


bachelardiana

3.2008

A handwritten signature in white ink, likely reading 'Gaston Bachelard', is positioned diagonally across the center of the page. The signature is fluid and cursive, with a large initial 'G'.

il melangolo

bachelardiana

Immaginale



Direzione:
Valeria Chiore, Giulio Raio

Comitato Scientifico:
**Francesca Bonicalzi, Marly Bulcão, Jean Libis,
Maryvonne Perrot, Gaspare Polizzi, Jean-Luc Pouliquen,
Carlo Vinti, Jean-Jacques Wunenburger**

*Questa pubblicazione è stata stampata con il contributo
dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" –
Dipartimento di Filosofia e Politica*

CONTATTI

bachelardiana - Viale Gramsci, 24 - 80122 NAPOLI - ITALIA
Tel.: +39. 081. 668726
v.chiore@lasezioneaurea.com
graio@unior.it

Copyright © 2008, il nuovo melangolo s.r.l.
Genova, via di Porta Soprana 3-1
www.ilmelangolo.com

ISBN 978-88-7018-720-5

Grafica, impaginazione e impianti: Type&Editing - Genova
Stampa: Microart's - Recco (Genova)

STÉPHANE MASSONET
CONQUÊTE DE L'IMAGINAL.
HENRY CORBIN
ET L'ORIENT DE LA PHILOSOPHIE PERSANE

«La crainte de l'épaisseur de l'infini, du pur espace, de la simple matière émut un instant Averroës.

Il regarda le jardin symétrique; se sentit vieilli, inutile, irréel»

(J. L. BORGES, *La quête d'Averroës*)

Au nord de Damas, dans le faubourg de Salihîya, une petite rue à l'ombre du tumulte quotidien offre abri à une mosquée d'un aspect ordinaire. Pénétrant celle-ci, une même impression d'abandon accompagne le visiteur, et ce jusqu'au moment où il se sent attiré par un escalier souterrain. Où mène donc ce passage? Rien ne semble l'indiquer. Seule l'illusion de fraîcheur répandue par une lumière un peu verdâtre tient lieu d'invitation. L'étonnement de l'hôte atteint son comble lorsque celui-ci franchit le seuil d'une sorte de crypte souterraine. Sous ses yeux, la scène imprévue d'une seconde mosquée dissimulée sous la première, où le silence et la méditation font vibrer les murs enrobés de tuiles de Damas. Enveloppés d'un linge blanc en guise d'offrande, des corans sont posés devant une tombe où une foule de pèlerins se recueillent. En ce lieu, que les Musulmans tiennent pour sanctifié, repose auprès de ses deux fils celui que la tradition a surnommé le «fils de Platon», le grand shaykh du soufisme, Abû Bakr Mohammad Ibn al-'Arabî.

Si le nom d'Ibn Arabî n'est pas inconnu du lecteur occidental depuis quelques décennies, la mystique soufie n'en demeure pas pour autant facile d'accès de par les problèmes qu'elle pose au sein de la philosophie et de la théologie islamique. L'orientaliste français Henry Corbin fut un des premiers à consacrer au maître soufi une étude magistrale, parue en 1958 sous le titre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, dans laquelle il montre combien l'imagination active du visionnaire ne peut se comprendre qu'en s'inscrivant dans une vision de monde qu'il nomme le monde imaginal¹. Ce monde des images archétypes est le lieu où prend

¹ *L'imaginal* est un terme forgé par Corbin à partir de la traduction française qu'il offrit du terme heideggérien *Geschehen*. En recourant au vieux français historial, Corbin nous dit que celui-ci «marque la structure absolument propre de la réalité-humaine qui, réalité transcendante et réalité révélatrice, rend possible l'historicité d'un monde». (HEIDEGGER M., *Questions I*, Paris 1968, p. 18). Ainsi, le terme de *l'imaginal* rend compte des mêmes conditions de réalisation transcendantal d'une image de monde.

naissance tout récit mystique. En lui, s'élaborent un espace et un temps où se joue toute l'aventure spirituelle de l'homme. Ce lieu, où il découvre les symboles trans-historiques de l'odyssée humaine, Corbin le situe à l'Orient. Non pas l'orient géographique, mais cet Orient métaphysique vers lequel chemine l'ascension extatique de l'âme et dans lequel éclôt cette splendeur matinale et irradiante de la Connaissance. Ce lieu devient pour Henry Corbin le point de repère à partir duquel il nous invite à relire toute la topographie spirituelle du monde islamique, délaissant les schémas désuets de nos manuels d'histoire de la philosophie d'après lesquels la pensée islamique atteint son apogée et son terme dans le péripatétisme d'Averroës, avant de se résoudre dans la critique du théologien al-Ghazâlî. Pareille lecture ne retient que les conditions selon lesquelles les philosophes occidentaux ont redécouvert la pensée d'Aristote à la veille du XIV^{ème} siècle, résultant dans une confusion durable entre philosophie arabe et philosophie islamique. A travers l'œuvre d'Ibn Arabî et celles des philosophes persans, Henry Corbin montrera combien il serait erroné de vouloir réduire l'enjeu spéculatif et philosophique de l'Islam à la lutte pathétique qui scella le destin de l'hellénisme andalou.

Si la mort d'Averroës devait marquer un événement important au sein de l'histoire de la philosophie islamique, ce serait avant tout parce qu'il annonce le voyage pour l'Orient qu'entreprit Ibn Arabî à la suite des funérailles du grand philosophe de Cordoue. La résolution de ce pèlerinage vers l'Orient prend la valeur de symbole aux yeux de Corbin, car à la même époque, à l'autre bout du monde islamique, l'avicennisme iranien ne fut ébranlé ni par un aristotélisme averroïsant, ni par une destruction des philosophes. Bien au contraire, devait lui succéder ce qui ne peut s'accomplir en Occident; la naissance ou la renaissance d'une sagesse orientale qui s'appuie sur une métaphysique des mondes imaginaires comme mondes de visions et d'angélophanies. L'Orient géographique cède ainsi le pas devant le symbolique, pour devenir le vecteur imaginal d'une hiérarchie de mondes extatiques dans lesquels le pèlerin de l'âme rencontre l'objet de sa quête et de son désir.

Le pôle occidental de la philosophie islamique découvre dans cet Orient de l'âme une théosophie orientale, qui prend son essor à partir de l'œuvre du shaykh al Ishrâk, Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî. L'intention profonde de cet ésotérisme philosophique vise à repenser la prophétologie islamique à partir d'une résurrection de la sagesse de l'ancienne Perse. Partant des acquis de la pensée présocratique et du néoplatonisme (sa cosmo-angélogologie), Sohrawardî montrera comment l'épopée héroïque du mazdéisme se métamorphose en une épopée mystique à partir de cette pointe d'illumination aurorale que les Ishrâqîyûn situent en l'Orient moyen du *Mundus Imaginalis*². La voie vers laquelle chemine toute la métaphysique de l'Imagination théophanique d'Ibn Arabî n'est autre que cet Orient des Lumières de la théosophie orientale.

² L'Ishrâq est cet Orient des Lumières dans lequel s'origine l'épiphanie des pures Lumières ou pures Intelligences. La théosophie orientale des platoniciens de Perse nous offre le mode de connaissance de la perception spirituelle qui ouvre à l'expérience intime de cette Lumière. Voir CORBIN H., *En Islam Iranien*, t. II, Paris 1971, p. 47.

De Sohrawardî à Ibn Arabî, Henry Corbin a passé près de quarante ans à explorer et dresser la topographie du *Mundus Imaginalis*. Le résultat de ses enquêtes, menées à la croisée de la philosophie et de la théologie, l'a conduit à dégager et à préciser la conception théurgique de l'image qui culmine dans les récits extatiques, articulant une logique de ce Monde de l'Image, un Monde de visions qui est tributaire du développement proprement oriental et iranien de la tradition néoplatonicienne, tandis que les derniers écrits de l'orientaliste français esquissent un geste de retour de la pensée de l'imaginal vers son Occident, inscrit dans la perspective d'une histoire comparée du néoplatonisme irano-européen. Si Corbin plaçait ses recherches sur l'imaginal dans la perspective d'une théologie comparée des religions du Livre (le Judaïsme, le Christianisme, l'Islam et le Mazdéisme), ce sera pour montrer comment les apories du Monothéisme ouvrent toujours la voie à un Polythéisme. La rencontre entre l'homme et l'absolu passe toujours par la médiation de l'Ange. Cette médiation est celle de la vision. La vision est celle de la rencontre avec l'Ange dans le monde imaginal, sans lequel le Monothéisme court le risque de sombrer soit dans l'allégorisme ou le nihilisme³. Le monde visionnaire comme station intermédiaire entre l'homme et le divin absolu affirme donc la nécessité structurelle d'un Polythéisme inhérent à tout Monothéisme, Polythéisme qui se décline comme une angélogologie dont la source première est le néoplatonisme.

Ainsi, ce monde de l'Ange ou de l'Image sera déterminant dans la rencontre qui configure le visage spirituel de l'Occident et de l'Orient du XII^e siècle, au moment où la philosophie arabe s'essouffle et qu'apparaît en Iran une renaissance spirituelle d'inspiration néoplatonicienne. D'une part, nous avons un Occident où philosophie et théologie s'affrontent dans l'attaque que porte la Scolastique contre l'angélogologie néoplatonicienne et l'avicennisme. De l'autre, un Orient dans lequel éclôt une métaphysique qui unit l'expérience philosophique à l'expérience mystique. «La philosophie qui ne se développe pas en une expérience spirituelle est une vaine perte de temps. Réciproquement toute expérience mystique non précédée d'une sérieuse formation philosophique est exposée aux illusions, aux égarements et autres maladies de l'âme». Ce motif, qui prélude à la théosophie orientale de Sohrawardî, s'applique également à la métaphysique imaginale d'Ibn Arabî. La rencontre avec l'ange ne se résout pas en une métaphysique, mais nécessite l'imaginale comme lieu dans lequel se déploie l'expérience de sa rencontre. Comme nous le voyons, c'est l'angélogologie qui détient le secret de cette topographie spirituelle, entre un Occident scolastique inspiré par la «peur de l'Ange» et cet Orient qui ne cesse d'être porté à la rencontre de sa vision. Ici, la vision se nomme théophanie et son événement délimite un degré de pénétration du réel. Explorer ce lieu intermédiaire du monde de l'âme par la mise en pratique de l'imagination théophanique, tel est le projet de cette sagesse orientale qui nous rapporte les récits visionnaires du monde imaginal. Les visions théophaniques

³ Soit le Livre comme transmission de la parole divine aux hommes et l'interprétation de son sens implique un anthropomorphisme qui s'exprime théologiquement par les moyens de l'allégorie, soit le divin est tellement absolu que le sens de la parole divine est incompréhensible et implique donc un apophatisme qui se résout en un nihilisme.

de l'Ange étant soumises à un cycle de métamorphoses, ses formes prennent pour noms Terre, Femme-Sophia, Verus Propheta, Homo maximus, Anthropos céleste. La perception d'une de ces formes est «un événement de l'âme, ayant lieu dans l'âme et se passant pour l'âme»⁴. Essentiellement individuelle, l'appréhension de cette réalité ontologique intermédiaire entre le phénoménal et l'intelligible, répond de la capacité perceptive du visionnaire: «*Talem eum vidi qualem capere potui*».

Le génie des mystiques persans est d'avoir découvert et affiné les conditions de cette expérience, c'est-à-dire élaboré un espace et un temps visionnaire dans lequel un tel événement ne puisse être confondu avec les brumes délirantes de l'imaginaire ou un trouble de perception. Etrangère à ce que nous appelons «la conscience historique», la pensée islamique se meut par un mouvement dont toute progression est un retour vers l'Origine. Le temps est ici pensé selon les formes spatiales qui concordent avec la perspective verticale sur laquelle s'étagent les différents plans ontologiques de l'univers. Le temps rectiligne de l'histoire s'efface devant le temps de l'ascension verticale: «Le passé n'est pas derrière nous, mais sous nos pieds». L'aventure de l'âme se déplace dans le sens d'une ascension de ces différents degrés du monde.

Ce sera à partir de cet autre axe du temps que la théosophie orientale édifiera cette métaphysique du *Mundus Imaginalis*. La rigueur architecturale de l'imaginal évite également toute critique psychologique, dans la mesure où les théosophes orientaux identifient l'Ange de la Révélation avec l'Ange de la Connaissance. Ainsi, le temps de la Révélation, le temps de sa rencontre ne pourra être élucidé que par la gnoséologie et l'anthropologie qui fondent la métaphysique de l'imagination. Tenter de discerner une rationalisation au sein de cette identité entre Esprit-Saint (l'Ange Gabriel) et Intelligence agente reviendrait à manquer le rendez-vous que nous proposent les philosophes Orientaux, car cette rencontre entre données prophétiques de l'angéologie et expérience philosophique articule ce que Corbin élucide comme une philosophie prophétique.

Ici, le prophétisme s'allie à la conception d'un temps non historique, essentiellement cyclique et circulaire, formant une métahistoire dans laquelle le visionnaire pourra réactualiser et revivre l'événement spirituel. Le prophétisme forme un long cycle ininterrompu de dévoilement de la parole divine. Ce dévoilement suit un double mouvement sur un même axe. Le premier, exotérique, suit une courbe descendante qui manifeste la parole divine aux hommes et appelle son contre-mouvement ascendant, c'est-à-dire une interprétation exotérique qui tente de remonter du sens dévoilé de la parole sacrée vers son sens caché, spirituel. Cette remontée vers le sens premier et caché (ésotérique) de la parole divine boucle le cercle en donnant à tout visionnaire la possibilité herméneutique de rencontrer son Ange en ce lieu imaginal : le *Mundus Imaginalis*⁵.

L'imaginal implique une pluralité de mondes qui permet de redistribuer le sens et son interprétation à travers les différents degrés de l'être. Ainsi, le *Mundus*

⁴ SOHRAVARDI, *L'Archange Empourpré*, Paris 1976, p. 12.

⁵ CORBIN H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris 1982, p. 72.

Imaginalis, comme monde de l'Âme, devient le «situs» de l'exégèse de l'Âme, ce monde intermédiaire entre l'homme et le Dieu absolu, l'*Absconditum*, à partir duquel l'herméneutique du croyant reconduit analogiquement le sens littéral d'un texte sacré vers son sens spirituel. Il fonde donc l'expérience visionnaire en offrant un lieu, un *topos* (situé hors de l'histoire) où se déroulent les récits visionnaires et extatiques. En lui réside la «fonction théophanique nécessaire» de l'angélogogie comme médiation entre l'abîme de l'absolue transcendance (l'Un ineffable, situé au-delà de tout être, de tout étant, de toute parole et de toute attribut) et la multiplicité de ses théophanies. Seule une angélogogie permet d'affirmer simultanément la transcendance ineffable de l'Être Divin et la pluralité de ses Noms et Attributs sans sombrer dans les méandres de la théologie apophatique ou de la théologie positive. Si la pluralité des étants sollicite un être unique comme principe d'existence, réciproquement l'unicité de cet être ne se manifeste que par la pluralité des étants, sans pour cela que cet être primordial ne se confonde avec un étant transcendant, car l'être transcende toujours l'étant. Or, le mystère demeure sur ce passage de l'être à l'étant. La théosophie islamique situera ce mystère au niveau originel de l'être, à partir d'un théomonisme ontologique, qui conditionne et garantit la pluralité des étants et préserve l'unité de l'Être Divin en son essence inconnaissable. La théosophie établit un rapport entre l'Être-Un et la pluralité des étants qui fonde le schéma d'une ontologie comme hiérarchie de monde. Cette hiérarchie permet de poser une différence ontologique entre le *Deus absconditus* (la divinité, *theotes*) et le *Deus revelatus* (les dieux, *theoi*), tout en préservant la distance de la divinité cachée et la présence des formes multiples de sa révélation. Ce problème est un paradoxe inhérent à tout Monothéisme. Il relève de l'élaboration d'une hiérarchie de monde dans laquelle est instituée une gradation ontologique entre l'Un et les étants, tout en préservant cet Un au-delà de tout multiple. Ceci nous montre comment le *Mundus Imaginalis*, comme monde intermédiaire dans une hiérarchie de monde hypostatique, est fondé à partir de la théologie apophatique d'inspiration néoplatonicienne. Tout comme chez Plotin, l'Un n'est pas un attribut de l'Être-Un, mais désigne le mystère de l'*Absconditum* Unifiant qui est au-delà de la pluralité de ses manifestations hénophaniques. Ensuite s'élabore selon Plotin la seconde hypostase de l'Intelligence (l'Un qui comprend du multiple) et la troisième hypostase de l'Âme (l'Un dominé par la multiplicité). S'il appartiendra à Proclus d'opérer une lecture théologique du «Parménide» de Platon, identifiant les différentes hypostases avec une hiérarchie divine, Henry Corbin montrera comment pour les platoniciens de Perse toute théophanie se décline nécessairement comme une angélophanie: "Quand les Ishrâqiyûn parle de l'Ange ou seigneur d'une espèce (*rabb al-nû*), ils entendent l'Ange comme une hypostase, une entité spirituelle, de la pensée duquel, comme action contemplative, procède l'espèce matérielle à la façon d'une théurgie"⁶. Ainsi, à travers cette hiérarchie de monde nous retrouvons la théorie plotinienne de l'hypostase, avec son double mouvement de procession et de conversion, l'émanation d'un degré ontologique à partir de son hypostase

⁶ CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964, p. 18.

supérieure, ainsi que le mouvement de retour vers son origine ou son antériorité archétypale. En affirmant que la procession de ces hiérarchies a pour issue l'avènement de la figure de l'Ange (Ange-Esprit-Saint et Ange de l'humanité), cette concordance entre l'angéologie orientale et l'interprétation théologique du néoplatonisme proclusien que pose Corbin articule une théogonie des Idées à partir d'une scénographie dramatique qui se joue au niveau des hypostases. Cette première concordance entre le néoplatonisme et l'angéologie orientale atteste le fondement polythéiste de tout Monothéisme. Ainsi, l'angéologie et le situs de la rencontre avec l'Ange deviennent une des médiations fondamentales dans cette hiérarchie de mondes hypostatiques, puisqu'ils articulent le passage entre l'Un et le multiple. Partant de cette théologie néoplatonicienne, Corbin évoque l'idée d'une «gnose néoplatonicienne»⁷. Cette gnoséologie précise la portée eschatologique de l'angéologie qui accomplit le mouvement de remontée de l'âme à travers la hiérarchie des hypostases célestes du monde imaginal. A ce propos, Corbin insistera sur la concordance de l'imagination créatrice chez les néoplatoniciens occidentaux et les orientaux. En effet, cette imagination rend possible cette remontée eschatologique à partir d'une métaphysique du corps subtil. L'imaginal comme lieu de médiation entre le sensible et l'intelligible est le lieu où les corps se spiritualisent et où les esprits prennent corps. Ainsi, il pose une homologie structurelle entre l'«okhema» décrit par Proclus et le «jasad», ce corps subtil de résurrection développé par Ahmad Ahsâ'î et l'école shaykhie⁸.

Si le dogme néo-platonicien fonde la rencontre orientale entre angéologie et hiérarchie céleste au sein d'une théurgie, bien plus significative serait l'identification du *Mundus Imaginalis* avec la troisième hypostase plotinienne, le monde de l'Âme comme hypostase intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible. Sohrawardî et les platoniciens de Perse réduisent la distinction platonicienne entre entendement et contemplation. Ils liquident ainsi la *Dianoia* comme connaissance discursive des entités mathématiques. Ils en viennent à traiter les Idées comme des Anges de Lumières que le visionnaire extatique peut contempler⁹. En ramenant la théorie de la connaissance à une contemplation illuminative, autrement dit en identifiant la gnoséologie néoplatonicienne à une exégèse angéologique, les orientaux confirment l'imaginal comme lieu de la rencontre avec l'Ange. Il est le site exégétique et métahistorique à partir duquel toute chose est reconduite vers son origine, vers sa Forme-archétypale qui habite l'Orient de l'âme. Dès lors, le *Mundus Imaginalis* (âlam al-mithâl) est le monde des Images-archétypes et fonde la tradition orientale du récit visionnaire¹⁰ en leur offrant le lieu spirituel dans lequel s'accomplit cet événement de remonté du sens et des formes vers leur origine. D'emblé, la gnose orientale repose sur la perception imaginative comme mode de connaissance spirituelle des formes. En fait, la connaissance orientale est déterminée comme une

⁷ CORBIN H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris 1981, pp. 63 et 105. Sur Proclus, voir p. 120.

⁸ CORBIN H., *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris 1961, pp. 150 et ss. 10.

⁹ *Ivi*, p. 252.

¹⁰ CORBIN H., *Face de Dieu face de l'homme* Paris 1983, p. 9.

interprétation herméneutique qui repose sur une concordance entre anthropologie et cosmologie. Aux trois hypostases célestes correspondent trois organes distincts de connaissance. Nous avons le monde physique sensible des phénomènes qui est connu par les sens. Au-delà de ce premier univers, nous avons le monde suprasensible de l'Âme ou des Anges-Ames dans lequel l'organe de l'imagination créatrice déploie ses symboles et ses archétypes. Enfin, nous avons l'univers des pures Intelligences archangéliques auquel correspond l'organe de l'intellect¹¹. A cette triade cognitive correspond une triade anthropologique (corps, âme, esprit) qui règle la triple croissance de l'homme au sein du mode imaginal. Et si cette région du monde imaginal commence topographiquement à la surface convexe de la IXème Sphère, c'est-à-dire à la frontière des sept climats qui constituent le monde physique perçu par les sens, il faudra renoncer aux sens pour accéder à la réalité imaginale. Il faudra recourir à la perception qui relève de l'Imagination créatrice, élaborée par les platoniciens orientaux comme une faculté cognitive. Ainsi, ce *Mundus Imaginalis* est décrit comme un monde des Images en suspens. Sohrawardî nous indique la constitution ontologique des réalités qui peuplent ce monde intermédiaire. Celles-ci sont des corps subtils relevant d'une matérialité immatérielle dans un univers intermédiaire où le spirituel prend corps et où le corps devient spirituel. Dans l'imaginal, ces Images ou Formes sont à elles-mêmes leurs propres matières, indépendantes de tout substrat. Cette corporéité imaginale nous montre ainsi qu'elle est plus subtile matériellement que le monde physique sans pour autant être un pur intelligible. Ontologiquement, elle est intermédiaire entre la réalité sensible et la réalité intelligible. Afin de fonder le statut ontologique de ce monde intermédiaire, Sohrawardî invoquera la loi de la contingence prééminente, «selon laquelle si un existant non-nécessaire existe en fait à un degré donné de l'être, cela implique *eo ipso* que d'ores et déjà existe l'existant non nécessaire dont le degré d'être est situé immédiatement au-dessus du sein»¹². Cette réalité imaginale, qui vient combler le hiatus entre le sensible et l'intelligible, offre à la philosophie orientale le fondement d'une métaphysique des formes symboliques. A partir de ce monde à trois plans, l'opération herméneutique aura pour fonction de faire symboliser entre eux les différents degrés ontologiques.

La richesse de la théosophie orientale réside dans son projet : ressusciter la sagesse de l'ancienne Perse à l'aide des Mages hellénisés. Héritière du néoplatonisme tardif, ce platonisme persan s'apparente au schéma d'une théologie apophatique de l'Un. Selon les théosophes persans, l'idée platonicienne ne sera plus un archétype universellement réalisé, mais une hypostase qui sera interprétée en termes d'angéologie zoroastrienne. Exprimé en termes d'une métaphysique des essences, le dualisme de la Lumière et des Ténèbres du mazdéisme conduit notre Shaykh à refuser la possibilité d'une physique, au sens aristotélicien du terme. Une physique de la lumière ne peut-être qu'une angéologie. Ainsi, Sohrawardî opéra, à partir des innombrables cieux que lui proposait l'angéologie zoroastrienne, une révolution

¹¹ *Ivi*, p. 12.

¹² CORBIN H., *La philosophie iranienne islamique*, Paris 1981, p. 77.

cosmologique qui fait éclater le schéma astronomique de philosophes comme Avicenne ou Fâbârî. De cette hiérarchie des Lumières, Sorahvardî distingue un Orient majeur (l'Extrême-Orient supérieur des Ames célestes) et un Orient mineur (Orient inférieur des âmes humaines) au sein du Mundus Imaginalis. Cette distinction pose la différence entre le *mundus archétypus* situé du côté oriental, tourné vers les entités spirituelles et qui contient tous les archétypes de l'univers, et le monde de l'Image, l'intermonde dans lequel le visionnaire rencontre les Esprits qui ont quitté le monde de l'existence terrestre. En ce lieu, existent les Formes de toutes œuvres de l'existence terrestre. Située du côté occidental, c'est-à-dire, tournée vers les corps matériels, la structure de Jâbarsâ (Orient mineur de la matière imaginale) est moins subtile et moins pure que Jâbalqâ (Orient majeur des formes archétypales). Cette distinction ontologique est importante, car nous voyons qu'au sein du Mundus Imaginalis vient s'inscrire une structure de degrés descendants et de degrés ascendants de l'être, l'ensemble formant «un cycle, dont on ne peut se représenter que le point final rejoigne le point initial autrement que par un mouvement de révolution complète»¹³. Cette *métabolé* permet d'accomplir un changement de pôle de l'âme, ou de son Orient, dans sa remontée à travers le Monde Imaginal vers l'Origine archétypale de toute Forme.

Cette rapide esquisse du monde imaginal nous permet de saisir l'importance de ce schème métaphysique et la manière dont il a préoccupé la philosophie islamique et l'éclosion de son platonisme entre le XII^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle. L'imaginal devient la clef de lecture nécessaire des récits mystiques de Sohrawardî et des philosophes orientaux. *Le Livre des Entretiens* de Sohrawardî débute par cette mise en garde : «Lorsque tu apprends dans les traités des anciens Sages qu'il existe un monde pourvu de dimensions et d'étendue, autre que le plérôme des Intelligences, et que le monde gouverné par les Ames des Sphères, un monde où se trouvent des cités dont il est autant dire impossible d'évaluer le nombre, parmi lesquelles le Prophète a lui-même nommé Jâbalqâ et Jâbarsâ, ne te hâte pas de crier au mensonge; car ce monde, il arrive aux pèlerins de l'esprit de le contempler, et ils y trouvent tout ce qui est objet de leur désir». Les cités d'Émeraude de Jâbarsâ, Jâbalqâ et Hûrqalyâ, composent le huitième climat du Mundus Imaginalis, le monde des Images-archétypes. Ce sont ces contrées mystiques qui forment le situs épiphanique de la réalité intérieure contemplée par le visionnaire. C'est dans sa *Chronique* que l'historien Tabarî nous offre le plus ancien témoignage de cette terre mystérieuse aux cités d'émeraude : «Jârbasâ et Jâbalqâ, nous dit Tabarî, sont deux cités d'émeraude qui font suite à la montagne de Qâf». Le visionnaire pourra contempler ces lieux après avoir franchi la montagne cosmique de Qâf. Cette montagne marque la frontière entre les sept climats de notre monde géographique et le huitième climat du monde imaginal qui enrobe notre univers. Dans ses récits visionnaires et d'initiation spirituelle, Sohrawardî relate ce pèlerinage de l'âme vers le Mundus Imaginalis et la rencontre de ce Sinaï mystique. Dans le récit L'Archange empourpré, le visionnaire vient de quitter le monde de l'expérience sensible et se trouve dans un désert en

¹³ CORBIN H., *Terre céleste et corps de résurrection*, cité, p. 252.

présence d'un adolescent doué d'une beauté suprasensible à qui il demande: «D'où viens-tu? ô Jouvenceau!». Ce dernier lui répond: «Comment? Je suis l'aîné des enfants du Créateur et tu m'appelles jouvenceau? Je viens d'au-delà de la montagne Qâf. ... C'est là que tu fus toi-même à l'origine, et c'est là que tu retourneras, lorsque tu seras enfin débarrassé de tes liens»¹⁴.

Ici se dénoue l'expérience gnostique du captif, emprisonné, tenu par des liens, aspirant à retourner chez lui, au-delà de la montagne Qâf. Cette montagne Qâf, nous dit Corbin, est la montagne cosmique, constituée de sommet en sommet, de vallée en vallée, par les Sphères célestes emboîtées les unes dans les autres. Le pèlerin poursuit par sa quête de la montagne Qâf en suivant les consignes de l'Archange qui le guide: «Celui qui a trouvé le sens de la Vérité mystique, celui-là est arrivé à la Source. Lorsqu'il émerge de la Source, il a atteint l'Aptitude qui le rend pareil au baume dont tu distilles une goutte dans le creux de ta main en tenant celle-ci face au soleil, et qui alors transperce au revers de ta main. Si tu es Kherz, à travers la montagne Qâf, sans peine, toi aussi, tu peux la franchir». Afin de franchir la montagne Qâf et atteindre les cités de Jâbalqâ et de Jâbarsâ, il faut être Kherz. Pour Ibn Arabî, cette assimilation à Kherz signifie l'investiture du manteau de Kherz, c'est à dire une identification de l'état spirituel du pèlerin avec celui de la personne-archétype du guide, une adéquation du degré de compréhension entre le visionnaire et son Ange exégète. La Source dont il émergera est la Source de la Vie, et celui qui atteint celle-ci a trouvé le sens de l'ésotérisme et atteint le mode d'être qui lui permet de percevoir les cités du Mundus Imaginalis. Comment donc? L'Archange nous indique que celui qui émerge de la Source atteint cette Aptitude symbolisée par la goutte de baume qui, paradoxalement, étant située à l'intérieur de la main, se retrouve au-dehors. Nous retrouvons la polarité de l'exotérique et de l'ésotérique, de l'extériorité et de l'intérieur (le caché). Lorsque l'ésotériste suit son pèlerinage vers cette intériorité occultée, il se retrouve paradoxalement à l'extérieur. Par cette extériorité, il faut comprendre une extériorité par rapport aux sept climats de notre monde physique. Ainsi, le mouvement d'intériorisation de la quête spirituelle nous invite à franchir la montagne de Qâf, afin de pénétrer le Mundus Imaginalis, qui est situé à l'extérieur de notre monde sensible et englobe ce dernier. «Topographiquement, il est précisé que cette région commence à la surface convexe de la IXème Sphère, la Sphère des Sphères, ou Sphère qui englobe l'ensemble du cosmos»¹⁵. L'intériorité occultée est donc une migration de l'âme hors du monde physique vers le huitième climat du monde imaginal. L'imaginal comme lieu de la rencontre avec l'Ange ne répond plus à la question du «où», car c'est le où qui est en elle.

Le monde imaginal est le monde des Images-archétypes, c'est-à-dire que chaque être du monde sensible découvre en lui son archétype. Le monde spirituel est le pôle oriental du monde sensible, car c'est en lui que se situe l'origine de tout être phénoménal. Ainsi, le récit sohrawardien de *L'exil occidental* retrace l'expérience du gnostique, cet étranger qui veut quitter le monde Occidental pour revenir chez lui, en

¹⁴ CORBIN H., *Face de Dieu face de l'homme* Paris 1983, p. 9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

son origine Orientale. Le monde imaginal, enrobant le monde occidental, offre la polarité orientale à chaque être. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que le «où» est en elle, que le centre entoure la périphérie.

Le schéma gnostique du *Mundus Imaginalis* sera le point de convergence à partir duquel les derniers écrits de Corbin donnent à penser une histoire comparée du néoplatonisme. Ainsi, lorsqu'il déclare : «Et l'histoire de ces néoplatoniciens de la Perse islamique est longue ; ils appartiennent à la même famille spirituelle que les néoplatoniciens de partout et de toujours»¹⁶. En évoquant cette unité intellectuelle qui lie entre eux les néoplatoniciens «de partout et de toujours», il s'agit moins de réduire la complexité du néoplatonisme à une sorte d'entité trans-historique, que de souligner l'organicité profonde qui relie cette tradition philosophique à la croisée de l'Occident et de l'Orient. Corbin a tenté de retracer aux abords de l'imaginal les échanges concrets, de la circulation de textes, et des influences réciproques de ces multiples courants. Ainsi, cette vaste entreprise s'inscrit dans la perspective d'une philosophie comparée du monde indo-européen. Partant de la réappropriation du schéma imaginal et métahistorique propre au platonisme, cette perspective doit assumer les développements parallèles de cette double tradition au sein d'une vaste fresque historique et géographique, qui nous mènerait de Plotin, au III^{ème} siècle, jusqu'à l'éclosion de l'école d'Ispahan, à la fin du XVII^{ème} siècle. De fait, Corbin a suffisamment insisté sur le destin remarquable du néoplatonisme en Iran, avec l'éclosion d'une philosophie orientale, et la manière dont celle-ci viendrait compléter son histoire occidentale avec les avancées du monde imaginal. Mais la perspective est double. D'une part, il s'agit de remédier aux lacunes de notre approche de ce néoplatonisme persan. «Il faut en finir avec la situation déplorable à laquelle se condamne tel ou tel tableau de philosophie comparée, où la colonne réservée au Moyen Orient, entre le grand mystique Jâmî (1495) et le Bâb (1850), reste désespérément vide»¹⁷. Ce sera donc ces colonnes vides qu'il s'agit de combler, et Corbin nous rappellera que si la disparition de l'avicennisme devant l'averroïsme marque une étape importante pour la philosophie occidentale (à savoir la restauration du péripatétisme), la pensée d'Avicenne connaîtra en Orient un destin remarquable avec l'essor des platoniciens de Perse (qui furent les contemporains des platoniciens de Cambridge). Cet essor se poursuivra jusqu'aux spéculations d'un Qâzî Sa'îd Qommî sur l'hénologie plotinienne, marquant l'apogée de l'école d'Ispahan entre le XVII^{ème} et le XVIII^{ème} siècle. Visant à distinguer la philosophie islamique de la philosophie arabe, c'est tout l'enjeu de cette histoire du néoplatonisme que tente d'élaborer Henry Corbin, pour rappeler que le monde imaginal n'est pas le propre d'une culture ou d'une religion, mais bien plus une donnée qui traverse les temps et les géographies pour forger une philosophie de l'imaginaire. D'autre part, il faut affronter les difficultés que soulève cette perspective comparatiste, en dressant les points de rencontres et en confrontant les textes.

¹⁶ CORBIN H., *En Islam iranien*, t. IV, Paris 1972, p. 66.

¹⁷ CORBIN H., *La philosophie iranienne islamique*, cité, p. 77.

En fait, cette histoire du néoplatonisme pourrait être lue à partir d'un texte issu de la tradition plotinienne. Déjà Plotin, qui voulait connaître «la philosophie orientale sur des points proches de sa pensée», prendra part en 242 à la campagne de l'empereur Gordien en Perse, mais la défaite des troupes en Mésopotamie le ramènera à Rome¹⁸. De fait, cette rencontre manquée avec la philosophie orientale devra attendre quelques siècles. Ce sera un commentateur de son disciple Porphyre qui marquera le passage décisif du néoplatonisme vers l'Orient. Il s'agit d'un commentaire sur les trois dernières *Ennéades* de Plotin dans *La Théologie* dite d'Aristote qui connaîtra une traduction arabe en 841 par un chrétien nestorien, Na'imâ âl-Hîmsî, avant que le philosophe al-Kîndî y porte quelques mises au point. Dès lors, ce texte traversera l'ensemble de la philosophie orientale, attestant les moments constitutifs de l'élaboration de la métaphysique de l'imaginal. Il connaîtra deux commentaires importants : celui d'Avicenne au XI^{ème} siècle, et une glose de Qâzî Sa'îd Qommî au XVII^{ème}, tandis que Sohrawardî mettait en doute son origine aristotélicienne, attribuant directement le texte à Platon ou ses successeurs¹⁹. De fait, ce texte, qui eut une influence décisive pour la philosophie islamique, mérite selon Corbin une édition critique qui reprendrait les différentes phases de sa traduction, partant du texte de Plotin, l'adaptation de Porphyre, la traduction syriaque, enfin les commentaires et gloses des orientaux. Cette vaste entreprise comparative nécessiterait un lexique grec-arabe-persan et enfin latin, dans lequel *La Théologie* fut traduite avant d'exercer une influence sur les hermétistes et les néoplatoniciens de la Renaissance. Si cette *Théologie* plotinienne atteste la rencontre et les influences respectives entre les néoplatoniciens d'Occident et d'Orient²⁰, Corbin ne manque pas de souligner à travers ses écrits d'autres points de rencontres et de dialogues entre la pensée orientale et occidentale. Ainsi, en soulignant l'absence du phénomène d'église dans l'Islam (l'église comme corps constitué tel que l'a connu l'Occident s'entend), il propose des rapprochements entre les différentes traditions hétérodoxes, à commencer par les théosophies de Jacob Boehme, de Paracelse ou de Swedenborg, ou encore avec le romantisme allemand. L'imaginal devient un schème de l'imagination qui le conduit à tracer des parallèles à partir de l'épopée héroïque en Occident et en Orient, articulant la recherche du Graal comme une conquête spirituelle du monde imaginal.

La conquête de l'imaginal atteste une des contributions les plus significatives des platoniciens de Perse dans le domaine de la philosophie comparée. Il inaugure une

¹⁸ COULOUBARITSIS L., *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles 1986, seconde édition 1994, p. 597.

¹⁹ VAIDA G., "Les notes d'Avicenne sur la *Théologie* d'Aristote", in *Revue thomiste*, 1951, II, pp. 346-406. Sur le commentaire de Qâzî Sa'îd, voir CORBIN H., *La philosophie iranienne islamique*, cité, pp. 247 et ss.

²⁰ A laquelle il faut ajouter les réflexions de Proclus sur l'imagination, qu'il rattache aux structures ontologiques d'une connaissance reliée aux réalités intérieures et réfléchie selon la spécularité du miroir. Sur ce point, voir MOUTSOPOULOS E., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris 1985; CHARLES A., "L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus", in AA.VV., *Le néoplatonisme*, Paris 1971, pp. 240-248.

révolution spirituelle en offrant un lieu où s'inaugure un dialogue fécond entre mystiques, visionnaires et alchimistes d'Orient et d'Occident. Il polarise leurs quêtes autour d'un Orient non géographique, un Orient spirituel et intérieur dans lequel l'expérience personnelle de leurs contemplations recroisent l'incessante métamorphose de l'Image archétype dans une structure précise des mondes intermédiaires. L'imaginal confirme le statut inaltérable de l'Image entre l'expérience individuelle de sa perception et l'universalité de ses Formes.

Jean-Clarence Lambert

Ionel Buse

Valeria Chiore

Elio Franzini

Christian Jambet

Julien Lamy

Stéphane Massonet

Carmen Metta

Paolo Mottana

Jean-Philippe Pierron

Giulio Raio

Catarina Sant'Anna

Immaginale

Editoriale, di Jean-Jacques Wunenburger

Signature

Al di là di Bachelard

Immaginale

Lucian Blaga: de la matrice stylistique à *l'imaginal*

Ontologia Dolce: Bachelard - Merleau-Ponty: uno scambio inconsapevole (Hommage à Bachelard)

L'immagine, la verità, il simbolo

«Les flambeaux dans les jardins du ciel».
Puissance de l'imaginal et transfiguration de la nature

Prolégomènes pour une (re)lecture imaginale
de la poétique bachelardienne

Conquête de l'Imaginal.
Henry Corbin et l'Orient de la philosophie persane

Sulla visione immaginale. Florenskij e l'icona

Prassi immaginale e poetica della crudeltà

Une poétique de la prière

Immagine (Image/Bild) e Materia

L'imaginal et le peintre Yves Klein:
l'immatériel, le vide, l'infini, le silence

Appel à Communication

Filosofia della Natura, di Valeria Chiore

€ 16,00

