

Sous la direction de

RAYMOND
LAPRÉE

CHRISTIAN R.
BELLEHUMEUR



L'imaginaire durandien

Enracinements et envols
en Terre d'Amérique



CHAPITRE 10


De l'Imaginaire de l'espace chez Gilbert Durand au mundus imaginalis chez Henry Corbin

HAMID NEDJAT

Professeur agrégé, Université internationale de Malaisie

Docteur en Lettres modernes (Université de Grenoble)

Doctorant en sciences des religions (Université de Montréal)

omme ce collectif est un hommage à Gilbert Durand, mon article sera à la fois « témoignages » et « réflexions ». Mes témoignages porteront sur cette expérience que j'ai pu effectuer, et que je continue à faire, depuis septembre 1993 au Centre de recherche sur l'imaginaire (CRI) de l'Université de Grenoble, au moment où, jeune doctorant en Littérature française (Lettres modernes), j'entamais ma thèse de doctorat. Le premier cours que j'ai suivi dans ce centre fut celui du professeur Yves Durand, intitulé, « L'exploration de l'imaginaire », et lequel m'a initié au fameux test AT9. C'est en effet extrêmement émouvant pour moi de me retrouver, près de 20 ans plus tard, dans ce collectif d'hommages à Gilbert Durand, initiative de l'Université Saint-Paul à Ottawa, et à la suite du colloque qui a eu lieu dans cette même université en juin 2012.

La première fois que j'ai pu rencontrer Gilbert Durand en personne remonte au mois d'avril 1994, à l'occasion d'un colloque en Isère (France). Deux ans plus tard en 1996, à l'occasion du 30^e anniversaire de la création du Centre de recherche sur l'imaginaire de Grenoble (CRI), j'ai pu m'entretenir quelques minutes avec Gilbert Durand qui me dédicaçait un de ses livres. Je me souviens très bien qu'il m'avait parlé alors, avec beaucoup d'émotion, d'Henry Corbin, et de l'importance que son œuvre avait à ses yeux. Il m'avait alors encouragé à approfondir ma connaissance de l'œuvre de Corbin et, en tant qu'Iranien d'origine, à contribuer à sa réception et à son approfondissement dans les universités françaises. Cette sollicitude et son souvenir émouvant m'ont

accompagné ces 20 dernières années, et à travers mes expériences de recherches universitaires en France, mais aussi au Japon, au Canada et en Malaisie, j'ai pu mettre à l'œuvre les conseils de Gilbert Durand qui nous manque aujourd'hui. Le choix du sujet de ce chapitre est en réalité une réponse à cet entretien que j'ai eu la chance d'avoir avec Gilbert Durand. Dans ce chapitre, je tâcherai donc de mettre en dialogue quelques éléments de la théorie durandienne de l'imaginaire, en ce qui concerne l'imaginaire de l'espace, et la notion corbinienne de *mundus imaginalis* en ce qui concerne l'imaginaire de l'espace spirituel.

L'un des aspects les plus significatifs de l'œuvre de Gilbert Durand concernerait l'imaginaire de l'espace; celui-ci se caractérise chez Durand par des images spatio-temporelles qui provoqueraient leur *profondeur*. Il considère ainsi que tout espace « pensé » donc « imaginé », comporterait en lui-même une maîtrise de la distance qui, abstraite du temps, spontanément et globalement enregistrée, devient « dimension » dans laquelle la succession du distancement s'estompe au profit de la simultanéité des dimensions. De ce fait, la profondeur n'est pas qualitativement distincte de la surface puisque l'œil se « laisse tromper ». L'espace serait ainsi constitutionnellement invitation à la profondeur¹.

Mais, pour Gilbert Durand, c'est Henry Corbin (1903-1978), philosophe des religions, qui a le mieux fait ressortir, à partir de ses réflexions sur *l'islam iranien*, cet imaginaire spatial, ce lieu des « récits visionnaires », à travers notamment sa notion de *mundus imaginalis*, inspirée de *nâkojâ âbâd* – le non-où persan –, qui s'inscrit dans une perspective de l'imaginaire spirituel. Pour Gilbert Durand, ce *mundus imaginalis*, ce « monde imaginal », exigerait une non-localisation symbolique, représentant un « ailleurs » très particulier². Cet « ailleurs » se situerait entre l'univers de la *perception sensible* fournissant des *données empiriques*, et l'univers des *concepts de l'intellect*. Sa fonction médiatrice est de nous faire connaître la région de l'Être qui, sans cette médiation, resterait région interdite, et dont la disparition entraînerait une catastrophe de l'esprit.

Selon Henry Corbin, cette fonction « [...] est essentiellement puissance médiane et médiatrice, de même que l'univers auquel elle est ordonnée et auquel elle donne accès, est un univers médian et médiateur, un intermonde entre le sensible et l'intelligible, intermonde sans lequel l'articulation entre le sensible et l'intelligible est définitivement bloquée³. »

Pour Gilbert Durand, la conscience disposerait de deux façons pour se représenter le monde et ses différents aspects. La première serait directe, et selon laquelle la chose elle-même semble présente à l'esprit, par exemple dans la perception ou la simple sensation d'un phénomène. La seconde serait

1. G. Durand, 1992, p. 476-477.

2. G. Durand, 1996, p. 74-75.

3. H. Corbin, 1979, p. 9.

indirecte lorsque, pour une raison ou pour une autre, la chose n'est pas en mesure de se présenter en chair et en os à la sensibilité, par exemple dans les différents souvenirs de notre enfance, ou bien dans l'imagination des paysages de la planète Mars, dans l'intelligence de la ronde des électrons autour du noyau atomique ou dans la représentation que nous pourrions nous faire d'un au-delà de la mort. Dans tous ces exemples de conscience directe, l'objet absent est *re-présenté* à la conscience par une image, au sens large de ce terme⁴.

Et Gilbert Durand d'affirmer :

[...] toute œuvre humaine, de la plus humble jusqu'au Grand Œuvre, présente à la lecture du créateur d'abord, de l'interprète ensuite, de vivants et émouvants visages où non seulement chacun peut reconnaître comme en un miroir ses propres désirs et ses propres craintes, mais où surtout ces visages et leur dévisagement font se lever à l'horizon de la compréhension ces « grandes images » mémorielles qui ne sont rien d'autre que celles que nous ressassent éternellement les récits et les figures mythiques⁵.

Bien que la théorie de l'imagination de Gaston Bachelard manque parfois de précision et de rigueur scientifiques, et qu'elle soit fondée sur un regard particulier qui se rapproche plutôt d'un regard poétique et rêveur, ses ouvrages concernant l'imaginaire des éléments (l'eau, le feu, l'air et la terre) demeurent fondamentaux. La remarque que son disciple, Gilbert Durand, fait à ce propos nous semble particulièrement éclairante. Comme son maître, fidèle aux contenus imaginaires des œuvres, il constate que Bachelard construit une analyse littéraire dans laquelle c'est « l'image qui vient éclairer l'image », créant ainsi une sorte de « déterminisme transversal » à l'histoire et à la biographie. Selon Gilbert Durand, l'originalité de Bachelard et de sa postérité réside dans le fait de ne jamais céder aux voix des sirènes « structuralistes » qui, tout en voulant bien se libérer de « l'agacement » provoqué par la critique historiciste, n'en retombèrent pas moins dans les ornières du positivisme masqué des prétendues « sciences » de la littérature (grammatologie, sémiotique, phonologie, etc.) ; les pouvoirs « poétiques » de l'image s'y égarent de nouveau dans les procédés d'un système qui écarte totalement la diversité anthropologique au profit de ce nouveau « monothéisme » d'une « structure » totalement abstraite et omniprésente. Celle-ci s'installerait en réalité dans une vieille logique binaire, obnubilée par le syllogisme⁶.

D'après cette description, on peut constater que l'imagination serait plutôt une faculté plus ou moins indépendante de la perception qui, elle, fournit selon Durand les *images premières* pour toute création imaginative et imaginaire. Elle est également une puissance d'organisation d'éléments faisant partie de la composition d'une image.

4. G. Durand, 1993, p. 7-8.

5. G. Durand, 1992, p. 7.

6. G. Durand, 1994, p. 38-39.

Cette distinction nous amène à croire que l'imaginaire pour Corbin est un domaine radicalement différent, et qui désigne tout autre chose. Il s'agit d'une faculté humaine permettant à certains d'atteindre un univers spirituel qui, en termes durandiens, « à la fois regarde l'homme, et à la fois l'objet de contemplation de ce dernier⁷ ». C'est pourquoi, au lieu d'utiliser le terme *imaginaire*, Corbin emploie un terme latin, *mundus imaginalis* ou son équivalent français « le monde imaginal », qui se distingue ainsi de l'irréel, de la fiction, ou même du mythique. Durand met d'ailleurs en relief cette profondeur particulière :

Imaginal, imaginatio vera, faculté « céleste » – attestée par de nombreux mystiques protestants tels Jakob Böhme ou Emmanuel Swedenborg –, mais qui trouve son terrain privilégié en Islam où n'existent pas de pesants intermédiaires ecclésiastiques, où « l'intelligence spirituelle » peut accéder directement à l'objet de son désir. Tous les « récits visionnaires » orientaux, que ce soient ceux, pré-islamiques, du zoroastrisme, mais surtout ceux, tant soufistes (sunites) que chiites, reposent sur cette faculté « d'imagination créatrice » qui permet au contemplateur d'accéder à un *mundus imaginalis*, monde « intermédiaire », *malakut* dans la tradition iranienne, où se spiritualisent les corps et se corporalisent les esprits⁸.

Henry Corbin précise par ailleurs la fonction de cet « intermonde », en soulignant ses différences avec « l'imaginaire » au sens courant du terme, c'est-à-dire irréel :

Quant à la fonction du *mundus imaginalis* et des Formes imaginables, elle est définie par leur situation médiane et médiatrice entre le monde intelligible et le monde sensible. D'une part, elle immatériatise les Formes sensibles et, d'autre part elle « imaginalise » les Formes intelligibles auxquelles elle donne figure et dimension. Le monde imaginal symbolise, d'une part, avec les Formes sensibles et, d'autre part avec les Formes intelligibles. C'est cette situation médiane qui d'emblée impose à la puissance imaginative une discipline impensable là où elle est dégradée en « fantaisie », ne sécrétant que de l'imaginaire, de l'irréel, et capable de tous les dévergondages⁹.

On se trouve ainsi devant une dimension nouvelle de l'imagination, une dimension spirituelle. Cependant, ce n'est pas une particularité négligée par Durand qui, lui aussi, attribue une certaine spiritualité à l'imagination¹⁰. Mais contrairement à Corbin, il ne semble pas préconiser cette indépendance de

7. G. Durand, 1994, p. 50.

8. G. Durand, 1994, p. 50.

9. H. Corbin, 1979, p. 10.

10. Jean-Jacques Wunenburger cite Durand ainsi (2003 : 39) : « Le symbole est une intensification extrême du figuré, qui transfigure l'image en icône véritable, recelant intimement son sens, incarnant dans le "ventre" de sa matérialité la constance d'une promesse significative » (« L'Occident iconoclaste », dans *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1962, n° 2, p. 5). Jean-Jacques Wunenburger explique ensuite (2003, p. 39-40) : « Le symbole exige une intention de symbolisation de la conscience qui le perçoit et le comprend et ouvre donc sur un plan métalinguistique et supraconceptuel du sens. L'imaginaire symbolique

l'imaginaire vis-à-vis de la perception. Pour Durand, il y a une corrélation, voire une interaction, entre l'imagination et la perception ; c'est ce qui différencie la conception de l'imaginaire de Corbin et celle de Durand :

On fait le pas décisif en métaphysique de l'imaginal et de l'imagination, lorsque l'on admet [...] que la puissance imaginative est une faculté purement spirituelle, indépendante de l'organisme physique, et survivant par conséquent à celui-ci [...] qu'elle est la puissance formatrice du corps subtil ou corps imaginal¹¹.

Dès lors qu'on est devant une telle affirmation, une question se pose : comment définir les caractéristiques des images provenant de cette « faculté purement spirituelle » ? Car si l'image n'est plus ce qu'on peut appeler *l'objet de la perception* – même si elle est la création pure de l'esprit – d'où vient-elle alors ? Autrement dit comment peut-on concevoir une telle image ? Selon Corbin il s'agirait d'Images métaphysiques, lesquelles ne peuvent être reçues que par un « organe spirituel ». Il y a, en réalité, une sorte de solidarité et d'interdépendance entre l'imagination active définie comme faculté spirituelle et la nécessité du *mundus imaginalis* comme intermonde, qui répondent à l'exigence d'une conception envisageant les mondes et les formes de l'Être comme autant de théophanies. « Dans la Forme sensible, c'est alors la Forme imaginale elle-même qui est d'emblée à la fois la Forme perçue et l'organe de la perception visionnaire. Les Formes théophaniques sont par essence des Formes imaginales¹². »

Il faut préciser également qu'une telle conception de l'imaginaire exige des concepts conformes quant à *l'espace* et au *temps*, où se manifestent ces « formes imaginales ». Pour Corbin, il s'agirait, pour expliquer en quelque sorte cet espace, des lieux qui composent une *géographie imaginale*, celle qu'il appelle « Terre Céleste ». Ainsi, « si l'on prive tout cela de son lieu propre qui est le *mundus imaginalis*, et de son organe de perception propre qui est l'Imagination active, rien de tout cela n'a "plus de lieu" et par conséquent "n'a plus lieu". Ce n'est plus que de l'imagination et de la fiction¹³. »

Et enfin, pour Gilbert Durand, ce qui est très remarquable dans la théorie de Corbin c'est que l'imaginaire dispose, ou accède, à un temps – *illud tempus* – spécifique qui échappe à l'entropie de la dissymétrie newtonienne, c'est-à-dire sans un « après » que nécessite un « avant » et à une « étendue figurative », *na koja abad* ou « non-où » en persan, qui n'est pas identique à l'espace positif des localisations géométriques. Ainsi, nous constatons que le monde de l'imaginaire

est donc souvent inséparable de pratiques religieuses en ce qu'il guide l'imagination vers le sacré.»

11. H. Corbin, 1979, p. 11.

12. H. Corbin, 1979, p. 12.

13. H. Corbin, 1979, p. 12.

que met en évidence l'étude des religions constitue bien un monde particulier, aux fondements mêmes du monde profane¹⁴.

Dans certaines traditions ancestrales, les directions et les points cardinaux sont à la fois porteurs d'un sens géographique réel, mais aussi, et surtout, des valeurs symboliques et, selon le terme employé par Henry Corbin, ces valeurs sont *situatives*. Ainsi, l'imaginaire géographique oriental au sens large du terme, et en ce qui concerne les textes anciens, serait basé sur une sorte d'*Imago Terra* symbolique, reflétant un ensemble topographique spécifique. Ainsi, les contes des *Mille et Une Nuits*, par exemple, dont l'origine se perd dans la nuit des temps « orientaux », et plus particulièrement indo-persans, nous révèlent en effet toute une topographie dont la portée semble plus souvent mythique qu'historique :

Pour ce qui touche à la carte, on relèvera plusieurs situations. Le merveilleux règne en maître, cela va sans dire, pour tous les pays qui, dès leur nom même, relèvent de lui : de la montagne Qâf aux îles d'Ébène et à la ville d'Airain, nous sommes dans des pays qui se trouvent hors de l'ordre naturel, par leur situation ou leurs habitants, génies, rois ou peuples dotés de propriétés extraordinaires. [...] Les pays musulmans non arabes, Iran en tête, et le Maghreb, Espagne comprise, relèveraient encore de l'ordre du merveilleux, compte tenu de ce que l'on a dit de leur éloignement croissant sur la carte et dans les mémoires, même si le réel s'y glisse çà et là, pour des apparitions furtives. [...] ce même réel se fait la part la plus belle pour les pays connus, ceux du Croissant Fertile, de l'Arabie et de la haute Mésopotamie¹⁵.

Parallèlement, l'on rencontre, dans les traditions mazdéenne et zoroastrienne qui constituent, faut-il le rappeler, la base de la culture persane, une sorte de *Geographia Imaginalis* où les points cardinaux et les représentations géographiques de la terre sont régis par des visions archétypiques propres à cette culture. Le nord, le sud, l'ouest, l'est et surtout le centre y figurent et témoignent d'un imaginaire complexe et riche.

Mais la position géographique de la Perse, le pays des Aryens, par rapport à la surface terrestre est, dans les traditions mazdéennes, représentée selon le principe, d'après le terme d'Henry Corbin, de l'imagination active :

Le schéma de la surface terrestre, tel que le projette ici l'Imagination active, est le suivant. À l'origine, la Terre fut instaurée comme un tout continu, mais par suite de l'oppression des puissances démoniaques elle se trouva partagée en sept *keshvar* (avestique *karshvar*). Entendons sous ce mot une représentation analogue à celle du latin *orbis* : ce sont des zones de la Terre ferme, plutôt que des « climats ». [...] Il y a le *keshvar* central appelé Xvaniratha (dont le sens est quelque chose comme « roue lumineuse »), et dont l'étendue à elle seule est égale à l'ensemble des six autres *keshvar* disposés tout autour, et séparés les uns des autres par l'océan

14. G. Durand, 1994, p. 50.

15. J. Bencheikh, C. Bremond et A. Miquel, 1991, p. 66-67.

cosmique qui les entoure. Il y a un keshvar oriental, un keshvar occidental, deux au nord, deux au sud. Du côté oriental, le keshvar s'appelle Savahi ; du côté occidental, Arezahi ; les deux keshvar du sud sont Fradadhafshu et Vidadhafshu ; les deux keshvar du nord sont Vourubareshti et Vourujareshti. Tous ces keshvar sont séparés les uns des autres par l'océan cosmique qui les entoure (Vourukasha). Quant à leur situation, elle est déduite astronomiquement par rapport au keshvar qui *est* le centre, et dont la présence est ainsi *situative* de l'espace avant d'être elle-même *située dans* l'espace. En d'autres termes, il s'agit non pas de régions distribuées *dans* un espace préalablement donné, espace homogène et *quantitatif*, mais de la structure typique d'un espace *qualitatif*¹⁶.

La géographie *qualitative* de l'Iran des traditions mazdéennes que Corbin nous explique traduit, certes, un univers qui échappe complètement à une géographie réelle et positive de nos jours, mais témoigne d'un imaginaire spécifique où les points cardinaux semblent obéir à d'autres lois. On y voit également la nette valorisation du centre par rapport aux quatre points cardinaux traditionnels que sont le nord, le sud, l'ouest et l'est. On y note également la relative importance du sud et du nord par rapport à l'ouest et à l'est, car ils représentent, chacun, deux *keshvar*. Un autre point important de ce schéma de la surface terrestre réside dans l'ordre des points cardinaux et leur direction dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. C'est cela même qui détermine les différentes régions de la terre. Ainsi :

Depuis le point où le soleil se lève au jour le plus long jusqu'au point où il se lève au jour le plus court, là est situé le keshvar *oriental* de Savahi. Depuis ce dernier point jusqu'au point où il se couche au jour le plus court, sont situés les deux keshvar *sud*. De ce dernier point jusqu'au point où il se couche au jour le plus long, est le climat *occidental* d'Arezahi. Enfin de ce dernier point jusqu'au point où il se lève au jour le plus long, sont les deux keshvar *nord*. En fait, les noms des six keshvar qui entourent le climat central de Xvaniratha, correspondent à des régions *imaginales*¹⁷.

Le Schéma mazdéen divisant la terre en sept régions sera repris par le grand érudit persan du XI^e siècle, Abou-Rayhan Biruni, pour inspirer un autre schéma où un cercle central figure le pays iranien autour duquel sont groupés six autres cercles, mais cette fois tangents entre eux et égaux de rayons. Les géographes iraniens de l'époque sassanide transpirent ce procédé de figuration circulaire aux Arabes. Il nous permet de découvrir un mode tout à fait propre d'imaginer et de méditer la Terre. Il révèle aussi une structure selon laquelle l'attention converge vers le centre, car la situation, le sens et l'orientation des autres keshvar sont déterminés par ce centre. Autrement dit, les Événements se sont passés et sont mémorisés en Erân-Vêj, c'est-à-dire au *centre* qui est en même temps l'*origine*. La présence du sujet au centre n'est pas une présence située, mais une

16. H. Corbin, 1979, p. 42.

17. H. Corbin, 1979, p. 42.

présence *situative*. « Au lieu de tomber, d'avoir à *se situer dans* un espace préalable, c'est elle qui "spatialise", c'est-à-dire qui est l'origine, chaque fois, des références spatiales et en détermine la structure. C'est pourquoi nous n'avons pas ici une représentation empirique, mais une figure-archétype¹⁸. »

Cette représentation de l'espace géographique, et de la Terre en particulier, reflète l'image d'une entité vivante et communicante; la Terre a une âme, et son centre, Erân-Vêj, selon cette vision, est son cœur. L'homme se positionne par rapport au centre, et les points cardinaux, le nord, le sud, l'ouest et l'est, y puisent leur sens et leur existence. Ainsi, « direction » et « sens » trouvent-ils leur commune mesure dans cette image primordiale de la Terre, une Terre qui vit, une Terre qui est « Ange ». Cette conception angélique de la Terre se trouve en parfait accord avec la doctrine de l'Avesta; on lit par exemple au rituel du 28^e jour du mois: « Nous célébrons cette liturgie en l'honneur de la Terre qui est un Ange¹⁹. »

Faut-il admettre que l'Orient et l'Occident ne partagent pas la même vision des points cardinaux dans leurs traditions culturelles respectives? Faut-il croire que l'Espace-Temps primordial de l'Orient diverge de la Géographie positive de l'Occident? Y a-t-il, pour chacune de ces deux civilisations, une représentation historique propre du monde? La lecture des *Mille et Une Nuits* et l'étude de la culture de l'ancienne Perse ne répondent certes pas à ces questions complexes, mais légitimes. Elles nous invitent en revanche à y réfléchir. Car désormais les points cardinaux de notre planète, la « Terre des Hommes », se rapprochent les uns des autres à une vitesse vertigineuse; que l'on se trouve en Orient ou en Occident, c'est vers le même Centre qu'ils semblent converger. Car le « sens vrai » est le « sens spirituel ». « Ce qu'il faut entendre par "Orient" et par "Occident", c'est l'Orient et l'Occident au sens *vrai*, c'est-à-dire l'Orient et l'Occident spirituels, indifférents aux points cardinaux de l'espace sensible, non pas l'Orient et l'Occident *métaphoriques*, ceux de notre géographie²⁰. »

Ainsi, les points cardinaux se résument-ils dans ce « centre », lequel semble être, en fin de compte, la quintessence des directions géographiques de cette *Geographia Imaginalis* persane. Le centre reste étroitement lié aux quatre points cardinaux, mais leur rapport se révèle comme le rapport entre le *qualitatif* et le *quantitatif*. C'est donc ce *centre qualitatif* et régulateur qui donne sens au nord, au sud, à l'est et à l'ouest, donnant naissance à l'espace cosmique originel et sacré.

Le concept de *mundus imaginalis* est théorisé ensuite et justifié par Henry Corbin. Dans ce *mundus imaginalis*, ou le « monde imaginal », les choses et formes sensibles « s'immatérialisent », tandis que les choses et formes intelligibles

18. H. Corbin, 1979, p. 44-45.

19. *Ibid.*, p. 45.

20. H. Corbin, 1979, p. 289.

« s'imaginalisent ». C'est au XII^e siècle que le grand philosophe persan, Sohrawardi (1155-1191), restaure la philosophie de la Lumière et l'angéologie de l'ancienne Perse, basées sur l'enseignement de Zarathoustra. Il y définit ce monde *imaginal* comme le monde des « réalités spirituelles », auquel n'ont accès que les mystiques et les initiés. Il s'agit là d'une « géographie imaginaire », ce lieu des événements de l'âme où se déroulent ces « récits visionnaires », relatés par Avicenne et d'autres grands mystiques, philosophes et poètes, qui se basent tantôt sur les sources écrites, tantôt sur les traditions orales. La « géographie visionnaire » concerne ainsi ce vaste territoire des visions de l'âme, constituant ainsi un ensemble d'iconographie mentale. L'un des exemples qui illustre peut-être le mieux ce *mundus imaginalis* de Corbin est le mythe de l'Île Verte. Le mythe de l'Île Verte, relaté et cité dans les principales sources mystiques depuis le IX^e siècle et sous différentes formes et appellations, est en effet considéré comme l'une des illustrations par excellence de cette *Geographia Imaginalis* persane conduisant au monde imaginal. Pour atteindre cette île, il faut trouver la porte de ce monde, mais elle reste fermée et interdite, sauf aux initiés, lesquels, après une grande traversée contemplative des océans et des mers, pourront enfin arriver sur cette île, dans un espace-temps qui nous échappe entièrement.

La géographie qualitative de l'Iran des traditions mazdéennes que Corbin nous explique ainsi traduit, certes, un univers qui échappe complètement à une géographie réelle et positive de nos jours, mais témoigne d'un imaginaire spécifique où les points cardinaux semblent obéir à d'autres lois. On y voit également la nette valorisation du centre par rapport aux quatre points cardinaux traditionnels que sont le nord, le sud, l'ouest et l'est. Ce schéma puise ses sources, on le voit bien, dans une sorte de « topographie céleste » conforme aux archétypes que l'on rencontre dans les traditions de la Perse antique. Le nom des *keshvar*, par exemple, est choisi d'après le nom des six « *Saoshyants* » ou Sauveurs, lesquels contribuent à la « Transfiguration du monde ». Pour Corbin, ces *keshvar*, correspondant plutôt à des régions imaginaires, ne restituent évidemment pas les caractéristiques d'une géographie réelle, et configurent ainsi l'*Imago Terra* que projette la perception imaginative :

Ce que perçoit celle-ci, c'est par essence une *geographia imaginalis*, constituée de régions imaginaires. Plutôt que de parler de régions « mythiques » avec la connotation d'« irréel » qui s'attache aujourd'hui à ce terme, nous préférons suggérer leur réalité *sui generis* en parlant des régions « imaginaires » de cette géographie visionnaire. Il appartient à la seule Imagination active de visiter ces régions, mais il lui arrivera de défaillir et de se les voir interdites. Aussi bien n'est-il plus possible aujourd'hui aux humains, comme il le fut à l'origine, de passer d'un *keshvar* à l'autre. C'est en Xvaniratha, au centre du *keshvar* central, que se trouve Airyanem Vaejah (pahlavi Erân-Vêj), le berceau ou germe des Aryens (=Iraniens). C'est là que furent créés les Kayanides, les héros de légende ; c'est là que fut fondée la religion mazdéenne, d'où elle se répandit dans les autres *keshvar* ; c'est là que

naîtra le dernier des Saoshyants qui réduira Ahriman à l'impuissance, accomplira la résurrection et l'existence à venir²¹.

C'est en effet en ces termes qu'Henry Corbin esquisse une approche de définition pour ce qu'il appellera « le monde imaginal », un monde dont l'accès n'est possible que par cette faculté cognitive, cette puissance « médiane et médiatrice » pour ouvrir la porte de cet intermonde entre « le sensible et l'intelligible ». En approchant les voies d'interprétation de l'imaginaire, on pourrait conclure qu'il y a trois mondes différents :

- 1) Le monde intelligible pur où se manifestent les concepts et l'abstrait.
- 2) Le monde *imaginal*, et non pas imaginaire, où se manifestent les représentations et les images issues de « l'imagination active ».
- 3) Enfin le monde sensible qui est le domaine des objets matériels et perceptibles par les organes de la perception²².

Cette approche correspond exactement aux mondes définis par les *Ischrâqiyûn*, les néoplatoniciens persans du XII^e siècle, car, pour eux, il existe trois mondes parallèles et distincts :

- 1) *Jabarût* ou le monde des pures intelligences ;
- 2) *Malakût* ou le monde de l'Âme ;
- 3) *Molk* ou le monde des choses sensibles et matérielles.

Le monde imaginal de Corbin n'est ainsi que le *Malakût* de nos philosophes persans. L'originalité de la sagesse des *Ischrâqiyûn* fondée par Sohrawardi fut d'unifier et de synthétiser l'héritage zoroastrien, la philosophie platonicienne et la révélation islamique. L'*Orient* défini par sa *Sagesse orientale* est en fait un orient « intérieur », le symbole de la Lumière qui est aussi Connaissance, opposé à « l'exil occidental » qui est éloignement et oubli de cette connaissance dans les ténèbres de la matière. Ainsi selon Sohrawardi, toute créature provient d'émanations de lumières successives, toutes issues de la Lumière originelle et suprême, la Lumière des lumières (*Nûrol-anwar*). Sohrawardi a également formulé la théorie d'un monde intermédiaire et indépendant, ou le « monde imaginal » (*alam-al-mithal*).

Dans *Kitab Fusûs-al-Hikam* (*Le livre des coffres des sagesse*), le penseur mystique andalou du XII^e siècle, Ībn Arabî (1165-1240), affirme à propos de ce mode imaginal ceci :

Sache que le *mundus imaginalis* (monde des formes imaginale) est un univers spirituel de substance lumineuse ; d'une part, il est en affinité avec la substance matérielle, en ce qu'il est objet de perception et pourvu d'étendue ; d'autre part, il est en affinité avec la substance intelligible séparée, en ce que sa nature est de pure lumière. Ce n'est ni un corps matériel composé, ni une substance intelligible

21. H. Corbin, 1979, p. 43.

22. J.-J. Wunenburger, 2003, p. 26-27.

séparée, parce que c'est un [...] intermonde, une limite, qui sépare l'un et l'autre. Tout ce qui forme un intervalle [...] entre deux choses, diffère nécessairement de ces deux choses, ou plutôt il a deux dimensions par chacune desquelles il symbolise avec l'univers auquel cette dimension correspond. [...] Ainsi, c'est une limite, un intermonde mettant une séparation entre les substances séparées purement subtiles, et les substances matérielles denses et opaques [...] Ce n'est donc pas un monde accidentel [...] La vérité, c'est qu'il existe des formes substantielles dans chacun des univers : univers spirituel, univers intelligible, univers imaginal, et que toutes ces réalités substantielles assument des formes correspondant à leur univers respectif²³.

Ainsi, les points cardinaux de l'espace se résumant-ils dans ce « centre », lequel semble être, en fin de compte, la quintessence des directions géographiques de cette *Geographia Imaginalis* persane, de cet espace imaginal défini et conceptualisé et expliqué, comme nous l'avons vu, par Henry Corbin et Gilbert Durand. Si le centre de cet intermonde reste étroitement lié aux quatre points cardinaux, leur rapport se révèle comme le rapport entre le qualitatif et le quantitatif. C'est donc ce centre qualitatif et régulateur qui donne sens au nord, au sud, à l'est et à l'ouest, donnant naissance à l'espace cosmique originel et sacré que partagent bon nombre de « cultures-religions » de l'Humanité. C'est bien dans ce centre qualitatif que se trouve le monde imaginal de Corbin et Durand. La théorie de l'imaginaire de Gilbert Durand permet, entre autres, de définir les images en régime diurne et nocturne, et de les classer en héroïque et en mystique, tout en leur donnant leurs profondeurs spécifiques. En ce sens, l'imaginaire durandien garderait toujours un lien avec le concret et le sensible. Le *mundus imaginalis* inspiré d'Henry Corbin permet, quant à lui, de dépasser toutes dimensions et points cardinaux de la géographie positive de l'espace. L'imaginaire de l'espace de Gilbert Durand, mis en relief par ses différentes structures, et conceptualisé dans ses immenses travaux conceptuels, rencontre ainsi la « géographie visionnaire » de Corbin concernant ce vaste territoire des visions de l'âme, et constituant un ensemble d'iconographies mentales. Cette rencontre met en valeur les hautes fonctions de l'imagination humaine, et révèle les différents aspects de l'imaginaire de l'espace dans la pensée de Gilbert Durand et de Henry Corbin. Comme le souligne Daryush Shayegan, l'un des disciples de Corbin :

[...] face à la connaissance scientifique, la voie mystique oppose une connaissance présente qui, procédant par élimination de tout autre que Dieu, atteint l'immatérialité de l'être. Face à la mathématisation de la nature la vision théophanique de l'Ange, qui fait de la nature un monde enchanté. Face aux pulsions qui déterminent l'anthropologie moderne le monde érotico-mystique, qui transmue l'amour humain en amour divin (éros transfiguré). Et, face à l'historicisme, elle oppose

23. H. Corbin, 1979, p. 173-174.

des événements originels qui se situent entre la préhistoire de l'origine et la post-histoire du retour²⁴.

BIBLIOGRAPHIE

- Bencheikh, Jamaledin, Claude Bremond et André Miquel (1991), *Mille et un contes de nuit*, Paris, Gallimard.
- Corbin, Henry (1979), *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran Mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet/Chastel.
- Durand, Gilbert (1963, 1992), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.
- Durand, Gilbert (1992), *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Paris, Dunod.
- Durand, Gilbert (1993), *L'Imagination symbolique*, Paris, Quadrige/PUF, [3^e édition].
- Durand, Gilbert (1994), *L'imaginaire*, Paris, Hatier.
- Durand, Gilbert (1996), *Introduction à la mythologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel.
- Shayegan, Daryush (1992), *Sous les ciels du monde*, Paris, Éditions du Félin.
- Wunenburger, Jean-Jacques (2003), *L'Imaginaire*, Paris, PUF [Que sais-je? # 649]

24. D. Shayegan, 1992, p. 198.