



Sous la direction de  
SAMIA AMOR  
MOHAMED FADIL  
PATRICE BRODEUR

# L'ISLAM

Regards en coin



## CHAPITRE 6

# La « philosophie islamique »

## Enjeux d'une perspective transnationale et non confessionnelle de l'islam

DANIEL PROULX

**D**ire de l'islam qu'il s'agit d'une religion relève du truisme. Dire qu'il existe des courants philosophiques divers dans les pays où l'islam est pratiqué est aussi de l'ordre du consensus. Mais affirmer qu'il y a une « philosophie islamique » et que celle-ci n'est ni une théologie ni une philosophie au sens nous l'entendons en Europe et en Amérique 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 avec toutes les difficultés que sous-entend cette catégorisation à l'heure des réseaux planétaires et de la globalisation.

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 de l'Occident. Certes, Étienne Gilson avait proposé de parler de « philosophie chrétienne », mais 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 Henry Corbin, qui proposa le premier l'expression « philosophie islamique », puisque de 1924 à 1931, il avait suivi quasiment annuellement les cours de philosophie médiévale du célèbre professeur de l'École pratique des hautes études (EPHE). 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 Pierre Hadot *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* et qui provoqua une petite révolution au sein des spécialistes de l'Antiquité.

Outre cette généalogie 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 ». Dans cette tradition d'interprétation 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 l'Occident voit 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<sup>1</sup> ».

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'*islamisme*. Ces événements représentent d'un point de vue philosophique des glissements et des amalgames de la philosophie en islam aux structures de pensée occidentale. Une intégration qui exclut la fragile et centrale « philosophie islamique » et qui rend possible la justification des pires exactions.

## GÉNÉALOGIE D'UNE NOTION CONTROVERSÉE

C'est Henry Corbin qui thématiza 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 ». 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,

---

1. Définition de la *hikma* de 'Abd al-Rassâq al-Kâshânî cité par Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Gallimard, 2011, p. 94.

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 XIX<sup>e</sup> 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. Cette chaire d'étude, Henry Corbin l'occupera, succédant à Louis Massignon, de 1955 à sa mort en 1978. 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<sup>2</sup> » 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<sup>3</sup> ». 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 et des arts en islam nourrira l'esprit romantique, la « philosophie arabe » n'a rien d'original ou d'intéressant pour les philosophes du XIX<sup>e</sup> 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.

Héritier du XIX<sup>e</sup> siècle dans la réception de la « philosophie arabe », cette attitude transmise aux penseurs du XX<sup>e</sup> siècle mène à la compartimentation de la réflexion philosophique. Une exclusion qui touche presque exclusivement la philosophie en terre d'islam, car dès le début du XX<sup>e</sup> 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

- 
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.

d'Émile Bréhier sur Plotin et les *Upanishads* prononcés en Sorbonne. Le résultat est simple, la philosophie en islam est une affaire d'orientaliste et de philologue. Travailler sur la philosophie en islam ne sera l'apparat 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, par sa fameuse l'école de traduction aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> 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'Euclid, 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 Ibn Rušd en tête qu'Aristote est largement réintégré au schéma de pensée, 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 c'est qu'encore aujourd'hui on traite trop souvent ces penseurs 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. *Disputatio*, décret, discussion 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 XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, certaines traditions averroïstes se poursuivant jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, particulièrement en Italie.

Retenons qu'aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> 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 plus tard restituée par la philologie. Le problème principal, ce sont les thèses contraires aux enseignements théologiques de l'époque qui attisent colère et indignation 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*<sup>4</sup>) 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*<sup>5</sup>, 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 la source rendant possible quelques siècles plus tard la modernité. L'enjeu central, c'est la relation entre la raison et la foi<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup> ». 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

- 
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, 395 p.
  5. David Piché et Claude Lafleur, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, 352 p.
  6. Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003, 494 p.
  7. 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. 64.

où Thomas d'Aquin met en place l'argument du régime de la « double vérité<sup>8</sup> », à savoir qu'une idée ne peut être philosophiquement et théologiquement vraie à la fois. Cet épisode mène à l'idée 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 XII<sup>e</sup> siècle la « philosophie arabe » est aussi une dénomination bien problématique, car pour ne prendre que cet exemple, le plus célèbre des « philosophes arabes », Ibn Sīnā, n'est en fait pas un Arabe, mais un Iranien. Et si l'on entend par « philosophie arabe », la pensée rédigée en langue arabe, celle-ci exclut alors toutes les œuvres en persans. 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<sup>9</sup> », 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 « théo-sophie ». 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.

8. *Ibid.*, p. 49-50 et 118-119.

9. Émile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, 3<sup>e</sup> éd. avec une introduction de Maurice Halbwachs et une préface de François Dubet, Paris, PUF, 2014, chap. VI. Cité par Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003, p. 7.

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 'Arabī aux funérailles d'Ibn Rušd<sup>10</sup>, 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-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 le livre de Renan *Averroès et l'averroïsme* où il est possible de lire dans l'« Avertissement » 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'irréremédiablement étroit dans son génie<sup>11</sup>. »

Et comme l'affirme ensuite Corbin :

Sans doute se dira-t-on que le fâcheux emploi du terme de « philosophie arabe » est l'élément 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, « philosophie arabe », dont on s'est longtemps contenté en Occident, est parfaitement ambigu et inadéquat, et que seul le terme « 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<sup>12</sup>.

10. Voir Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 59-97.

11. 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'irréremédiablement étroit dans son génie. » Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 4<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, Lévy, 1882, p. III, nous soulignons.

12. Henry Corbin, « Destin comparé de la philosophie iranienne après Averroès », dans *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985[1976], p. 113.



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 850<sup>e</sup> 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<sup>13</sup>: 1) L'influence d'Averroès est nulle en Iran; 2) Le succès de l'averroïsme latin se prolonge jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, tandis que l'avicennisme, pendant qu'il était travesti en Occident « en ce qu'Étienne Gilson a dénommé "augustinisme avicennisant"<sup>14</sup> », 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<sup>15</sup> ». 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<sup>16</sup> 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<sup>17</sup> ». 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 Sohrevardī et que son « innovation personnelle fut d'interpréter les Idées-archétypes conçues par Platon, en termes d'angéologie 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 néopla-

13. *Ibid.*, p. 112.

14. *Ibid.*, p. 114.

15. *Ibid.* Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 140.

16. Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, 295 p.  
Alain de Libera, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, 431 p.

17. Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 140.

tonisme<sup>18</sup> ». 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<sup>19</sup>, Henry Corbin montre que Sohrawardī 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 XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> 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<sup>20</sup>. » 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 saint Thomas 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<sup>21</sup>. »

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 funam-

18. Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 36.

19. 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 « 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. » Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 246.

20. Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 137.

21. Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le shī'isme dudéocmain*, 4 vol., vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 24.

bule 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 faisant de la philosophie la servante de la théologie fut transformée en une théologie simplement plus rationnelle, 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 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 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*<sup>22</sup>.» 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.

## QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE ?

Ce qu'entendent Corbin et Jambet par la notion de philosophie islamique, malgré les distinctions qui s'imposent dans leur réflexion respective, c'est une pensée rationnelle de la sagesse divine et de la tradition prophétique. 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

---

22. Henry Corbin, *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 251.

s'est pas faite sur la base de la *sharī'a*, mais dans le cadre des représentations du sens eschatologique de la prophétie<sup>23</sup> ». 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 *sharī'a*, c'est parce que l'idée d'une règle fixe et littérale est incompatible avec le travail d'intériorisation du Coran. Pas tout 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 *hikma ilāhiyya*, à la sagesse divine qui est étymologiquement « théosophie ». Cela signifie aussi que dans ce contexte ce n'est pas Dieu qui est l'objet de 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

---

23. Christian Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Gallimard, 2011, p. 148.

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 véhémement contre l'historicisme ou le positivisme. Il ne se contente pas de constater que la théologie et la philosophie ont divorcé au Moyen Âge, et au regard de la querelle 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 collectivistes, 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 (*'ālam 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 lui tombent dessus. 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 remet pas en cause la loi commune, elle part d'elle et fait 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 et 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<sup>24</sup>. » On s'aperçoit parfaitement de la distance extraordinaire de la philosophie morale de Kant qui cherche les principes universels de la vie bonne pour édicter les lois qui devraient nous gouverner. La philoso-

---

24. *Ibid.*, p. 122.

phie 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.

## 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, 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 XIX<sup>e</sup> 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. Les courants proposant une lecture puritaine, littérale et ritualiste de l'islam ont toujours existé, mais ils ne s'étaient jamais vraiment imposés, parce que la philosophie islamique a naturellement toujours fait un contrepoids efficace. À partir du XX<sup>e</sup> 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 *shari'a* qui est prescriptive et dicte un certain nombre de règles. Alors faire de la *shari'a* un aspect normatif, c'était remplacer la philosophie islamique par la *shari'a*. 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 aplati 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 et Michael Zehaf-Bibeau, que des « loups solitaires » endoctrinés par l'entremise d'internet soient embrigadés par des idéologues islamistes. 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. Ce second renversement 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 facteurs menant au fondamentalisme sont multiples et que la présente réflexion nécessite de nombreux compléments, mais celle-ci a 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, 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 des grands maîtres spirituels musulmans ayant ardemment pratiqué la philosophie islamique, le véritable *djihād* n'est pas de se battre *pour* Dieu, mais *avec* Dieu et comme Dieu est totalement évanescant 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. Comme le dit un *hadīth* du 4<sup>e</sup> Imâm du shī'isme : « Qu'aucun d'entre nous ne passe à l'attaque avant que n'ait paru l'Imâm 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<sup>25</sup>. » La guerre sainte c'est avant tout une guerre contre ses propres vices permettant la mise en place des conditions 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.

## BIBLIOGRAPHIE

1. Henry CORBIN, « Destin comparé de la philosophie iranienne après Averroès », dans *Philosophie iranienne et philosophie comparée*. Paris, Buchet/Chastel, 1985 [1976], p. 109-142.
2. Henry CORBIN, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques 'Le shī'isme duodécimain*, 4 vol., vol. 1, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 189, 1971, 332 p.
3. Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, coll. « folio/essais », n° 39, 1986, 549 p.
4. Henry CORBIN, *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, coll. « L'espace intérieur », n° 29, 1983, VI + 270 p.
5. Henry CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, 398 p.

---

25. 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), [En ligne] [www.amiscorbin.com].



6. Henry CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, 154 p.
7. Alain DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, 295 p.
8. Alain DE LIBERA, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, 431 p.
9. Alain DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, 408 p.
10. Alain DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, du Seuil, 2003, 494 p.
11. Émile DURKHEIM, *L'évolution pédagogique en France*, 3<sup>e</sup> éd. avec une introduction de Maurice Halbwachs et une préface de François Dubet, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2014, XXII + 403 p.
12. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction par J. GIBELIN, Paris, Gallimard, 1954, 461 p.
13. Christian JAMBET, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, coll. « folio/essais », n<sup>o</sup> 547, 2011, 472 p.
14. David PICHÉ et Claude LAFLEUR, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, 352 p.
15. Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, 4<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, Lévy, 1882, XVI + 486 p.
16. 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.