

# **THE PROPHETIC TRADITION AND THE BATTLE FOR THE SOUL OF THE WORLD**

*An Introduction to the spiritual Vision of Henry Corbin*

*by*

Tom CHEETHAM

Henry Corbin, Islam and Imagination,

Saturday 9 October 2010

Rewley House, Oxford, England

# **LA TRADITION PROPHÉTIQUE ET LE COMBAT POUR LA SAUVEGARDE DE L'ÂME DU MONDE**

*Une introduction à la vision spirituelle d'Henry Corbin*

*par*

Tom CHEETHAM

traduit par Robin GUILLOUX

et

révisé par Daniel PROULX

<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>2</b>
<b>ESQUISSE D'UNE VIE .....</b>	<b>2</b>
<b>L'HÉRITAGE D'HENRY CORBIN .....</b>	<b>4</b>
LE PROJET D'UNE VIE .....	4
<b>LES THÈMES CENTRAUX DE LA PENSÉE CORBINIENNE .....</b>	<b>7</b>
L'IMAGINATION CRÉATRICE ET LE « MUNDUS IMAGINALIS » .....	7
HERMÉNEUTIQUE : TA'WÎL ET L'EXÉGÈSE DE L'ÂME .....	9
LE PARADOXE DU MONOTHÉISME.....	12
HARMONIA ABRAHAMICA.....	14
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>16</b>

## INTRODUCTION

J'ai beaucoup à dire et je ne dispose que d'assez peu de temps. Je voudrais cependant prendre quelques instants pour expliquer mon cheminement personnel. Je suis l'auteur du premier livre écrit en anglais sur l'œuvre d'Henry Corbin, et je suis apparemment considéré comme une sorte d'autorité en la matière, mais plutôt par défaut car personne d'autre avant moi n'avait écrit sur le sujet. Je suis, certes, un universitaire, mais pas un orientaliste. Je ne peux en aucun cas faire autorité concernant Henry Corbin, la moindre des raisons étant mon ignorance des nombreuses langues qu'Henry Corbin parlait couramment. Néanmoins mon travail a reçu une certaine approbation de la part des spécialistes, ce dont je leur suis très reconnaissant.

J'ai entendu parler d'Henry Corbin pour la première fois en 1981, à l'occasion d'une conférence Eranos de James Hillman : « La pensée du cœur ». Je fus si captivé par ce que Hillman disait de lui que j'achetai sur le champ *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî* qui débute par un bref exposé sur la phénoménologie. C'était complètement différent de tout ce que j'avais appris à l'université. À la toute première page, Corbin écrit « avec l'aide de la phénoménologie »

« nous avons appris à recueillir et à valoriser les intentions implicites de tous les actes de la conscience ou de la transconscience. Énoncer que l'Imagination (ou l'amour, ou la sympathie, ou un sentiment en général) *fait connaître*, et fait connaître un « objet » qui lui est propre, cela n'a plus du tout la saveur d'un paradoxe.<sup>1</sup> »

C'était une transformation radicale du point de vue que l'on m'avait enseigné sur la phénoménologie. J'étais à la fois captivé et déconcerté et plus je lisais, plus j'étais dérouté et plus je m'empêtrais. Cela fait maintenant 17 ans que j'essaye de comprendre Henry Corbin en me l'expliquant à moi-même. Je suis ravi que d'autres aient pu bénéficier de mes efforts.

## ESQUISSE D'UNE VIE

Les détails de sa vie publique sont aussi simples et sans détour qu'on pourrait s'y attendre d'un homme qui a consacré sa vie entière à la lecture, à l'écriture et à l'enseignement. Ce qu'il y a de merveilleux dans cette vie tient à sa prodigieuse production en tant que savant et, plus encore, à la variété et la profondeur de ses centres d'intérêt. Il n'est pas facile de les conserver en ordre dans son esprit. Même cette brève approche peut donner le vertige, et j'ai laissé beaucoup de choses de côté.

Il est né à Paris le 14 avril 1903. Sa mère mourut six jours plus tard et il fut élevé par son oncle et sa tante. La fragilité de sa santé l'obligea souvent à interrompre ses études. Il fit preuve d'une sensibilité précoce à la musique qui transparaît souvent dans son œuvre et il étudia en même temps l'orgue et le solfège. À l'âge de 23 ans, il écrivit ces mots : « Le rythme de la musique est le rythme de mon âme. »

Il fut élevé dans la tradition catholique et il passa en 1925 sa licence en philosophie à la Sorbonne avec le grand spécialiste de saint Thomas d'Aquin, Étienne Gilson, avec une thèse sur « L'avicennisme latin au moyen-âge ». La même année, il commença à étudier à la fois l'arabe et le sanscrit, tandis que débutait ce qu'il appela « une période d'ascétisme mental<sup>2</sup> ». Corbin fut transporté

<sup>1</sup> CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, p.25

<sup>2</sup> CORBIN, H., « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, C., Paris, L'Herne, 1981, p.40

par l'enseignement de Gilson. Dans un essai écrit la dernière année de sa vie, il écrivit : « Ce fut mon premier contact avec la philosophie islamique. J'y décelais une connivence entre la cosmologie et l'angéologie [...] et je crois que ce souci angéologique ne m'a plus quitté tout au long de ma vie.<sup>3</sup> »

Durant la même période, il assista aux cours d'Émile Bréhier sur le lien entre Plotin et les Upanishad. En 1926, il fit la connaissance de Joseph Hackin, le directeur du Musée national des Arts d'Asie. Corbin affirma par la suite qu'il avait été empli d'une certitude joyeuse et qu'il avait perçu le lien entre ses recherches sur la philosophie médiévale et la métaphysique hindoue. En 1928, il reçut un diplôme pour son travail sur « Le stoïcisme et l'augustinisme dans la pensée de Luis de Leon », le théologien espagnol du XVI<sup>ème</sup> siècle.

En 1929, il passa ses diplômes d'arabe, de persan et de turc. En avril, il commença à travailler à la Bibliothèque nationale où il rencontra Louis Massignon, le directeur des études islamiques à la Sorbonne. La fréquentation de Massignon renforça l'attrance de Corbin pour la dimension mystique des études orientales. Il lui rendit visite un 13 octobre et il ne fait aucun doute que ce fut à cette occasion que Massignon lui fit cadeau d'une copie de *Hikmat al-Ishraq* de Suhrawardi qui devait changer sa vie. Le compte-rendu que fait Corbin de cet épisode dans une interview qu'il donna peu de temps avant sa mort vaut des milliers de commentaires :

Massignon eut une inspiration du Ciel. Il avait rapporté d'un voyage en Iran une édition lithographiée de l'œuvre principale de Sohrawardî [...] Avec les commentaires, cela formait un gros volume de plus de cinq cents pages. « Tenez, me dit-il, je crois qu'il y a dans ce livre quelque chose pour vous. » Ce quelque chose, ce fut la compagnie du jeune *shaykh al-Ishrâq* qui ne m'a plus quitté au cours de la vie. J'ai toujours été un platonicien (au sens large du mot, bien entendu); je crois que l'on naît platonicien, comme on peut naître athée, matérialiste, etc. Mystère insondable des choix préexistentiels. Le jeune platonicien que j'étais alors ne pouvait que prendre feu au contact de celui qui fut « l'Imâm des Platoniciens de Perse ». [...] ma rencontre avec Sohrawardî, mon destin spirituel pour la traversée de ce monde était scellé. Ce platonisme s'exprimait dans les termes de l'angéologie zoroastrienne de l'ancienne Perse, illuminant la voie que je cherchais.<sup>4</sup>

Mais ses centres d'intérêt s'étendaient bien au-delà des vastes paysages du Platonisme, de la scolastique occidentale, du zoroastrisme et du mysticisme islamique. Pendant les années 1920 et le début des années 30, il poursuivit parallèlement des recherches qui l'apparentent clairement à un théologien protestant créatif et éclectique. Il s'immergea profondément dans la tradition théologique allemande ; ce qu'il appellera plus tard la « généalogie de l'herméneutique » : Luther, Böhme, Hamann, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger et Barth. Il se rendit à plusieurs reprises en Allemagne et en Scandinavie, écrivit et fit des cours sur Luther, Kierkegaard et Hamann, dont il traduisit également *AEsthica in nuce*<sup>5</sup>, publiant, au cours des mêmes années, des traductions de Suhrawardi.

En 1930, se produisit une seconde rencontre capitale dans l'odyssée intellectuelle de Corbin : sa lecture du livre de Martin Heidegger *Sein und Zeit (Être et Temps)*. Les deux hommes se rencontrèrent pour la première fois à Fribourg en 1931, et à nouveau en 1934 et en 1936.

En 1933, il épousa la femme qui devait être la compagne de sa vie, Stella Leenhardt, la fille du pasteur et ethnologue Maurice Leenhardt et de Jeanne André-Michel. En 1939, le couple se rendit à Istanbul pour un séjour qui ne devait durer que six mois, afin d'y rassembler des manuscrits en vue d'une édition critique de Suhrawardi. Corbin y fut le seul et unique membre de l'institut français d'archéologie jusqu'à la fin de la guerre. Lorsqu'il fut remplacé, en septembre 1945, les Corbin se

<sup>3</sup> *Ibid.* p.39

<sup>4</sup> *Ibid.* p.40-41

<sup>5</sup> CORBIN, H. et HAMANN, J. G., *Hamann, philosophe du luthéranisme*, Paris, Berg international, 1985, pp.109-152

rendirent pour la première fois à Téhéran. Corbin tomba amoureux de l'Iran, qu'il appelle « un pays aux couleurs du ciel ». Il se serait bien vu enseignant la philosophie islamique à l'université de Téhéran jusqu'à la fin de ses jours. Mais ils retournèrent finalement à Paris en juillet 1946, après sept ans d'absence.

En 1949, il assista pour la première fois aux conférences Eranos à Ascona, en Suisse, dont il devint une figure majeure, en compagnie de C.G. Jung, Mircea Eliade, Gershom Scholem, Adolf Portmann et beaucoup d'autres. En 1954, il succéda à Massignon à la chaire d'enseignement de l'islam et des religions arabes à la Sorbonne, et ce fut dans les années 50 que les trois œuvres majeures sur lesquelles repose essentiellement sa réputation dans le monde anglo-saxon, furent publiées en français pour la première fois : *Avicenne et le récit visionnaire*, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî et Corps spirituel et Terre céleste*. Son *opus magnum* en quatre volumes, pas encore traduits en anglais *En islam iranien* parut entre 1971 et 1973. À partir des années 50, il partagea son temps entre Téhéran, Paris et Ascona. Il passa sa vie à enseigner, à écrire, à donner des conférences et à éditer des manuscrits perses et arabes. Son œuvre publiée comprend près de 200 éditions critiques, traductions, livres et articles. Il présenta son dernier travail en juin 1978 : *Les yeux de chair et les yeux de feu : la science de la gnose*. Voici un extrait des Mémoires de Stella Corbin où elle évoque ses derniers jours :

Le 26, le médecin autorise le retour rue de l'Odéon. Henry tout à la joie dort à peine, projette de terminer ses travaux, puis demande un peu inquiet au médecin

H. : Mais pensez-vous que je pourrai terminer ce livre ?

Dr. Gonnot : Oh ! je vous connais. Même si vous aviez 100 ans devant vous, vous me poseriez la même question, vous auriez un autre livre urgent à finir..., et bien d'autres.

H. : « Peut-être ! c'est que par mes livres, je lutte contre la même chose que vous. Chacun à notre manière, vous le médecin, moi l'historien des religions nous menons la même lutte, nous luttons contre la mort. »<sup>6</sup>

Il mourut le 7 octobre 1978, à l'âge de 75 ans et fût inhumé dans le vieux cimetière de Montmorency, à quelques kilomètres au nord de Paris.

## L'HÉRITAGE D'HENRY CORBIN

### *Le projet d'une vie*

La géographie du monde de Corbin est si vaste et si variée qu'il est impossible de l'évoquer dans un "documentaire". Et parmi les nombreux bijoux cachés parmi les paysages aussi imposants que luxuriants de ses écrits, celui qui retiendra votre attention dépend pour une large part du chemin que vous emprunterez, et de qui vous êtes. Je voudrais brosser à grands traits les contours des principaux aspects de sa vision de la réalité et j'espère que cela vous encouragera à vous rendre vous-même sur le terrain pour l'explorer. C'est un voyage qui en vaut la peine.

Henry Corbin est surtout connu comme un spécialiste de la mystique islamique. Et c'est effectivement ce qu'il était – l'un des plus importants du XX<sup>ème</sup> siècle. Il a été critiqué à cause de l'enthousiasme exagéré qu'il manifestait pour ce sujet et pour avoir été davantage un adepte qu'un

---

<sup>6</sup> Cf. [www.amiscorbin.com](http://www.amiscorbin.com)

savant. Il a été accusé, sans doute à juste titre, pour autant que je puisse en juger, d'avoir présenté Ibn 'Arabî de façon inexacte, d'avoir exagéré la dimension mystique des écrits de Suhrawardi, d'avoir vu l'Islam exclusivement à travers le shî'isme, d'avoir eu une attitude relativement désinvolte vis-à-vis des critères établis de la recherche historique et d'avoir totalement sous-évalué les aspects non mystiques de l'Islam, tel qu'il est pratiqué en fait par la plupart de ses adeptes. Si tout cela est vrai, ne serait-ce qu'en partie, alors qu'est ce qui en fait l'importante figure que beaucoup voient en lui ? Son travail d'érudit et les éditions critiques qu'il a données ou qu'il a supervisées sont autant de bornes dans l'Histoire universelle de la philosophie et de la théologie. Mais pour apprécier la signification de cet *opus* immense, nous devons comprendre le sens de sa démarche. C'est seulement alors que nous pourrions évaluer l'importance de son œuvre.

Corbin fut un théologien chrétien, protestant, radical et créatif, un philosophe et un mystique. Il consacra son existence à une quête passionnée et dévorante pour la recherche du sens ésotérique des religions du Livre. Il esquissa une vision unificatrice du grand souffle de la Tradition prophétique considérée comme un tout – depuis Zoroastre, deux mille ans avant l'ère chrétienne, dans les montagnes de l'Asie centrale, jusqu'à Joseph Smith et les mormons du XIX<sup>ème</sup> siècle, dans celles du nord-ouest de l'Amérique et sans doute au-delà. Il étudia l'islam avec passion, et particulièrement le mysticisme iranien, mais son voyage spirituel vers l'Orient se rattache à une quête qui débuta longtemps auparavant. Beaucoup de gens qui lisent son œuvre sont surpris, pour ne pas dire plus, comme je le fus du reste moi-même, de découvrir qu'il fut le premier traducteur français de Heidegger. Mais si l'on se place du point de vue de Corbin lui-même, il n'y a rien d'étrange à cela. Il fut immergé dans le mysticisme et la théologie allemande, et vit dans le travail de Heidegger la continuation généalogique d'une herméneutique de la Bible qui inclut Luther, Hamann et Schleiermacher. Et il estimait que le principal mérite de Heidegger tenait au fait qu'il faisait de l'herméneutique la tâche centrale de la philosophie, et même de la vie humaine. Mais tandis que Heidegger se consacre à cette tâche sans se référer à la transcendance, Corbin voit au-delà de ce que Heidegger « n'avait pas entrevu ». Si bien que, du point de vue de Corbin, *Sein und Zeit* est un moment d'un dialogue interculturel qui inclut le concept central de l'herméneutique shî'ite, *ta'wîl*. Et ce ne sera pas une surprise d'entendre que les manuscrits de la plupart de ses textes en allemand portent des commentaires en arabe. D'après le Docteur S.H. Nasr qui fut son collègue à Téhéran :

Corbin... avait l'habitude d'expliquer à ses étudiants perses le mot *phénoménologie* à l'aide de l'expression *kashf al-mahjub*, littéralement : « déchirer le voile afin de révéler l'essence cachée », et il considérait sa méthode... comme étant comparable à celle de l'herméneutique spirituelle dans la pensée du soufisme et du shî'isme.<sup>7</sup>

Il éprouvait un attachement profond envers le shî'isme iranien. Selon Nasr,

lorsqu'il évoquait le shî'isme iranien, il employait l'expression « nous » et s'identifiait au shî'isme aussi bien intellectuellement que spirituellement... Corbin éprouvait envers le shî'isme un attachement qui n'était pas uniquement celui d'un savant occidental envers le sujet des recherches où il s'était engagé. Il s'agissait plutôt d'une participation à un monde spirituel auquel Corbin croyait.<sup>8</sup>

Il était cependant tout-à-fait conscient qu'il existait des différences significatives entre sa propre foi et celle des croyants traditionnels. Il défendait une théologie centrée sur l'Esprit-Saint, enracinée dans ce

<sup>7</sup> NASR, S. H., *Religion & the order of nature*, New York, Oxford University Press, 1996, p.26 n.13

<sup>8</sup> Nasr, Hossein, "Henry Corbin: The Life and Works of the Occidental Exile in Quest of the Orient of Light", Ch. 17, in *Traditional Islam in the Modern World*, 1987, Kegan Paul International, London, 28

qu'il considérait comme le noyau commun des traditions mystiques dans toutes les traditions prophétiques. Sa conception du christianisme ne serait pas reconnaissable pour beaucoup de chrétiens puisqu'il refusait le dogme central de l'Incarnation, cependant, il ne s'était pas converti à l'Islam. Il n'était ni juif, ni chrétien, ni musulman, mais plutôt quelque chose d'à la fois très ancien et de radicalement neuf. Il y a même une composante « postmoderne » dans son intérêt pour les marges des religions et sa volonté de consacrer tous ses efforts à franchir des frontières culturelles, historiques et spirituelles que d'autres considèrent comme infranchissables.

Mais il n'y a rien de « relativiste » ou de nihiliste dans sa spiritualité. Au soir de sa vie, il confia

Être un philosophe, c'est prendre la route, parce que ce n'est pas se contenter d'une théorie sur le monde, pas même d'une réforme ou d'une illusoire transformation des conditions du monde. C'est viser à la transformation de soi-même, à la métamorphose intérieure que désigne le terme de nouvelle naissance ou naissance spirituelle. L'aventure du philosophe mystique est essentiellement désignée comme un voyage, une marche à la Lumière.<sup>9</sup>

Le projet de Corbin est philosophique et théologique, plutôt qu'historique et descriptif. Il fut un phénoménologue de la conscience religieuse. C'est pourquoi il occupe une place à part parmi ses pairs dans le domaine des études islamiques. Ses collègues sont plus susceptibles de se trouver parmi les théologiens que les orientalistes ou même les philosophes. Mais là encore, ses compagnons sont rares. Comme l'a confié l'un de ses collègues et amis : « Il vivait dans un monde dans lequel, disait-il non sans humour, la plupart de ses contemporains étaient morts il y a un millier d'années.<sup>10</sup> » C'était un platonicien dans un monde où le platonisme est depuis longtemps passé de mode. Et son aversion persistante pour l'historicisme le faisait passer pour un original auprès des universitaires historisants.

Par-dessus tout, Henry Corbin était un défenseur de la liberté de l'imagination et un ennemi implacable des fondamentalismes et des totalitarismes de toute nature – religieux, scientifiques, politiques ou universitaires. Son travail nous fournit un exemple de la manière dont nous devrions vivre la prohibition mosaïque de l'idolâtrie. Chaque fois que nous trouvons une vérité nouvelle, chaque fois que nous nous accrochons à une nouvelle mode, chaque fois que nous croyons en une idée nouvelle, un nouveau sauveur – que ce soit dans le domaine de la science, de l'art, de la politique, de l'esprit, ou de la religion – nous érigeons une nouvelle idole. La métaphysique tout entière de Corbin nous interdit de mettre notre foi en quelque chose de fixe et d'immobile. L'imagination ne s'arrête jamais. Ce message puissant est animé par le sentiment de l'urgence :

L'idolâtrie consistant à s'immobiliser devant une idole, parce qu'on la voit comme opaque et que l'on est incapable d'y discerner l'invite qu'elle recèle à progresser au-delà d'elle, le contraire de l'idolâtrie ne consistera pas à briser les idoles, à pratiquer un iconoclasme farouche, dressé contre toute Image intérieure ou extérieure, mais il consistera à rendre l'idole transparente à la lumière investie en elle, bref, avons-nous dit, à transmuier l'idole en icône.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> CORBIN, H., *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990, p.152

<sup>10</sup> Bosnak, Robert, *Tracks in the Wilderness of Dreaming*, New York: Delacorte Press, 1996, 48

<sup>11</sup> CORBIN, H., *La philosophie iranienne islamique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p.364

## LES THÈMES CENTRAUX DE LA PENSÉE CORBINIENNE

### *L'imagination créatrice et le « mundus imaginalis »*

La théorie de la connaissance d'Henry Corbin est fondée sur le constat que la conception qui a progressivement dominé la culture occidentale depuis les alentours du XII<sup>ème</sup> siècle, se caractérise par un divorce préjudiciable entre l'Être et la Pensée. La rupture se produisit à peu près au moment où l'aristotélisme d'Averroès supplanta les hiérarchies néoplatoniciennes d'Avicenne. C'est alors que les anges désertèrent l'Occident et nous n'avons fait qu'errer depuis. L'exemple le plus abouti de ce schisme est probablement la distinction opérée par Descartes entre la substance étendue et la substance pensante - *res extensa* et *res cogitans*. Il existe deux sortes de réalités - les réalités physiques et les réalités intellectuelles ; et deux modes de connaissance - la perception et l'entendement. Descartes évita d'avoir à expliquer l'interaction entre la pensée et l'étendue en affirmant que c'est Dieu qui opère leur union dans la glande pinéale. C'est probablement un peu injuste pour la philosophie de Descartes, mais le fait est qu'une grande partie de la philosophie occidentale a présumé que notre pensée et notre connaître n'avaient aucun effet *ontologique* sur nous. La finalité épistémologique du cartésianisme était la possibilité de former des idées claires et distinctes à propos des corps physiques qui constituent le monde. Telle a été l'idéologie métaphysique de la science et de la technologie, jusqu'au début du XX<sup>ème</sup> siècle, et elle l'est encore, bien que sous une forme plus sophistiquée.

Corbin rejette radicalement cette conception. Mais il y a une part de vérité dans l'assertion de Descartes selon laquelle Dieu garantit l'interaction entre les deux sources de la connaissance, car les phénomènes spirituels sont effectivement perçus par une troisième faculté, qui sert d'intermédiaire entre la perception et l'entendement. Nous n'accédons aux phénomènes spirituels et religieux ni à travers la pensée conceptuelle ni à travers les données sensibles, mais plutôt par l'intermédiaire d'une troisième source de connaissance. Corbin dit :

entre les perceptions sensibles et les intuitions ou les catégories de l'intellect, la place était restée vide. Ce qui aurait dû prendre place entre les unes et les autres, et qui ailleurs occupait cette place médiane, à savoir l'Imagination active, fut laissée aux poètes.<sup>12</sup>

Aucun système métaphysique dans la pensée occidentale n'a pris bien longtemps au sérieux l'activité de l'imagination. Selon Cornelius Castoriadis, le psychanalyste et philosophe Grec les philosophes commencent presque toujours par se demander :

Je voudrais savoir ce qu'est l'Être, ce qu'est le réel. Voici donc une table ; en quoi cette table a-t-elle les caractéristiques d'une chose réelle ? Aucun philosophe ne commence par se demander : "Je voudrais savoir ce qu'est l'Être, ce qu'est la réalité. Voici donc le souvenir du rêve que j'ai fait la nuit dernière ; en quoi ce rêve présente-t-il les caractéristiques d'une chose réelle ? Aucun philosophe ne commence par dire : "Supposons que Le Requiem de Mozart soit le paradigme de l'Être, et que le monde physique n'en soit qu'une modalité déficiente."<sup>13</sup>

Dans la cosmologie défendue par Henry Corbin, l'imagination donne accès à un « monde où se résout le conflit qui a déchiré l'Occident, celui de la théologie et de la philosophie, de la loi et du savoir, du

<sup>12</sup> CORBIN, H., « Prélude à la deuxième édition - Pour une charte de l'Imaginal », dans *Corps spirituel et Terre céleste - de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p.8

<sup>13</sup> Cornelius Castoriadis, "The Imaginary Creation in the Social Historical Domain", in: *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Symposium* (Sept. 14-16, 1981), Edward P. Livingston, ed., Saratoga: Anma Libri, 1984, 146-161, this is from p. 148. I thank Todd Lawson for drawing my attention to this quote.

symbole et de l'histoire.<sup>14</sup>» L'imagination est un organe de perception requis pour actualiser un mode d'être et de conscience. Sans elle, il n'y a pas d'expérience religieuse possible. L'imagination est ce qui nous permet de percevoir les symboles.

L'Imagination active guide, devance, modèle, la perception sensible; c'est pourquoi elle transmue les données sensibles en symboles. Le Buisson ardent n'est qu'un feu de broussailles, s'il est simplement perçu par les organes des sens. Pour que Moïse perçoive le Buisson ardent, entende la Voix qui l'appelle "du côté droit de la vallée", bref pour qu'il y ait une théophanie, il faut un organe de perception trans-sensible.<sup>15</sup>

Il s'agit là d'une exigence capitale. Cela veut dire que durant des siècles la philosophie et la théologie occidentale se sont privées des moyens de donner le moindre sens, aussi bien à la religion qu'à l'art, dans la mesure où l'imagination a été « laissée aux poètes » qui, comme tous les artistes, ont été marginalisés et totalement incompris. Un système métaphysique qui inclut l'imagination active est requis pour légitimer la réalité et comprendre la signification de vastes régions de l'expérience humaine, comprenant les rêves, les visions et les révélations prophétiques. L'imagination en tant qu'organe de perception nous donne accès à un domaine de réalités véritables, à un monde objectif que Corbin en vint à appeler le *mundus imaginalis*, le monde imaginal, néologisme qu'il emploie pour traduire le terme arabe 'alam al-mithâl, utilisé par Ibn 'Arabî et par beaucoup d'autres.

Mais l'imagination active est aussi une imagination *créatrice*. L'exploration du royaume des réalités subtiles requiert une coopération entre l'humain et le divin ; elle est à la fois découverte *et* création. C'est un nouvel exemple du fait que le troisième mode de connaissance guérit d'un schisme que nous avons pris l'habitude de considérer comme normal. Cette double structure, la *syzygie* entre l'âme et son interlocuteur divin, est un thème central de la cosmologie de Corbin. Et c'est dans la *prière* que l'imagination créatrice s'accomplit le plus parfaitement dans la vie humaine.

La prière n'est pas la demande de quelque chose : c'est l'expression d'un mode d'être, un moyen d'exister et de *faire exister* [...] La prière est la forme la plus haute, l'acte culminant de l'Imagination créatrice. En vertu du rôle partagé, la Compassion divine comme théophanie qui est l'existentialité de l'univers des êtres, est, elle, la *Prière de Dieu* aspirant à sortir de son inconnissance et à être connu, tandis que la *Prière de l'homme*, elle, réalise cette théophanie, parce que c'est en elle et par elle que la "Forme de Dieu" devient visible au cœur.<sup>16</sup>

La forme de Dieu qui apparaît n'est pas évidemment Dieu « dans son essence » - le « *Deus absconditus* » - mais la forme qu'Il révèle uniquement à chaque âme en particulier. Le caractère personnel de ces théophanies est un thème constant chez Corbin qui se réfère à l'évocation de la Transfiguration du Christ dans l'Évangile gnostique de Pierre :

Là donc, l'apôtre Pierre évoque l'événement de la Transfiguration. De cet événement qui ne fut visible qu'à quelques-uns et non point pour tous les yeux de leur corps, il ne peut dire qu'une chose : *Talem eum vidi qualem capere potui* (je l'ai vu tel que j'étais en mesure de le saisir). [...] Chaque fois l'âme a atteint, ou est en voie d'atteindre, son état d'individuation parfaite.<sup>17</sup>

Et c'est dans cette transformation de la perception que réside la guérison de ce grand schisme qui divise l'Occident - le fossé entre l'Être et la Pensée. C'est spécifiquement par le biais de l'imagination créatrice que nous découvrons que le mode de perception dépend du mode d'être de celui qui perçoit. L'exercice de l'imagination créatrice nous change en profondeur, ontologiquement, dans notre être

<sup>14</sup> CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, p.34-35

<sup>15</sup> *Ibid.* p.101

<sup>16</sup> *Ibid.* p.260

<sup>17</sup> CORBIN, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.119



même - et ce changement nous permet de percevoir des choses que nous n'aurions pas perçues autrement. Notre grande tâche est de « se rendre capables de Dieu<sup>18</sup> » Comme l'a exprimé dans une formule lapidaire La poétesse américaine Hilda Doolittle (qui signait de ses initiales H.D.) : "Les frontières du visible sont en jeu." ("What can be seen is at stake")<sup>19</sup>.

Il est vrai, bien entendu, que tout au long de l'Histoire, se sont levés des défenseurs de l'imagination, mais ils ont été relégués aux marges de la culture dominante. Corbin se plaît à évoquer les mystiques, les alchimistes et les néoplatoniciens et des figures comme Boehme, Goethe, Henry More et les Platoniciens de Cambridge, Hamann et Swedenborg. Il y a eu bien eu un combat pour garder vivantes les réalités de l'imagination et pour endiguer la marée montante du rationalisme qui a recouvert le monde moderne. Comme l'écrit Corbin,

Notre philosophie occidentale a été le théâtre de ce que l'on peut dénommer un "combat pour l'Âme du monde". S'agit-il d'un combat définitivement perdu, le monde ayant perdu son Âme, défaite dont les conséquences pèsent sans compensation sur nos visions modernes du monde? [...] S'il y a eu défaite, une défaite n'est pas une réfutation.<sup>20</sup>

### ***Herméneutique : ta'wîl et l'exégèse de l'âme***

L'imagination active, créatrice, est à la fois faculté de perception et de création. Dans la mesure où nous faisons partie du royaume de Dieu, elle est créatrice. Dans la mesure où nous sommes des créatures séparées, elle est perceptive. Son organe est le cœur et son action est la pensée du cœur. Dans la doctrine d'Ibn 'Arabî et dans le soufisme en général, le pouvoir du cœur est appelé *himma*,

Nous pouvons peut-être au mieux nous représenter le contenu, si nous lui donnons comme équivalent le mot grec *enthymesis* qui signifie l'acte de méditer, concevoir, imaginer, projeter, désirer ardemment, c'est-à-dire avoir présent dans le Θύμος, lequel est force vitale, âme, *cœur*, intention, pensée, désir. [...] La puissance d'une intention telle qu'elle projette et réalise (« essencifie ») un être extérieur à celui qui la conçoit.<sup>21</sup>

Chacun d'entre nous a reçu en partage l'activité de l'imagination ; elle crée des images réelles, dans les rêves et les visions, ainsi que dans l'état de veille. Ces images peuvent s'incarner et devenir visibles à travers la création d'œuvres d'art, ou de travaux scientifiques. Corbin explique cependant que pour le gnostique, la *himma* est capable de créer directement des objets et de produire des changements dans le « monde extérieur », objets qui ne sont cependant visibles que par les autres mystiques. Dans le monde moderne, de tels phénomènes relèvent de la parapsychologie<sup>22</sup>.

Le cœur, en tant qu'organe de l'imagination active, fait éclore et perçoit simultanément les symboles<sup>23</sup>. La perception, l'interprétation et la compréhension de ces symboles n'est pas simplement un exercice intellectuel, mais une exégèse qui transforme l'âme - une exégèse spirituelle, une herméneutique spirituelle. Corbin a repris cette conception de l'herméneutique des Shî'ites ismaéliens et le mot arabe pour le désigner est *ta'wîl*. *Ta'wîl*, selon Henry Corbin, est le principe central de *toutes* les disciplines spirituelles. Le *ta'wîl* :

<sup>18</sup> CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, p.300

<sup>19</sup> Rothenberg & Joris, v. 2, p. 449, v. 1, p. 378.

<sup>20</sup> CORBIN, H., « 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.14

<sup>21</sup> CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, p.235

<sup>22</sup> *Ibid.* p.235

<sup>23</sup> *Ibid.* p.36

apparaît finalement comme le ressort de toute spiritualité, dans la mesure où c'est elle qui permet de dépasser tous les conformismes, toutes les servitudes littérales, opinions reçues toutes faites [...] une démarche qui engage toute l'âme, parce qu'elle met en jeu ses sources d'énergie les plus secrètes.<sup>24</sup>

L'activité du « *ta'wîl* » est essentiellement compréhension symbolique, transmutation de tout le visible en symbole<sup>25</sup>. Elle consiste à « replanter » le symbole dans la terre divine dont il provient et qu'il symbolise. Mais les énergies qui conduisent au « retour amont » (René Char) transportent non seulement le symbole, mais aussi, dans le même mouvement d'éveil et de révélation, l'âme de l'interprète : « le *ta'wîl* fait pénétrer dans un nouveau monde, accéder à un plan supérieur de l'être.<sup>26</sup> »

De telle sorte que l'herméneutique est inséparable de l'ontologie. L'herméneutique raccommode la déchirure entre l'Être de la Pensée. Comme Corbin aimait à la répéter : « l'amour ne peut être connu que par l'amour. » Votre mode de connaissance correspond à votre façon d'être. C'est l'un des principes fondamentaux de l'alchimie, et Corbin explique que l'alchimie est l'une des formes du *ta'wîl*<sup>27</sup>. C'est le premier imam shî'ite qui affirma que l'alchimie est sœur de la prophétie et qu'elle est par conséquent indispensable à la croissance spirituelle. L'opération alchimique du *ta'wîl* accomplit ce que Mollâ Şadrâ appelle « l'intensification de l'Être » et transforme ainsi l'âme humaine.

Nous possédons des récits sur cette transformation, aux dires de Corbin, dans les écrits de deux philosophes musulmans dont les œuvres eurent une influence déterminante sur son propre développement, les Persans Sohrawardî qui vécut au XII<sup>ème</sup> siècle et Avicenne. Tous deux ont laissé des récits de leurs visions. Dans les deux cas nous voyons la transformation d'une cosmologie rationnelle en œuvre littéraire, en poésie mystique. Les idées abstraites s'incarnent dans des personnages et des symboles. Les récits évoquent l'ouverture d'un monde intérieur qui révèle l'individualité transcendante de l'être humain. Corbin dit des récits d'Avicenne qu'ils constituent la révélation d'un univers spirituel :

Non pas comme une grandeur abstraite et dépassée par nos conceptions “modernes”, mais comme recueillant cette Image que l'homme Avicenne porte en lui-même, comme chacun de nous porte également la sienne. [...] 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. Il peut n'en avoir pas conscience, et dans cette mesure il éprouvera comme imposé à lui-même et aux autres, ce monde qu'en fait lui-même ou les autres s'imposent à eux-mêmes. C'est aussi bien la situation qui se maintient tant que les systèmes philosophiques se donnent comme “objectivement” établis. Elle cesse proportionnellement à la prise de conscience qui permet à l'âme de franchir triomphalement les cercles qui la retenaient prisonnière.<sup>28</sup>

C'est révolutionnaire – cela retourne le monde comme un gant : la philosophie, et la pensée rationnelle en général n'atteint son point culminant que dans une « rupture » de plan, un profond bouleversement de l'âme, à l'occasion duquel l'image de la réalité, installée avec tant de soins et de précautions, est finalement perçue comme une production de l'âme elle-même – la projection de sa réalité la plus intime. Le monde est une projection de nous-mêmes et prendre conscience de la nature symbolique et « personnelle » de la réalité nous permet de nous libérer des liens dans lesquels les prétendues vérités objectives nous emprisonnent. « Chacun de nous porte en lui-même l'Image de son propre monde, son

<sup>24</sup> CORBIN, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.41-42

<sup>25</sup> CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, p.35

<sup>26</sup> *Ibid.* p.49

<sup>27</sup> “Cyclical Time,” 36

<sup>28</sup> CORBIN, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.16-17

*Imago mundi*, et la projette dans un univers plus ou moins cohérent, qui devient la scène où se joue son destin. »

Depuis Freud et Jung, nous avons fini par admettre que notre vie sociale et émotionnelle repose sur des « projections » qui entraînent une impuissance tragique à établir des relations avec les autres, autrement qu'à travers le prisme déformant de l'image que nous avons de nos mères, de nos pères, de nos sœurs, de nos fils, de nos compagnons ou de nos compagnes. Mais Corbin explique que la totalité de nos schémas rationnels et de nos systèmes de pensée sont aussi des produits de l'âme et qu'ils ne sont pas un accès privilégié à la Vérité objective et universelle. C.G. Jung dirait que nous demeurons toujours dans la psyché, et que les contenus psychiques s'enracinent dans l'instinct – il y a un instinct spirituel comme il y a un instinct alimentaire ou sexuel ou même philosophique. Je me souviens de l'éminent philosophe d'Oxford FH Bradley qui expliquait dans la préface de son ouvrage *Appearance and Reality* que « la métaphysique consiste à trouver de mauvaises raisons à nos croyances instinctives, mais la recherche de ces raisons n'en est pas moins un instinct.<sup>29</sup> » Corbin aurait dit qu'une philosophie fondée sur l'instinct est un prolégomène nécessaire au combat spirituel qui est, lui aussi, un instinct. L'évasion du prisonnier ne s'accomplit pas par le recours à une impossible Objectivité universelle, mais par un voyage vers la conscience de soi qui apparaît d'abord comme subjective, mais qui ouvre sur le royaume infini et personnel de l'âme. Il écrit :

Pour tous nos ésotéristes, le monde intérieur désigne la réalité spirituelle d'univers suprasensible qui, en tant que réalité spirituelle, est celle qui cerne et enveloppe la réalité du monde extérieur. [...] “Sortir” de ce que nous appelons communément le monde extérieur est une expérience non pas “subjective”, mais aussi “objective” que possible, même s'il est difficile d'en transmettre l'évidence à un esprit qui se veut “moderne”<sup>30</sup>.

Grâce à la renaissance spirituelle engendrée par cet éveil de la conscience, l'âme comprend qu'elle était comme une étrangère dans le monde, et qu'elle a enfin trouvé sa véritable patrie :

Il s'agit de rentrer, de passer à l'intérieur, et en passant à l'intérieur, de se retrouver paradoxalement *au-dehors* [...] Le rapport en cause est essentiellement celui de l'extérieur, du visible, de l'exotérique avec l'intérieur, l'invisible, l'ésotérique, ou encore du monde naturel avec le monde spirituel. Sortir du *où*, de la catégorie *ubi*, c'est quitter les apparences extérieures ou naturelles qui enveloppent les réalités intérieures cachées, comme l'amande est cachée sous l'écorce. Cette démarche, c'est pour l'Étranger, le gnostique, revenir *chez lui*, ou du moins tendre à ce retour.

Mais chose étrange, ce passage une fois accompli, il se trouve que désormais c'est cette réalité auparavant intérieure et occultée qui se révèle comme enveloppant, environnant, contenant ce qui était tout d'abord l'extérieur et le visible, puisque par l'*intérieurisation* l'on est désormais *sorti* de cette réalité *extérieure*. Désormais c'est la réalité spirituelle qui enveloppe, environne, contient, la réalité dite matérielle. C'est pourquoi la réalité spirituelle n'est pas “dans le *où*”. C'est le “*où*” qui est en elle.<sup>31</sup>

Les récits des visionnaires sont remplis de « conversions » de ce genre. Je pense que c'est en ces termes que nous pouvons appréhender le mieux la nature et la fonction de la poésie, de la littérature et de l'art en général.

Si l'art emploie un langage symbolique capable d'évoquer les réalités spirituelles, peut-être alors pourrions-nous en bénéficier. Dans les dernières années de sa vie, Corbin esquissa une vue

<sup>29</sup> Bradley, F. H. *Appearance and Reality*, London: George Allen & Unwin, 1916, xiv.

<sup>30</sup> CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le Shī'isme duodécimain*, vol. I, Paris, Gallimard, 1971, p.82

<sup>31</sup> CORBIN, H., *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p.32

d'ensemble sur la nature du langage, susceptible d'être comprise par ceux qui ont été élevés dans la tradition abrahamique.

Le drame qui est commun à toutes les "religions du Livre", ou mieux dit, à la communauté que le Qorân désigne comme *Ahl al-Kitâb*, la communauté du Livre, et qui englobe les trois grands rameaux de la tradition abrahamique (judaïsme, christianisme, Islam), peut être désigné comme le drame de la "Parole perdue". Et cela, parce que tout le sens de leur vie est axé sur le phénomène du Livre saint révélé, sur le sens vrai de ce Livre, Si le sens vrai de ce Livre est le sens intérieur, caché sous l'apparence littérale, dès l'instant que les hommes méconnaissent ou refusent ce sens intérieur, dès cet instant il mutilent l'intégralité du Verbe, du Logos, et commence le drame de la "Parole perdue"<sup>32</sup>.

La fonction du *ta'wîl* en tant qu'herméneutique spirituelle est de recouvrer la Parole perdue. Le Livre englobe la création dans sa totalité. Pour les religions du Livre, la réalité tout entière peut-être comprise comme la Parole de Dieu. C'est pourquoi le *ta'wîl* ne s'applique pas seulement au déchiffrement littéral.

Le *ta'wîl* des textes suppose le *ta'wîl* de l'âme : l'âme ne peut ramener, faire revenir le texte à sa vérité, que si elle revient elle-même à sa vérité, ce qui implique pour elle une sortie hors des évidences imposées, hors du monde des apparences et des métaphores, de l'exil et de l'« Occident ». Réciproquement l'âme prend le départ, accomplit le *ta'wîl* de son être vrai, en prenant appui sur un texte – texte d'une livre ou texte cosmique – que son effort va conduire à une transmutation, promouvoir au rand d'Événement réel, mais intérieur et psychique.<sup>33</sup>

Il me semble que cette vision spirituelle nous fournit une clé pour comprendre la fonction de l'art.

### ***Le paradoxe du monothéisme***

J'ai plus ou moins réussi jusqu'à présent à éviter de parler des anges. C'est un sujet dont je me méfie un peu. Il est trop facile de déformer le sens de ce que Corbin entend par « anges » et par conséquent de mésinterpréter ou d'écarter cette partie de son travail comme désespérément simpliste et teintée d'une vague spiritualité « New Age ». Mais il n'y a rien de simpliste chez Henry Corbin et les anges sont au centre de sa théologie. Rappelons-nous ce qu'il écrivait : « ma rencontre avec Sohrawardî, mon destin spirituel pour la traversée de ce monde était scellé. Ce platonisme s'exprimait dans les termes de l'angéologie zoroastrienne de l'ancienne Perse, illuminant la voie que je cherchais.<sup>34</sup> » L'un des accès au monde des anges est de penser aux anges de R.-M. Rilke. Corbin, dont la connaissance de la théologie allemande, de la philosophie et de la littérature était incroyablement profonde et étendue, croyait que les *Elégies de Duino* « formulent, exactement, littéralement, les thèmes centraux de la vision mystique qu'il défendait.<sup>35</sup> » Mais permettez-moi de suggérer une autre manière de comprendre. Pour Corbin, la Personne est la *première et ultime réalité*. Cette vision de la réalité n'est ni l'idéalisme, ni le réalisme, ni le matérialisme, et certainement pas l'historicisme, mais plutôt le « personnalisme ». La personne « ne peut être ni déduite, ni expliquée.<sup>36</sup> »

Pour nous le *fait* premier et dernier, l'événement initial et ultime, ce sont précisément ces personnes, sans lesquelles n'advierait jamais quelque chose que nous appelons "événement". Il faut donc renverser les perspectives de l'optique

<sup>32</sup> CORBIN, H., *L'homme et son ange initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, A. Fayard, 1983, p.81

<sup>33</sup> CORBIN, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.45

<sup>34</sup> CORBIN, H., « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin*, sous la direction de JAMBET, C., Paris, L'Herne, 1981, p.40-41

<sup>35</sup> CORBIN, H., *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p.136

<sup>36</sup> JAMBET (DIR.), C., *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, p.257

vulgaire, substituer l'herméneutique de l'individuel humain à la pseudo-dialectique des faits, acceptée partout et par tous aujourd'hui comme une évidence objective. C'est qu'en effet il fallu que l'on commence par s'abandonner à la "contrainte des faits", pour imaginer en eux une causalité autonome qui les "explique". [...] L'herméneutique comme science de l'individuel s'oppose à la dialectique historique comme aliénation de la personne.<sup>37</sup>

La personne, l'individu humain, est irréductible à l'histoire ou à la sociologie, la génétique ou la physiologie ou à n'importe quel substitut du réel. L'individu ne peut pas être réduit, il ne peut qu'être amplifié et le lieu de cette amplification vers lequel la personne doit s'élever est sa contrepartie céleste et éternelle, son partenaire céleste, l'archétype de chacun d'entre nous et le garant de notre individualité éternelle – le lieu, le *telos* de ce mouvement spirituel est l'Ange.

Chacun d'entre nous a une contrepartie Céleste, et si nous sommes sevrés de l'accès à cette composante de notre être, nous en avons le cœur brisé, nous sommes incomplets et infirmes. Corbin disait d'Ibn 'Arabî

Qu'il fut le disciple d'un maître invisible, le maître intérieur pour lequel sa dévotion ne se démentit jamais, la mystérieuse figure de prophète auquel des traditions multiples, à la fois signifiantes et confuses, prêtent des traits qui l'apparentent, ou tendent à l'identifier, à Élie, à saint Georges, à bien d'autres encore. Ibn 'Arabî fut avant tout le disciple de Khezzr (Khadir).<sup>38</sup>

Peu d'entre nous ont suffisamment de puissance ou de grâce pour avoir facilement accès à son guide personnel, mais chacun d'entre nous en a un. Et Khezzr est l'une des manifestations de la figure du guide intérieur.

Son rôle est de révéler chacun à soi-même. [...] Il conduit chacun à sa propre théophanie, celle dont il est en propre le témoin parce qu'elle correspond à son "Ciel intérieur", à la forme propre de son être, à son individualité éternelle [...] Le ministère de Khezzr consiste à te faire parvenir au "Khezzr de ton être", car c'est à cette profondeur intérieure, à ce "prophète de ton être", que sourd l'Eau de la Vie, au pied du Sinaï mystique, pôle du microcosme, centre du monde, etc.<sup>39</sup>

L'existence d'une personnalité archétypale efface la distinction tranchée entre le polythéisme et le monothéisme. Corbin parle de *kathenothéisme*, un terme qu'il emprunte à Max Müller, qui entendait par là, dans la religion des Vedas, le fait de croire en plusieurs dieux, mais de n'en vénérer qu'un seul à la fois. Pour Corbin, cela signifie que le Protecteur de l'Humanité, l'Ange Gabriel, ne peut apparaître qu'à une âme à la fois, et jamais comme un souverain qui gouverne une Église, une institution collective. Cette conception sous-tend toute la christologie de Corbin. Son refus du dogme de l'Incarnation lui aliéna la sympathie de la plupart des chrétiens. Souvenez-vous des Actes de Pierre. L'apôtre s'adresse à un groupe de disciples pour évoquer la Transfiguration dont il avait été le témoin sur le Mont Thabor. Tout ce qu'il put en dire fut : « Je l'ai vu tel que j'avais la capacité de le saisir » Quand ils commençaient à prier, Pierre leur demanda de concevoir par l'esprit ce qu'ils ne pouvaient percevoir par les yeux. Le cénacle fut rempli d'une lumière invisible qui emplit les yeux de quelques femmes qui se tenaient au milieu du groupe. Lorsqu'on leur demanda par la suite ce qu'elles avaient vu, les unes dirent un vieil homme, les autres un adolescent, d'autres encore, un enfant<sup>40</sup>. Ce phénomène est au cœur de la théologie de Corbin. Il est l'illustration du thème central de toute son œuvre, *le paradoxe du monothéisme* qui réside dans le fait, pour l'exprimer en termes simples, que le Dieu unique ne peut apparaître qu'au travers d'une multitude de théophanies. Vous ne pouvez jamais

<sup>37</sup> *Ibid.* p.257-258

<sup>38</sup> CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, p.52

<sup>39</sup> *Ibid.* p.81-82

<sup>40</sup> CORBIN, H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, pp.70-166

voir Le Dieu au-delà de Dieu, mais uniquement la forme sous laquelle Dieu se révèle à vous. Nous devons concevoir la notion de Dieu unique comme purement verbale. Dieu est unique, car il singularise tout ce qu'Il touche – il est unique dans le sens où Il fait de toute chose et de toute personne quelque chose d'unique. Pour ce faire, Il doit se multiplier et se disperser à l'infini dans la variété des êtres créés. Paradoxalement, cela relativise, sans en nier la réalité, les différentes théophanies. Cette conception de la réalité divine vient directement d'Ibn 'Arabî. William Chittick, qui est, comme vous le savez, l'un des premiers exégètes d'Ibn 'Arabî aux États-Unis, explique les choses de la façon suivante:

[Ibn 'Arabî] affirme l'existence d'un absolu qui doit se présenter à travers la relativité et, ce qui est plus important pour la destinée humaine, il met l'accent sur la dimension personnelle de l'absolu, orientée vers le bonheur de l'Homme. En bref, Ibn 'Arabî nous propose un moyen de concevoir les enseignements religieux à la fois comme relatifs du point de vue historique et absolu du point de vue de la personne<sup>41</sup>.

Il convient cependant faire remarquer que la démocratisation des traditions opérée par Corbin et son libéralisme, pour employer le langage moderne, va au-delà de ce qu'Ibn 'Arabî aurait approuvé. Corbin se démarque de ceux qu'il appelle les Docteurs de la Loi et son exégèse d'Ibn 'Arabî ignore ou minimise les références à l'interprétation littérale des Textes sacrés.

### ***Harmonia Abrahamica***

A la racine, le sens du travail de Corbin était de montrer les profondes similitudes aussi bien entre les traditions mystiques et souvent hérétiques du christianisme et de l'islam, qu'entre le christianisme et l'islam d'une part et le judaïsme d'autre part. Il comparait cet effort à celui des premiers interprètes chrétiens pour concilier les récits des quatre Évangiles canoniques. Le premier travail d'harmonisation, rédigé par Tatien au II<sup>ème</sup> siècle, fut baptisé d'après les théories musicales des Grecs : son *Diatessaron* signifie « intervalle de quarte ». La désignation traditionnelle pour souligner l'unité des quatre Évangiles est *Harmonia evangelica*. Corbin désigne son propre travail consistant à mettre en évidence l'unité des religions du Livre sous le terme d'*Harmonia Abrahamica*. Cette démarche implique une christologie radicalement différente de la christologie dogmatique. Elle suppose un retour à la christologie des ébionites, qui n'avaient pas de doctrine de la Trinité ni de l'union consubstantielle de la nature divine et de la nature humaine en Jésus Christ. Pour ces chrétiens venus du judaïsme, Jésus était une manifestation du Fils céleste de l'Homme, le *Christos Angellos* qui fut consacré lors de son baptême (Christ = "oint de Dieu"). Jésus se situe donc pour eux dans la lignée des vrais prophètes.

Pour le christianisme ébionite, dont nous venons de rappeler les grandes positions doctrinales, l'histoire sacrale, la *hiérologie* de l'humanité, est constituée par les manifestations successives de l'*Anthropos* céleste, de l'Adam-*Christos* éternel qui est le prophète de Vérité, le Vrai Prophète. On compte sept de ces manifestations, huit si l'on y inclut la personne terrestre d'Adam lui-même. Ce sont Adam, Noé, Hénoch, Abraham, Isaac, Moïse, Jésus. L'idée de cette succession prophétique aura, nonobstant la diversité des figures, autant d'importance pour la prophétologie manichéenne que pour la prophétologie islamique.

L'assise fondamentale de cette prophétologie est donc l'idée du Vrai Prophète qui est l'*Anthropos* céleste, le *Christus aeternus*, se hâtant de christophanie en christophanie "vers son lieu de repos". Or, c'est bien la même structure que présente la prophétologie islamique, avec cette différence que la succession des christophanie ne s'achève plus avec le

---

<sup>41</sup> CHITTICK, W. C., *Imaginal worlds – Ibn al-'Arabî and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994, p.11

prophète Jésus de Nazareth, mais avec le prophète de l'Islam, le "Sceau des prophètes" dont Jésus lui-même annonça la venue, et qui est la "récapitulation" de tous les prophètes.<sup>42</sup>

Chez les shî'ites, l'Imâm caché est parfois assimilé au Paraclet dans l'Évangile de Jean, comme manifestation ultime du vrai prophète, figure centrale de l'Évangile véritable. Le christianisme johannique de Corbin, qui refuse la doctrine de l'Incarnation, mais admet l'idée que l'Imâm caché est l'une des manifestations de l'Esprit-Saint ne s'arrête pas là ; il est, en principe, ouvert à l'inspiration de l'Esprit, où qu'il apparaisse.

À Eranos, en 1965, Corbin invoquait Schleiermacher dans un passage qui résume à la fois pour moi l'esprit de sa théologie et ouvre à un futur où nous pouvons espérer la voir se réaliser :

Si la tâche grandiose d'une théologie générale des religions fut jamais pressentie, ce fut, certes, chez ce grand théologien protestant du romantisme allemand, Schleiermacher, lui-même un maître en herméneutique. [...] En une page saisissante de ses *Discours sur la religion*, page tout inspirée des versets johanniques concernant le Paraclet, Schleiermacher professe que si, une fois passée la floraison du premier christianisme, l'on en vint à considérer les saintes Écritures, la Bible, comme un code fermé de la religion, c'est que l'on prétendit imposer des limites à la liberté sans borne de l'Esprit saint. [...] En revanche, Schleiermacher le proclame : "[...] Les saintes Écritures sont devenues Bible par leur propre force, elle n'interdisent à aucun autre livre d'être ou de devenir Bible ; ce qui serait écrit avec une égale force, elle se le laisseraient volontiers adjoindre". Cette page de Schleiermacher pourrait être la charte de toute herméneutique spirituelle comparée, à venir.<sup>43</sup>

Les saintes Écritures, considérées comme un tout, sont sans fin – elles autoriseraient volontiers tout ce qui pourrait être écrit avec la même force à se greffer sur les textes canoniques. Une théologie de l'Esprit, du Paraclet, de l'Imam caché, gît sous les fondations des tours que chaque religion construit – des tours construites en prière et en dévotion à un seul Dieu, mais qui finissent toujours par défendre la Vision Unique, la Seule Vraie Voie. Les religions du Livre dépendent, pour leur survie en tant que sources créatrices dans la vie humaine et la société de la présence continuelle et de l'action créatrice de l'Esprit-Saint qui doit apparaître comme l'ange toujours unique des âmes individuelles.

Nous devons espérer que l'appel passionné de Corbin à prêter l'oreille aux harmonies cachées qui tissent des liens entre les hommes des religions du Livre ne soient pas entièrement noyée par les voix de ceux qui voudraient que l'Humanité parle d'une voix unique, toute puissante et dominatrice.

---

<sup>42</sup> CORBIN, H., « *Harmonia abrahamica* », dans *Évangile de Barnabé : recherches sur la composition et l'origine*, sous la direction de CIRILLO, L. et FRÉMAUX, M., Paris, Beauchesne, 1977, p.11

<sup>43</sup> CORBIN, H., *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p.173-174

**BIBLIOGRAPHIE**

1. CHITTICK, W. C., *Imaginal worlds – Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994, VII + 208 p.
2. CORBIN, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, français 466 p. + arabe 91 p.
3. CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le Shī'isme duodécimain*, vol. I, Paris, Gallimard, 1971, (coll. « Bibliothèque des idées » no.189)
4. CORBIN, H., *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, 382 p.
5. CORBIN, H., « *Harmonia abrahamica* », dans *Évangile de Barnabé : recherches sur la composition et l'origine* sous la direction de CIRILLO, L. et FRÉMAUX, M., Paris, Beauchesne, 1977, pp.5-17
6. CORBIN, H., *L'homme et son ange initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, A. Fayard, 1983, VI + 270 p. (coll. « L'espace intérieur » no.29)
7. CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, Entrelacs, 2006, 398 p.
8. CORBIN, H., *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard, 1990, 268 p. (coll. « Espace intérieur » no.39)
9. CORBIN, H., *La philosophie iranienne islamique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, 416 p.
10. CORBIN, H., *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, 154 p.
11. CORBIN, H., « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », dans *Henry Corbin* sous la direction de JAMBET, C., Paris, L'Herne, 1981, pp.38-56 (coll. « Cahier de l'Herne » no.39)
12. CORBIN, H., « Prélude à la deuxième édition - Pour une charte de l'Imaginal », dans *Corps spirituel et Terre céleste - de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], pp.7-19 (coll. « La Barque du soleil »)
13. CORBIN, H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, 208 p. (coll. « L'Île verte »)
14. CORBIN, H. et HAMANN, J. G., *Hamann, philosophe du luthéranisme*, Paris, Berg international, 1985, 152 p. (coll. « L'Île verte »)
15. JAMBET (DIR.), C., *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981, 8 pl. h.t. + 360 p. (coll. « Cahiers de l'Herne » no.39)
16. NASR, S. H., *Religion & the order of nature*, New York, Oxford University Press, 1996, 310 p.