewyn, Richard, 90, 91

Alexandre d'Aphrodise, 132, 509

Alphandéry, Paul, 107, 132, 136, 137, 138, 549, 552, 553

Alverny, Marie-Thérèse, 268

Amadou, Robert, 143, 332

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, 444

Āmolī, Sayyed Haydar, 30

Anawati, Georges C., 507

Andreae, Johann Valentin, 455

Angélus Silesius, 579

Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, 212

Arezzo, Angelo d', 500

Aristote, 290, 336, 492, 496, 497

Arkoun, Mohammed, 84

Aron, Robert, 155, 199

Ashtiyānī, Sayyed Jalāloddīn, 291, 403

Asín Palacios, Miguel, 141, 143, 215

Aškevarī, Quṭb al-Dīn, 43

Assagioli, Roberto, 313

Assise, François d', 418

Aubin, Jean, 291

Augustin, 24, 131, 145, 158, 182, 453, 469, 470, 473, 475, 551, 555

Averroès, 38, 39, 49, 57, 137, 358, 376, 384, 386, 387, 388, 452, 479, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 499, 500, 502, 503, 509, 541

  Ibn Rušd, 491, 492, 494, 497, 498

Avicenne, 38, 39, 40, 131, 132, 137, 140, 141, 146, 247, 256, 273, 274, 316, 334, 348, 361, 477, 478, 491, 492, 496, 497,

502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 541, 553, 571, 573

Azay, Lucien d', 356

Baader, Franz von, 15, 133, 158, 338, 384, 455

Bach, Jean-Sébastien, 420, 421

Bachelard, Gaston, 74, 155, 277, 358, 361, 383, 521

Bacon, Roger, 145, 555

Bailly, Anatole, 104

Ballet, Gilbert, 260

Barkechli, Mehdi, 438, 439

Barth, Karl, 15, 25, 26, 109, 148, 149, 155, 156, 158, 164, 171, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 184, 186, 188, 206, 209, 218, 222, 225, 227, 233, 237, 243, 384, 463, 521, 565

Baruzi, Jean, 108, 130, 185, 195, 197, 217, 220, 313, 337, 420, 425, 521

Baruzi, Joseph, 25, 105, 313, 395, 396, 420, 424, 428, 433, 435

Bataille, Georges, 147, 150, 197, 198

Bayānī, Mehdī, 247

Beethoven, Ludwig van, 419

Benavides, Gustavo, 93, 96

Benda, Julien, 462

Benvéniste, Émile, 116

Benz, Ernst, 44, 119, 301, 302, 318, 327, 352, 455, 458

Berdiaev, Nicolas, 25, 26, 133, 135, 150, 156, 180, 183, 198, 201, 203, 217, 236, 238, 239, 240, 242, 243, 446, 455, 503, 528

Berger, Adriana, 89, 378

Bergson, Henri, 33, 117

Berkeley, George, 130, 399, 520, 533

Bernardini, Riccardo, 303

Bernardini, Riccardo, 299

Bey, Hakim, 72

Bey, Hakim, 50, 67, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 446

Bligh, Rebecca, 54, 55, 531

Blondel, Maurice, 200, 470

Blumenberg, Hans, 224

Böhme, Jakob, 25, 30, 88, 119, 133, 134, 152, 162, 179, 214, 239, 240, 338, 340, 341, 455, 474, 587

Bohr, Niels, 380

Bonardel, Françoise, 182, 418, 421

Bordessoule, Pierre, 105, 109, 110

Bos, Matthijs van den, 285

Bottici, Chiara, 21

Boulgakov, Serge, 25, 26, 28, 150, 183, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 512

Boutinaud, A., 184

Boyer de Sainte Suzanne, Raymond de, 265, 266, 267, 268

Braun, Lucien, 345

Bréhier, Émile, 25, 109, 130, 469, 470, 471, 472, 473, 491

Brentano, Franz, 564

Brody, Daniel, 300, 301, 309

Brun de Pontet, André, 389, 401

Brun, Jean, 303, 319, 389, 401

Brunner, Heinrich Emil, 169, 173, 178

Bruno, Jean, 268

Brunschvicg, Léon, 117, 380

Buber, Martin, 235, 313

Bultmann, Rudolf, 173, 207, 208, 209, 217, 222, 363, 565

Cahen, Roland, 326, 332, 578

Cain, Julien, 118, 151, 210, 211, 229, 230, 246, 254, 255, 256, 263, 267, 268

Calvin, Jean, 153, 155, 177, 556

Camborde, Jean, 252, 253

Camilleri, Sylvain, 29, 90, 193, 243

Campbell, Joseph, 308, 458

Cassirer, Ernst, 25, 54, 57, 206, 222, 531, 532, 533

Cazenave, Michel, 20, 48, 307, 328, 333, 376, 377, 387

Chastaing, Maxime, 200

Châteaubriant, Robert de, 132, 389, 396, 401

Cheetham, Tom, 51, 63, 65, 66, 67

Chittick, William, 68

Chouraqui, André, 498

Christ, 76, 160, 517, 523, 575

Christos-Angelos, 512

Cioran, Emil, 25, 28, 442

Clément d'Alexandrie, 148

Clergue, Jean Albert, 394

Cockle, Matthew Evans, 52

Conrad-Martius, Hedwig, 184, 186, 188

Corbin, Arthur Henri, 101

Corbin, Stella, 13, 78, 102, 103, 105, 125, 126, 127, 128, 129, 201, 210, 218, 246, 252, 257, 263, 266, 268, 289, 322, 328, 330, 333, 334, 356, 357, 367, 395, 400, 417, 419, 440, 441, 542

Corti, Walter Robert, 300, 301

Cullmann, Oscar, 201

Dacie, Boèce de, 501

Damien, Pierre, 474

Dandieu, Arnaud, 199

Daniélou, Jean, 458

Dante, Alighieri, 140, 141, 143, 215, 554

Dardel, Éric, 123

David-Néel, Alexandra, 458

Davoud, Pouré, 247

Davy, Marie-Madeleine, 25, 100, 133

Deissmann, Adolf, 304

Déléage, André, 199

Descartes, René, 33, 113, 133, 158, 159, 186, 221, 226, 338, 384, 385, 470, 498, 535, 536

Destremau, Christian, 232, 315

Dieguez, Manuel de, 191

Dieterich, Albrecht, 304

Dilthey, Wilhelm, 94, 171, 182, 194, 195, 213, 214, 216, 220, 221, 222, 224, 560, 561, 562, 563

Dostoïevski, Fedor Mikhaïlovitch, 73, 76, 155, 164, 173, 178, 240, 520, 586

Dougnac, Marie-Thérèse, 268

Dubuisson, Daniel, 89

Duns Scot, Jean, 132, 149, 183, 477, 553, 556

Dupont-Sommer, André, 28, 118, 557

Durand, Gilbert, 14, 19, 20, 25, 26, 30, 39, 46, 47, 48, 61, 90, 100, 182, 276, 303, 317, 345, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 368, 369, 371, 372, 373, 375, 376, 378, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 397, 398, 421, 502

Durkheim, Émile, 94, 494

Ebrāhīmī, Abū'l-Qāsem Khān, 453

Eckhart, 151, 182, 198, 498

Eckhart, Maître, 498

Einstein, Albert, 171

Eliade, Mircea, 14, 18, 19, 25, 37, 85, 86, 87, 88, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 215, 220, 255, 266, 300, 301, 302, 309, 310, 317, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 346, 368, 458, 459

Empédocle, 215, 353

Erfurt, Thomas d', 183

Érigène, Jean Scot, 30, 140, 554

Faivre, Antoine, 20, 319, 352, 397, 398, 400, 401

Fakhoury, Hadi, 52, 58

Fechner, Gustav Theodor, 122, 123

Fenton, Paul, 235

Fessard, Gaston, 150

Fichte, J. G, 134, 338, 499

Finot, Louis, 138, 139, 554

Foucher, Alfred, 135, 136, 138, 140, 554

Fournier, Eugénie, 101

Franck, Sebastian, 338

Franz, Marie-Louise von, 344

Freitas, Lima de, 48

Friedrich, Hugo, 90, 91, 100, 102, 119, 120, 122, 127, 128, 367, 368, 419, 420

Fröbe-Kapteyn, Olga, 299, 305, 306, 312, 323

Gabriel, Albert, 232, 246

Gadamer, Hans Georg, 208

Galilée, 152, 175, 556

Gamālzādeh, Moḥammad ʿAlī, 129

Gandillac, Maurice de, 200

Gasset, Ortega y, 156

Gastambide, Alice, 417

Gastambide, Daniel, 125, 126, 417

Gastambide, Jean, 126, 201, 268, 417

Gauchet, Marcel, 412

Gaudefroy-Demombynes, Maurice, 138, 144, 147, 555

Gaulle, Charle de, 110, 246

Gilson, Étienne, 25, 40, 62, 107, 108, 114, 130, 131, 132, 133, 136, 138, 140, 141, 143, 144, 145, 147, 148, 153, 183, 270, 279, 316, 403, 469, 470, 471, 472, 473, 475, 477, 478, 479, 483, 496, 497, 499, 505, 508, 510, 553, 554, 555, 556

Giuliano, Glauco, 51

Goblet d'Alviella, Eugène, 259

Godard, André, 253, 279, 569, 572

Godel, Roger, 309

Goethe, Johann Wolfgang von, 100

Gogarten, Friedrich, 173, 222, 565

Goichon, Anne-Marie, 40, 503, 505, 506, 507, 508

Gosset, Jean, 200

Gothein, Marie Luise, 304, 305

Gouhier, Henri, 470, 471

Gounelle, Élie, 160

Govinda, Lama Anagarika, né Ernst Lothar Hoffman, 313

Grabmann, Martin, 183

Granger, Jean, 389, 390, 392, 394

Green, Nile, 65, 191

Grisebach, Eberhard, 565

Groethuysen, Bernard, 89, 194, 213, 217, 220, 221, 234, 563

Grondin, Jean, 208

Grosseteste, Robert, 145, 555

Guénon, René, 31, 38, 68, 97, 111, 166, 277, 371, 444

Guignard, Marie-Robert, 268

Guitton, Jean, 24, 32, 198

Hadot, Pierre, 32, 483

Ḥāfeẓ, 575

Hakl, Thomas, 18, 303, 323

Halévy, Daniel, 90

Ḥallāj, Mansūr Hosayn al-, 218, 219, 232, 278, 316, 527

Hamann, Johann Georg, 25, 26, 30, 82, 122, 128, 150, 151, 153, 171, 176, 177, 186, 188, 192, 212, 222, 226, 227, 228, 229, 236, 240, 313, 326, 365, 366, 424, 427, 455, 463, 464, 521, 522, 523

Hanegraaff, Wouter, 18, 96, 398

Hannah, Barbara, 344

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 82, 88, 149, 151, 153, 158, 159, 165, 380, 436, 470, 490, 493, 520, 556, 557, 560, 561, 562

Heidegger, Martin, 25, 26, 29, 30, 52, 53, 55, 56, 57, 61, 88, 95, 100, 109, 120, 132, 135, 149, 155, 158, 171, 173, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 206, 209, 213, 217, 220, 222, 223, 224, 226, 227, 229, 234, 238, 240, 244, 251, 339, 368, 521, 522, 560, 561, 564

Heiler, Friedrich, 120, 306, 313, 326

Heinemann, Fritz, 217, 222

Hellens, Franz, 332

Herder, Johann Gottfried, 222, 499, 559, 561

Hergé, 458

Heschel, Abraham Joshua, 25, 186, 188, 192, 220, 235

Hillman, James, 19, 20, 25, 48, 52, 64, 65, 260, 303, 321, 353, 378

Hölderlin, Friedrich, 213

Holton, Gérard, 48, 300, 378

Humboldt, Wilhelm von, 222, 559, 561

Humbrecht, Thierry-Dominique, 470

Husserl, Edmond, 155, 184, 190, 195, 196, 220, 222, 223, 528, 564

Hutin, Serges, 534

Ībish, Yūsuf, 69

Ibn Sīnā (Avicenne), 491, 494

Ibn ʿArabī, Muḥyī al-dīn, 25, 30, 39, 49, 56, 140, 141, 143, 215, 219, 353, 357, 358, 361, 386, 387, 388, 494, 528, 579

Ivanow, Wladimir, 247, 266, 268, 274, 275, 288, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 406

Izard, Pierre, 199

Izutsu, Toshihiko, 48, 68, 286, 318, 378, 382, 458

Jābir ibn Hayyān, 312, 316

Jaigu, Yves, 47, 48, 377, 387, 388

Jambet, Christian, 18, 28, 30, 43, 50, 51, 62, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 101, 105, 156, 197, 247, 420, 441, 444, 482, 484, 497

James, Montague Rhodes, 517

James, William, 33

Jandun, Jean de, 38, 500, 502, 507

Jardin, Jean, 199

Jaspers, Karl, 25, 155, 162, 163, 186, 188, 192, 201, 220, 221, 226, 234, 244, 366, 368, 372, 521, 565, 574

Jézéquel, Roger, 26, 148, 157, 159, 167

Joachim de Flore, 119, 454, 455, 587

Job (Bible), 136, 162, 243, 325, 326, 327, 333, 413, 414, 447, 579

Josserand, Pierre, 268

Jourdan, Henri, 116, 210

Jung, Carl Gustav, 14, 18, 25, 64, 85, 94, 100, 105, 128, 136, 145, 162, 202, 220, 243, 260, 266, 299, 300, 302, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 353, 354, 359, 360, 369, 414, 458, 467, 516, 542, 566, 577, 578, 580

Kahil, Mary, 232

Kant, Emmanuel, 109, 159, 188, 190, 192, 194, 213, 365, 482, 499, 559, 561

Kay Khosraw, 294, 295, 296, 571

Kierkegaard, Søren, 109, 153, 155, 156, 158, 159, 164, 173, 178, 182, 198, 201, 223, 224, 225, 240, 412, 414, 474, 520, 563, 564

Kingsley, Peter, 353

Kleinberg, Ethan, 55

Klossowski, Pierre, 155, 200

Knoll, Max, 458

Koch, Werner, 174

Kojève, Alexandre, 25, 82, 147, 149, 151, 153, 165, 197, 217, 242, 340, 490, 556, 557

Kolaynī, Mohammad ibn Yaʿqūb, 421

Koyré, Alexandre, 25, 30, 33, 53, 116, 132, 133, 134, 145, 147, 149, 152, 153, 155, 165, 176, 177, 179, 184, 188, 192, 201, 214, 217, 220, 228, 241, 242, 244, 250, 269, 326, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 351, 353, 484, 532, 534, 536, 553, 556

Kraus, Paul, 253, 271, 316

Krüger, Gerhard, 120

Kuhlmann, Gerhard, 565

Labrousse, Roger, 200

Lafond, Pierre, 248, 279, 569

Lalande, André, 130

Lamborn Wilson, Peter, 67, 68, 69, 70

Landolt, Hermann, 286, 307, 319

Landsberg, Paul Ludwig, 200, 216, 222

Lardreau, Guy, 276

Lavelle, Louis, 198

Lazard, Gilbert, 256, 288, 291

Le Senne, René, 198

Leenhardt, Francine, 126, 201, 268

Leenhardt, Maurice, 102, 125, 250

Leenhardt, Stella, 102, 125

Leeuw, Gerardus van der, 171, 195, 261, 311, 314, 326

Lefebvre, Henri, 116, 117, 198

Lejeune, Claire, 355

Levinas, Emmanuel, 155, 182

Libera, Alain de, 496, 501

Lieb, Fritz, 90, 236, 242, 243

Liszt, Franz, 421, 422, 424, 428, 433, 434, 435, 436

Lory, Pierre, 21, 63, 96, 271, 403

Loubet del Bayle, Jean Louis, 199

Löwith, Karl, 120, 155, 171, 220, 458, 565

Lubac, Henri de, 73, 516

Lupasco, Stéphane, 376, 380

Luther, Martin, 25, 26, 92, 122, 147, 150, 153, 155, 156, 164, 165, 173, 177, 185, 213, 225, 227, 228, 229, 238, 240, 270, 326, 396, 425, 455, 463, 464, 521, 522, 523, 524, 529, 556

Malher, Gustav, 421, 422, 423

Malherbe, Jean-François, 14

Malraux, André, 570

Man, Henri de, 142, 150, 188, 232, 308, 355, 394

Mandonnet, Pierre, 142

Mantran, Robert, 246

Marc, Alexandre, 199, 204

Marcel, Gabriel, 25, 155, 198, 200, 217, 244, 268, 412

Maritain, Jacques, 116, 198, 200, 469, 471, 472, 473, 474

Marrou, Henri-Irénée, 173

Marsile de Padoue, 38, 500, 502, 507

Marx, Karl, 159

Massé, Henri, 129, 235, 290

Massigli, René, 229

Massignon, Louis, 25, 32, 100, 116, 118, 130, 138, 144, 147, 153, 185, 193, 215, 231, 232, 233, 246, 247, 248, 249, 250, 256, 264, 265, 269, 293, 314, 315, 316, 327, 550, 556, 571

Masson-Oursel, Paul, 136, 138, 139, 140, 314, 554, 555

Masuzawa, Tomoko, 93, 94

Maury, Pierre, 174

Meier, Fritz, 322

Mellon, Mary et Paul, 91

Menuhin, Yehudi, 435

Merlange, Germaine, 110

Meslin, Michel, 353

Miller, David LeRoy, 48, 64, 306, 307, 378

Mīr Dāmād, 30, 43, 252, 571

Mokrī, Moḥammad, 291

Molé, Marijan, 291

Moncelon, Jean, 232, 315, 403

Monchanin, Jules, 233

Montmollin, Éric de, 26, 159, 174

More, Henry, 531, 532, 534, 535, 537, 538

Moré, Marcel, 200

Morhange, Pierre, 116

Morin, Edgard, 48, 376

Morris, James W., 177

Mounier, Emmanuel, 116, 199, 200, 201, 203, 510

Mozart, Wolfgang Amadeus, 421

Moʿin, Moḥammad, 248, 250, 256, 288, 291, 298

Müller, Friedrich Max, 94, 258, 527

Munier, Roger, 55

Naficy, Saïd, 247

Nante, Bernardo, 299

Nasr, Seyyed Hossein, 20, 25, 59, 68, 265, 281, 283, 284, 286, 291, 581

Némo, Philippe, 13, 25, 56, 189, 190, 191, 194

Neumann, Erich, 300, 458

Neuve-Église, Amélie, 503

Nicolescu, Basarab, 48, 376, 377, 378, 379, 381, 432

Nietzsche, Friedrich, 474, 586

Nimier, Roger, 355, 357

Nisole, Jean-André, 30

Novalis, 134, 146, 510

Nyberg, Henrik Samuel, 27, 120

Oetinger, Friedrich Christoph, 134, 162, 338, 351

Otto, Rudolf, 25, 94, 100, 119, 120, 171, 175, 195, 198, 225, 231, 261, 305, 306, 309, 326, 458, 543

Palamas, Grégoire, 28, 241, 242, 512

Paoli, Paul-François, 80, 83

Paracelsus, Theophrast von Hohenheim, 134, 193, 214, 338, 340, 342, 344, 345

Parménide, 561

Pauli, Wolfgang, 379, 380

Pelliot, Paul, 110

Pereira, Gómez, 108

Perroux, François, 200

Petithenry, Amélie, 101

Petithenry, Émile, 102, 104

Pettazzoni, Raffaele, 458

Piaget, Jean, 376, 377, 380

Pic de la Mirandole, Jean, 322

Pinès, Shlomo, 30, 40, 144, 235, 504, 505, 508

Platon, 109, 290, 496, 497, 551

Plemmanikov, Igor, 197

Plotin, 24, 109, 296, 469, 473, 491

Politzer, Georges, 116

Pollnow, Hans, 221, 226

Porcher, Jean, 197, 268

Portmann, Adolf, 19, 100, 299, 300, 302, 309, 378, 458

Pouré, Davoud, 247

Prinet, Jean, 268

Proclus, 30

Proulx, Daniel, 549, 559, 568

Przyluski, Jean, 314, 555

Puech, Henri-Charles, 116, 137, 145, 146, 155, 250, 268, 314, 318, 332, 368, 458, 555, 556

Pury, Rolland de, 26, 27, 90, 120, 126, 148, 151, 157, 159, 160, 165, 167, 174, 240

Qommī, Qāżī Saʿīd, 515

Queneau, Raymond, 82, 150, 217, 490

Quinon, Manuel, 47, 355, 356, 361, 394

Quispel, Gilles, 145, 318, 458

Raine, Kathleen, 48, 378

Random, Michel, 383

Renan, Ernest, 44, 115, 490, 495, 499, 500

Rennie, Bryan, 89, 96

Renouvier, Charles, 200

Reumann, John, 407

Revello, Roberto, 52

Reymond, Bernard, 148, 173

Rhazes, 491

Ricœur, Paul, 207, 363

Rieunier, Marcel, 263, 268

Ritter, Hellmut, 214, 231, 232, 273, 274

Rops, Daniel, 199

Rosenzweig, Franz, 235

Rott, Martin, 175

Rougemont, Denis de, 15, 16, 26, 72, 100, 120, 143, 148, 155, 156, 157, 160, 163, 167, 174, 175, 179, 194, 199, 200, 201, 203, 204, 230, 231, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 244, 257, 404

Topin, 157

Rousselot, Paul, 550

Roy, Christian, 199

Rūmī, Djalāl al-Dīn, 235, 440

Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, 125, 273, 294, 440, 441, 571

Ṣadrā, Mollā, 30, 43, 56, 79, 133, 189, 190, 194, 252, 284, 421, 514, 515, 531, 534, 536, 538, 573

Sadūq Bābūyeh, 515

Sartre, Jean Paul, 150, 155, 182, 201

Sawicki, Franz, 184

Schabert, Tilo, 303

Schaeffer, Claude, 246

Scheler, Max, 74, 155, 201, 220, 222, 561, 564

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 88, 116, 133, 134, 338, 455, 474, 510, 518

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 94, 133, 171, 176, 182, 194, 195, 325, 338, 579

Schmidt, Albert-Marie, 26, 53, 148, 157, 167, 171, 174, 240, 374

Scholem, Gershom, 18, 19, 30, 85, 86, 87, 88, 90, 92, 93, 94, 95, 97, 235, 301, 302, 306, 307, 318, 326, 458

Schrödinger, Erwin, 299, 378

Schuon, Frithjof, 38

Schwab, Raymond, 212

Schwenckfeld, Caspar, 30, 162

Semnānī, ʿAlāʾ-al-dawla, 70, 447, 571, 585

Sepahbodī, ʿĪssa, 248

Shabestarī, Mahmūd, 103

Shankar, Anoushka, 436

Shayegan, Daryush, 20, 31, 48, 51, 54, 59, 81, 319, 378, 547

Siegfrid, Theodor, 120, 171, 172

Silvestre de Sacy, Antoine-Isaac, 483

Simmel, Georg, 220, 563

Sipriot, Pierre, 332

Smet, Daniel de, 43, 336, 337

Sohravardī, Shihāboddīn Yaḥyā, 25, 29, 30, 36, 82, 144, 146, 177, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 204, 218, 222, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 244, 246, 248, 251, 252, 254, 262, 265, 272, 274, 277, 284, 288, 336, 337, 351, 404, 405, 424, 496, 505, 514, 526, 542, 571,574

Solié, Pierre, 20, 48

Solier, René de, 333

Soloviev, Vladimir, 150, 198

Soster, Maria, 13, 52, 58, 114, 211

Souriau, Étienne, 364, 473, 475, 533

Souriau, Michel, 473, 475, 533

Spaier, Albert, 145, 155, 521

Spies, Otto, 231

Spinoza, Baruch, 116

Stauffer, Richard, 389, 397, 398, 401

Steenberghen, Fernand van, 479

Strauss, Richard, 421, 422, 423

Sunsiaré de Larcone, 355, 356, 357

Durupt, Suzy, 356

Suzuki, Daisetz Teitaro, 25, 136, 309, 313, 329, 458

Swedenborg, Emanuel, 25, 27, 50, 88, 120, 135, 171, 260, 352, 428, 587

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn, 281, 282, 284, 292, 450, 581

Taddeo de Parme, 500

Tagore, Rabindranath, 171, 313

Tardan-Masquelier, Ysé, 353

Taylor, Charles, 446

Tempier, Étienne, 39, 492, 501

Terrier, Mathieu, 43, 444

Tillich, Paul, 172, 173

Tintin, 458

Toprak, Burhan, 232

Troeltsch, Ernst, 94, 220, 222, 304, 563

Udler, Monica, 53

Unnik, Willem Cornelis van, 145

Urban, Hugh B., 93, 95, 96

Vajda, Georges, 40, 144, 235

Verslui, Arthur, 67, 73

Vieillard-Baron, Jean-Louis, 20, 22, 151, 207, 398, 440

Vignaux, Paul, 201

Villeneuve, Arnauld de, 455

Virolleaud , Charles, 314

Wagner, Richard, 88, 411, 417, 419, 421, 422, 427

Wahl, Jean, 155, 201, 359, 521

Waldeck-Roussea, Pierre, 104

Walther, Gerda, 520

Walzer, Richard, 231

Wasserstrom, Steven M., 43, 73, 85, 87, 88, 89, 93, 94, 95, 96, 373, 402, 459, 510

Weber, Max, 94, 220, 304, 305, 543, 563

Weigel, Valentin, 30, 162

Werner, Martin, 174, 406, 512

Whittemore, Thomas, 230

Wunenburger, Jean-Jacques, 375, 378

Zarathoustra

Zoroastre, 88

Zuckerkandl, Viktor, 317, 426, 429, 430