

L'IMAGINAL COMME SCHÈME NÉOPLATONICIEN

Author(s): Stéphane Massonet

Source: *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 16, No. 1 (1998), pp. 55-71

Published by: [EURORGAN s.p.r.l. - Éditions OUSIA](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/24354627>

Accessed: 28-10-2015 10:53 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



EURORGAN s.p.r.l. - Éditions OUSIA is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Philosophie Ancienne*.

<http://www.jstor.org>

L'IMAGINAL COMME SCHÈME NÉOPLATONICIEN

Pendant plus de quarante ans, Henry Corbin a exploré la gnose et la philosophie du monde iranien, traduisant de nombreux traités spirituels, présentant les grands penseurs oubliés de cette tradition, retraçant les grandes étapes historiques de cette philosophie irano-islamique. Les résultats de ses enquêtes, menées à la croisée de la philosophie et de la théologie, l'ont conduit à dégager une conception théurgique de l'image qui culmine dans les récits extatiques, articulant une logique du *Mundus Imaginalis*, une vision de monde qui serait tributaire du développement proprement oriental et iranien de la tradition néoplatonicienne. Notre propos sera de présenter les fondements de cette logique de l'imaginal, afin de mesurer la pertinence de cette tradition orientale en regard du néoplatonisme occidental. À force d'avoir insisté sur le geste qui conduit Henry Corbin de la philosophie heideggerienne vers la philosophie orientale, les commentaires ont quelque peu occulté le second temps de l'œuvre, celui du retour, du rapatriement de ce schème imaginal vers la tradition occidentale, afin d'esquisser une vaste fresque historique de la pensée néoplatonicienne. La perspective de ce travail relève avant tout de la philosophie comparée, bien que nous ne pourrions ignorer les pré-supposés théologiques sur lesquels repose l'élaboration du *Mundus Imaginalis*. Ainsi, nous partirons de l'élaboration phénoménologique des recherches de Corbin pour voir comment, dans le sillage de Heidegger, les questions de l'herméneutique et de la temporalité conduisent à la genèse d'une logique de l'imaginal, avant d'esquisser ce geste du retour de l'imaginal vers la pensée occidentale, inscrit dans la perspective d'une histoire comparée du néoplatonisme irano-européen.

REVUE DE PHILOSOPHIE ANCIENNE, XVI, 1, 1998

1. *Phénoménologie et herméneutique*

Afin de comprendre comment l'imaginal s'élabore comme un schème transcendantal et existentiel, il faut mettre en évidence le rapport qui se noue entre herméneutique et historicité, tel qu'il se présente dans l'horizon de la pensée heideggerienne, car la perspective qui fonde les recherches d'Henry Corbin est la suivante: dégager le mode propre de l'existence humaine pour le croyant. En effet, comment l'homme religieux comprend-t-il sa situation, et comment clarifier herméneutiquement cette situation par rapport à la lecture d'un texte sacré ? Cette mise en question du mode d'existence du croyant acheminera Corbin vers une "Phénoménologie de l'Esprit gnostique", qui s'oppose à une anthropologie qui réduit l'horizon ontologique de l'être de l'homme à sa dimension historique. La conjonction entre phénoménologie et herméneutique remonte au début des années trente, lorsque Corbin offre une première traduction de Heidegger en langue française¹. Cette même période sera marquée par l'émergence de Hegel dans l'horizon de la philosophie française, sous l'impulsion d'Alexandre Kojève, c'est-à-dire un hégélianisme médié par une anthropologie historique, qui fonde l'existence humaine dans la quête de la maîtrise et la dialectique de la servitude. La tentative de Corbin sera de contourner cette philosophie de l'histoire par l'élaboration d'une phénoménologie de la métahistoire, dans laquelle la situation ontologique du croyant recevra sa résolution. Ce sera chez Heidegger et l'analytique existentiel de "Sein und Zeit", que Corbin découvre l'horizon d'une l'historialité centrée sur le rapport entre phénoménologie et herméneutique². La question du "Comprendre" (das Verstehen) au sens philosophique émerge pour la première

¹ Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, coll. "Les Essais", 1938. Si la bibliographie de Corbin, publiée dans les *Cahiers de l'Herne* n°39 reprend cette édition, une première version de cette traduction fut publiée dans la revue "Bifur" n°8, en juin 1931, avec une préface d'Alexandre Koyré.

² Henry CORBIN, "De Heidegger à Sohrevard", *Cahiers de l'Herne* n°39, Paris, Éditions de l'Herne, 1981 p. 24.

fois dans l'œuvre de Schleiermacher, le théologien du romantisme allemand, et sera poursuivie à travers celle de Dilthey. Ce qui différencie Heidegger de ces prédécesseurs est d'avoir opéré un déplacement de la question de l'herméneutique d'une perspective épistémologique vers une problématique ontologique; la compréhension est plus qu'une affaire de connaissance, elle est une affaire de mode d'être³. Cette phénoménologie attirait donc notre attention sur le rapport entre un mode d'être (*modus essendi*) et un mode de comprendre (*modus intelligendi*) qui constitue l'acte de présence du *Da-sein*, présence sans laquelle il ne pourrait y avoir du sens. C'est par et pour l'acte de présence du *Da-sein* qu'il y a dévoilement du sens; ainsi, le mode de cette présence est d'être révélatrice, aussi bien du sens que de soi-même. Le lien entre le mode d'être et le mode de comprendre, le fait que nous éprouvons ce que nous comprenons, est fonction l'un de l'autre. Une variation du mode de comprendre coïncidera avec une variation analogue du mode d'être: cette concomitance entre le "*modus essendi*" et le "*modus intelligendi*" permettra à Corbin de dégager la notion de clavier herméneutique qui crée des harmonies ou des accords de "niveaux herméneutiques" entre être et sens. Cette parenté permettra d'éclairer le problème du phénomène religieux, en élaborant une ontologie qui rend compte de la manifestation de ce qui demeure caché au "premier regard", dévoilant le sens caché de la "lettre" du texte sacré. Cet infléchissement de l'herméneutique heideggerienne vers une problématique théologique crée une tension qui deviendra incontournable dès qu'il s'agit de clarifier le rapport-au-monde de l'être du croyant. En effet, l'analyse de la quotidienneté visait à garantir une vision totale du

³ "Toutefois, comme la compréhension, ainsi que le montre l'ontologie fondamentale, n'est pas simplement un mode de connaissance mais, en premier lieu, un moment fondamental de tout exister, l'accomplissement explicite du projet, surtout s'il s'agit de la compréhension ontologique, est inévitablement construction. (...) Le *Dasein* doit être construit dans sa finitude et à partir de ce qui rend intrinsèquement possible la compréhension de l'être". Martin HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 288-289.

Da-sein, mais les analyses de la première section de “Sein und Zeit” réduisait le Da-sein à une simple présence. Heidegger mène alors une analyse de l’être-pour-la-mort afin de déterminer le sens du Da-sein comme être total. Ici, Corbin ne peut que refuser les limites de l’analyse heideggérienne, car le mode de l’existence religieuse ne peut accepter la réduction de l’être de l’homme à un être-pour-la-mort. Partant de cette problématique du temps, il s’agit pour Corbin d’élaborer une philosophie de l’être-au-delà-de-la-mort comme une philosophie de la résurrection. En effet, l’analytique existentielle postule une Weltanschauung comme horizon du Da-sein. L’être-dans-le-monde est le situs du Da-sein heideggerien, mais la conscience religieuse postule d’autres degrés ontologiques : “L’herméneutique procède à partir de l’acte de présence signifié dans la Da du Dasein; elle a donc pour tâche de mettre en lumière comment, en se comprenant elle-même, la présence-humaine se situe elle-même, circonscrit le Da, le situs de sa présence et dévoile l’horizon qui lui était jusque là resté caché”⁴. Ainsi, la *clavis hermeneutica* permet à Corbin de poser un horizon fondamentalement différent de celui de l’analytique existentielle. La présence au monde du croyant opte pour une présence dont la mort ne serait pas la finalité. Elle annonce une phénoménologie de “l’être-au-delà-de-la-mort” (Sein zum Jenseits des Todes) qui élucide le mode de présence propre au croyant. Cette critique déjà été soulignée par Alphonse De Waelhens.: “Du moment que l’on identifie existence humaine et être-dans-le-monde, il est clair que tout au-delà de l’être-dans-le-monde se révèle absurde (...) Chacun trouve dans l’expérience de sa vie les preuves de sa foi. Dès lors, et en vertu du principe même de la liaison organique entre l’existence et son interprétation, force est d’admettre que ces existants disposent vraiment de possibilités d’être différentes de celles déterminées par l’interprétation de Heidegger, et cela en raison des principes mêmes qui sont à la base de cette dernière”⁵. Ainsi, les postulats même de l’herméneutique heideg-

⁴ *art. cit.*, *Cahiers de l’Herne*, p. 31.

⁵ Alphonse De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Bibliothèque philosophique de Louvain, 1969, p. 179.

gérienne légitime l'élargissement de l'horizon du monde vers la constitution d'une méta-histoire qui se situe au-delà de la temporalité historique, car l'homme ne vit pas dans un temps neutre et homogène, mais dans un drame qui se joue par le temps. Suivant "Sein und Zeit", l'homme est un être qui temporalise le temps. À partir de ses différentes modalités d'être se manifeste une diversité de modes de temporalisation. Or, situer son analyse du mode d'être du croyant dans l'horizon de sa temporalisation oblige Corbin à reconduire le temps historique vers l'existence d'une historicité plus originelle: le "geschehen". Afin de rendre compte de cette structure absolument propre à la réalité humaine qui, réalité transcendante et réalité révélatrice, rend possible l'historicité d'un monde, Corbin traduira ce terme par le mot "historial", forme adjectivale à partir de laquelle sera forgé le terme de l'imaginal. L'être de l'homme est historique parce qu'il est avant tout temporel. À partir de cet horizon originaire de l'historialité, Corbin refusera d'abandonner l'être du croyant à l'Histoire, car si cette dernière a un sens, ce n'est pas l'évolution de ses étapes dialectiques qui nous le livrera, mais plutôt l'unité de cette racine existentielle qui précède toute articulation du Temps, qui détermine les conditions de possibilité de toute temporalisation. La saisie de la temporalisation intrinsèque du fait religieux que l'on se donne à comprendre, afin de le voir tel que le croyant l'a vu, amène d'une part à considérer les faits perçus comme un phénomène originaire et premier, un *Urphaenomenon*, le principe d'explication à partir duquel l'homme configure son monde. Du même coup, en dévoilant la portée noétique des actes et des intentions de la conscience religieuse, la phénoménologie s'exhausse à la réalité ontologique du monde, de la *Weltanschauung* qui s'offre au croyant.

Cette configuration du fait religieux nous indique la double dimension que la phénoménologie de Corbin se donne à "sauver", car, l'événement religieux est ici retenu comme une révélation singulière qui advient au croyant et qui lui manifeste la réalité transcendante de la divinité. La phénoménologie doit donc se porter à la rencontre de cette révélation par la concrétude de l'existence historique du croyant afin de comprendre la temporalisation d'une existence qui n'est plus dans l'his-

toire, mais à l'origine de sa propre histoire. Ce mode de temporalisation, qui marque l'ouverture du sujet à son être-parole, est médié par l'interprétation de cette Parole. Gravant de sa marque l'origine historique de l'existence humaine, cette parole affirme que la Transcendance divine est hors de l'histoire et que la révélation de cette Transcendance métahistorique est "une relation concrète à des hommes concrets; (...) en définitive c'est elle seule, qui en un sens éminent et non plus au sens d'une vérité métaphysique, fonde l'historicité de toute individualité concrète"⁶. À l'encontre d'une philosophie de l'histoire qui situe cet événement de la Révélation comme une incarnation qui a eu lieu au sein de la chronologie du passé historique toujours déjà dépassé, rompant toute possibilité d'actualisation au présent la compréhension du fait religieux, la phénoménologie devra concevoir l'existence du croyant comme un miroir dans lequel le Verbe divin reflète ses symboles, c'est-à-dire concevoir cette existence comme une interprétation, comme une herméneutique. Ainsi, il faut restituer le temps de la parole du croyant à un temps de la répétition, un présent dans lequel co-existe originellement le passé et l'avenir comme effectuation du symbole dans son historicité, comme réactualisation du sens spirituel dans son événement. Ce sera cette co-existence originelle du passé et de l'avenir dans l'acte de présence du croyant que la phénoménologie doit dévoiler, montrant par là que le temps de la métahistoire est un temps cyclique par lequel le croyant se trouve reconduit vers un temps originaire en suspens, dans lequel tout événement sacré peut prendre à nouveau place, pour être vécu par le croyant.

2. *Mundus Imaginalis* : exégèse, angéologie et anthropologie

En dégagant les conditions existentielles de ce temps métahistorique, cette phénoménologie herméneutique insiste sur la dimension

⁶ Henry CORBIN, "La théologie dialectique et l'histoire", *Recherches philosophiques*, 1934, t.3, Paris, Boivin et Cie éditeurs, p. 252.

singulière et concrète de l'expérience religieuse. En d'autres mots, elle renverse le primat de l'essence sur l'existence, brisant l'unité ontologique du monde en regard d'une redistribution explicative au différents degrés de l'être. De même, en postulant qu'une réalité existentielle détermine un niveau d'existentialité correspondant, la métahistoire, ce temps au-delà du temps, nécessite un lieu propre à partir duquel l'expérience herméneutique et exégétique se déploie. Ce lieu, Corbin le découvrira dans la tradition des néoplatoniciens de Perse (les Ishrâqiyûn), dans les récits extatiques de Sohrawardî, qui élaborent la topographie d'un monde imaginal, accessible non par les sens, mais par l'imagination exégétique. Ainsi, le *Mundus Imaginalis*, comme monde de l'Âme, devient le situs de l'exégèse de l'Âme dans sa rencontre avec l'Ange. Monde intermédiaire entre l'homme et l'Absconditum, ce monde imaginal est le lieu à partir duquel l'herméneutique du croyant reconduit anagogiquement le sens littéral d'un texte sacré vers son sens spirituel. Il fonde donc l'expérience religieuse 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'angéologie comme médiation entre l'abîme de l'absolue transcendance (l'Un ineffable, situé au-delà de tout étant, de toute parole et de toute attribution) et la multiplicité de ses théophanies. Seule une angéologie permet d'affirmer simultanément la transcendance ineffable de l'Être Divin et la pluralité de ses Noms et Attributs sans sombrer dans l'anthropomorphisme ou l'allégorisme. Si la pluralité des étants sollicite un être unique comme principe d'existentialité, réciproquement l'unité de cet être ne sera manifesté 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 la mise à l'impératif de l'être⁷. La vérité de ce "Sois" primordial (l'Esto instaurateur), qui précède le niveau d'existentialité des étants, relève de l'Un qui est lui-même le sujet actif de

⁷ Henry CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, l'Herne, 1981, p. 104.

son unitude et des actes unifiques qui constituent la multiplicité des étants. Corbin chiffre cette unitude de l'Être-Un par le produit $1 \times 1 \times 1 \times 1 \dots$ et l'unité de la multiplicité des étants par la somme $1 + 1 + 1 + 1 \dots$. Le rapport entre cette somme et ce produit est le rapport théophanique, car la théophanie est le mode par lequel l'Être-Un se révèle à la multiplicité des étants. Ce théomonisme ontologique, qui conditionne et garantit la pluralité des étants et préserve l'unité de l'Être Divin en son essence inconnaissable, propose comme rapport entre l'Être-Un et la pluralité des étants le schéma d'une ontologie comme hiérarchie de monde. Cette hiérarchie permet de poser une différence onto-logique entre le Deus absconditum (la divinité, théotès) et le Deus revelatus (les dieux, theio), en préservant la distance de la divinité cachée et la présence de la divinité révélée. Ce problème est un paradoxe inhérent à tout monothéisme, comme le rappellera Corbin, et 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 apophantique 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 Uni-fiant qui est au-delà de la pluralité de ses manifestations hénophaniques, tandis que s'élabore 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, Corbin nous rappellera que pour les platoniciens de Perse, toute théophanie est 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"⁸. Ainsi, à travers cette hiérarchie de monde nous

⁸ Henry CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, op. cit., p. 63 et 105. Sur Proclus, voir p. 117-121.

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 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 orientale⁹ atteste ce paradoxe étonnant, la nécessité structurelle d'un polythéisme inhérent à tout monothéisme, afin que la théologie négative ne s'effondre pas dans un nihilisme. Ainsi, l'angéologie et le situs de la rencontre avec l'Ange deviennent une des médiations fondamentales dans cette hiérarchie hypostatique, puisqu'ils articulent le passage entre l'Un et le multiple. Partant de cette théologie néoplatonicienne, Corbin évoque l'idée d'une "gnose néoplatonicienne"¹⁰, cette gnoséologie précisant 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. À ce propos, Corbin insistera sur la proximité 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 médiant 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'okhéma de Proclus et le jasad, le corps subtil de la métaphysique de ré-

⁹ Chez SOHRAVARDÏ, cette dramaturgie théogonique des actes de renaissances hypostatiques l'amènera à interpréter cette hiérarchie angéologique de la Lumière orientale à partir de la cosmologie zoroastrienne, identifiant l'Idée platonicienne ou l'Idée-archétype avec "l'Archange de l'espèce" de l'angéologie zoroastrienne.

¹⁰ Henri CORBIN, *Le paradoxe du monothéisme*, op. cit., p. 120.

surrection développée par Ahmad Ahsâ'î, fondateur de l'école shaykhie¹¹. En outre, ce corps imaginal ne serait pas si éloigné de la *Spissitudo spiritualis* chez Henry More.

Si la dogmatisation du platonisme par Proclus ne doit pas étonner quant à la rencontre, chez les orientaux, entre angélogologie et hiérarchie céleste théurgique, 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.

Ainsi, Sohrevardî et les platoniciens de Perse réduiront la distinction platonicienne entre entendement et contemplation, liquidant ainsi la *Dianoia* comme connaissance discursive des entités mathématiques et traitant les Idées comme des Anges de Lumières que le visionnaire extatique peut contempler¹². Partant de cette réduction de la théorie de la connaissance à la contemplation illuminative, autrement dit en ramenant la gnoséologie néoplatonicienne à une exégèse angélogologique, les orientaux reconnaîtront en ce monde imaginal le lieu de la rencontre avec l'Ange, le site exégétique et métahistorique à partir duquel toute chose sera reconduit vers son origine, vers sa Forme-archétypale ou encore vers son Orient. Dès lors, le *Mundus Imaginalis* (*âlam al-mithâl*), ce monde des Images-archétypes, fonde non seulement la tradition orientale du récit visionnaire¹³ en déterminant le topos spirituel de cet événement, mais détermine toute l'élaboration de la gnose orientale: la perception imaginative comme mode de connaissance spirituelle. En

¹¹ Henry CORBIN, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, Buchet Chastel, 1961, p. 150 et suivantes.

¹² Christian JAMBET a donné dans *La logique des orientaux*, Paris, Seuil, 1983, p. 177, un tableau comparatif sur la remontée de l'âme chez Platon, Plotin et Sohrevardî.

¹³ Sur cette tradition orientale du récit extatique comme exil occidental, voir Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg international, 1979 (seconde édition); SOHRAVARDÎ, *L'archange empourpré*, Paris, Fayard, 1976.

fait, la connaissance est déterminée herméneutiquement à partir d'une anthropologie qui correspond à cette cosmologie. Aux trois hypostases 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-Âmes; c'est en ce monde que 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'intellect¹⁴. À cette triade cognitive correspond une triade anthropologique (corps, âme, esprit) qui règle la triple croissance de l'homme au sein de la métaphysique du *Mundus Imaginalis*. Si la région du monde imaginal commence topographiquement à la surface convexe de la IX^e Sphère, c'est-à-dire à la frontière des sept climats qui constituent le monde physique perçu par les sens, il faudra renoncer au 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. Ce *Mundus Imaginalis* comme monde "des Images en suspens", Sohrevardî 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: ces Images ou Formes sont à elles-mêmes leurs propres matières, indépendantes de tout substrat. Cette corporité imaginale nous montre ainsi qu'elle est plus subtile matériellement que le monde physique tout en n'étant pas 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 de l'imaginal, Sohrevardî 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

¹⁴ Henry CORBIN, *Face de Dieu face de l'homme* Paris, Flammarion, 1983, p. 15.

au-dessus du sein”¹⁵. Cette réalité imaginaire, qui vient combler le hiatus entre le sensible et l’intelligible, offre à la philosophie orientale le fondement d’une métaphysique des formes symboliques. À partir de ce monde à trois plans, l’opération herméneutique (le *tawîl*) aura pour fonction de faire symboliser entre eux les différents degrés ontologiques. Mais la richesse de la théosophie de l’*Ishrâq* réside dans son projet: ressusciter la sagesse de l’ancienne Perse à l’aide des Mages héliénisés. Héritière du néoplatonisme tardif, ce platonisme persan s’apparente au schéma d’une théologie apophantique de l’Un; ici, l’idée platonicienne sera, pour nos théosophes persans, non plus un archétype universellement réalisé, mais une hypostase qui sera interprétée en termes d’angéologie zoroastrienne. 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 sont les Esprits lorsqu’ils 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 imaginaire) 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”¹⁶, c’est-à-dire la métabolé de l’âme et le changement de son pôle, de son orient, dans sa remontée à travers le monde imaginal vers le lieu de son origine.

¹⁵ Henry CORBIN, *La philosophie iranienne islamique*, Paris, Buchet Chastel, 1981, p. 77.

¹⁶ Henry CORBIN, *Terre céleste et corps de résurrection*, *op. cit.*, p. 252.

3. Vers une histoire comparée du néoplatonisme

Cette rapide esquisse du monde imaginal, trop rapide pour rendre compte d'un schème fondamental qui a préoccupé la philosophie islamique et l'éclosion de son néoplatonisme de Sorhavardf au XIIe siècle jusqu'au XVIIIe siècle, sera le point de convergence à partir duquel Corbin donne à penser une histoire 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"¹⁷. 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 néo-platonisme à une sorte d'entité non-historique ou trans-historique (qui passerait invariablement à travers les siècles), que de souligner l'organicité profonde qui relie cette tradition philosophique à la croisée de l'Occident et de l'Orient, et ce en regard des échanges concrets, de la circulation de textes, et des influences réciproques. Ainsi, cette vaste entreprise, inscrite par Corbin dans la perspective d'une philosophie comparée du monde indo-européen à partir de la réappropriation du schème méta-historique propre au platonisme, devra assumer les développements parallèles de cette double tradition afin de dégager une vaste fresque historique, qui nous mènerait de Plotin, au IIIème siècle, jusqu'à l'éclosion de l'école d'Ispahan, à la fin du XVIIe 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. Mais la perspective est double. D'une part, il s'agit de rémédier 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"¹⁸. Ce sera donc ces colonnes

¹⁷ Henry CORBIN, *En Islam iranien*, t.IV, Paris, Gallimard, 1972, p. 66.

¹⁸ Henry CORBIN, *En Islam iranien*, *op. cit.*, p. 11.

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"), essor qui se poursuivra jusqu'aux spéculations d'un Qâzî Sa'îd Qommî sur l'hénologie plotinienne, marquant l'apogée de l'école d'Ispahan aux XVIIe et XVIIIe siècles. 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. D'autre part, il faut affronter les difficultés que soulève cette perspective comparatiste, en dressant les points de rencontres et en confrontant les textes.

En fait, cette histoire du néoplatonisme pourrait être lue à partir d'un texte 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 Rome¹⁹. De fait, cette rencontre manquée avec la philosophie orientale devra attendre quelques siècles, car ce sera un commentaire de son disciple Porphyre qui marquera le passage décisif du néoplatonisme vers l'Orient. Il s'agit de "La Théologie dite d'Aristote", un commentaire sur les trois dernières "Ennéades" de Plotin, qui connaîtra une traduction arabe en 841 par un chrétien nestorien, Na'imâ âl-Himsî, 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 XIe siècle, et une glose de Qâzî Sa'îd Qommî au XVIIe, tandis que Sohrawardî mettait en doute son attribution et son origine aristotélicienne, attribuant le texte à Pla-

¹⁹ Lambros COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne*, De Boeck, Bruxelles seconde édition, 1994, p. 597.

ton²⁰. De fait, ce texte, qui eut une influence décisive pour la philosophie islamique, mériterait 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 et les commentaires et gloses des orientaux. Cette vaste entreprise comparative nécessiterait un lexique grec-arabe-persan et enfin latin, dans lequel il fut traduit avant d'exercer une influence sur les hermétistes et les néoplatoniciens de la Renaissance, notamment sur Francesco Patrizi.

Si cette Théologie plotinienne atteste la rencontre et les influences respectives entre les néoplatoniciens d'Occident et d'Orient²¹, Corbin ne manque pas de souligner à travers ses écrits d'autres points de comparatisme. 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, sans oublier le dualisme du catharisme. Mais dès lors, la tentative de rattachier ce schème imaginal au sein de la tradition néoplatonicienne d'Occident ne traduit-elle pas avant tout une généralisation qui risque de réduire l'originalité des platoniciens de Perse ? L'imaginal ne risque-t-il pas de devenir un schème trop flou ou trop élastique, sous lequel on rangerait toute forme d'idéalisme et de spiritualisme, perdant ainsi sa spécificité par laquelle se distinguait le platonisme persan ? Une autre tension qui ne manque pas d'apparaître

²⁰ Georges VAJDA, "Les notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote", *Revue thomiste*, 1951, II, p. 346-406. Sur le commentaire de Qâzi Sa'îd, voir Henry Corbin, *La philosophie iranienne islamique*, op. cit., p. 247 et suivantes.

²¹ À 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 réfléchi selon la spécularité du miroir. Sur ce point, voir E. MOUTSOPOULOS, *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Belles Lettres, 1985; Annick CHARLES, "L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus", *Le néoplatonisme*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1971, p. 240-248.

dans ce dialogue entre les Ishrâqîyûn et le néoplatonisme occidental serait la tentation structurale d'une "Somme angéologique" que Corbin élabore dans ses derniers ouvrages, et dans laquelle transparaît une sorte de méta-théologie des religions du Livre. Cette dimension confronte ainsi le néoplatonisme occidental à une prophétologie et à une eschatologie du Livre qui lui sont étrangères. La question qui se pose est donc la suivante: en quelle mesure l'élaboration du *Mundus Imaginalis* au sein du néoplatonisme iranien légitime-t-elle le rappatriement de ce schème au sein du néoplatonisme occidental ? Si la perspective comparative d'une telle histoire de la philosophie demeure inédite et stimulante, on est en droit de se poser la question du statut de cette logique du monde imaginal, avec laquelle Corbin tente de relire et d'éclairer cette double tradition. Ce problème nous reconduit à l'origine, à la source même de cette histoire comparée du néoplatonisme. Ici, ce point fut le fait de Sohrevardî, mais semble avoir été pleinement assumé par Corbin lui-même, à savoir que le Shaykh al-Ishrâq concevait une famille ou une communauté des "gardiens du Verbe" (Hâfizû'l-Kalima) lorsqu'il déclare dans "Le livre du verbe du soufisme" : "Il y avait chez les anciens Perses "une communauté dont les membres étaient guidés par le Vrai et qui par lui observaient l'équité" (7/159). C'étaient des Sages éminents à ne pas confondre avec les Mages. C'est leur haute philosophie de la Lumière, dont témoigne d'autre part l'expérience personnelle de Platon avec celle d'autres Sages antérieurs, que nous avons réscuscitée dans notre livre intitulé *Le Livre de la Théosophie orientale*"²². Si Corbin nous rappelle que derrière le nom de Platon nous devons lire celui de Plotin, ou plus précisément l'auteur de la "Théologie dite d'Aristote", les Sages antérieurs ne sont autres que Hermès, Empédocle et les Pythagoriciens. Ainsi, à la suite du Shaykh al-Ishrâq, Corbin affirme une parenté entre les néoplatoniciens persans et les premiers penseurs grecs, nouée autour de leur effort commun pour penser "une haute philosophie de la Lumière". Si du point de vue de Sohrevardî, il s'agissait d'exhumer l'ancien dualisme mazdéen des

²² SOHRAVARDÎ, *L'archange empourpré*, *op. cit.*, p. 170.

Ténèbres et de la Lumière en l'intégrant d'une part au platonisme²³, d'autre part à la théologie shî'ite, la légitimité d'une lecture des présocratiques à la lumière de l'imaginal se pose de manière plus décisive qu'à l'endroit du néoplatonisme, lorsque Corbin déclare : "Ainsi, c'est en Hurqalyâ que Pythagore, par exemple, put percevoir la mélodie des Sphères, la musique cosmique, c'est-à-dire hors du corps et sans organe de perception"²⁴.

Loin de vouloir diminuer l'originalité de cette logique de l'imaginal et la place qu'il convient d'accorder aux néoplatoniciens orientaux au sein d'une histoire de la philosophie, nous avons voulu souligner les limites d'une entreprise qui tend à élaborer un vaste champ comparatif entre philosophes iraniens et philosophes occidentaux. Le paradoxe de la pensée d'Henry Corbin serait de retrouver une proximité avec la lecture heideggerienne des présocratiques, alors qu'il devait déclarer ne pas avoir connaissance des écrits du penseur allemand après les années trente. Toujours est-il, sous l'impulsion des vastes champs comparatifs ouverts par l'œuvre de Corbin, aussi bien dans le domaine de la philosophie orientale que dans celui de la théologie des religions abrahamiques, l'imaginal et la théologie apophantique de son imagination contemplative demeurent le point à partir duquel il convient de relire et de relier l'histoire des néoplatoniciens "de partout et de toujours".

Stéphane MASSONET

²³ Henry CORBIN rappellera que la conjonction entre Platon et Zoroastre sera opérée à partir du XVe siècle par le philosophe byzantin Gémiste Pléthon.

²⁴ Henry CORBIN, *Terre céleste et corps de résurrection*, op. cit., p. 143.