

LA NON-DUALITÉ

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES, SCIENTIFIQUES, SPIRITUELLES

Édité par
JEAN-MICHEL COUNET



ÉDITIONS DE L'INSTITUT
SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
LOUVAIN-LA-NEUVE

PEETERS
LEUVEN - PARIS - BRISTOL, CT
2021

TABLE DES MATIÈRES

Introduction (Jean-Michel COUNET)	1
La version « solipsiste » de l'Advaita-Vedānta d'après la <i>Vedānta-Siddhānta-Muktāvalī</i> , ou <i>Collier de perles des doctrines du Vedānta</i> , de Prakāśānanda (XVI ^e siècle) (Michel HULIN) . . .	21
La non-dualité comme résultat de l'analyse de la perception et du langage (Victoria LYSENKO)	27
La non-dualité dans le Yogācāra et le rDzogs-chen (Philippe CORNU)	35
Non-duality in Chan, Tantra and rDzogs-chen : an essay in the transversal enquiry of metaphysical paradigms (Dylan ESLER) . . .	51
L'esprit au-delà de la dualité. Évagre le Pontique et Vasubandhu (Fabien MULLER)	75
L'ontologie corrélatrice d'Ibn 'Arabi : métaphysique de l'être et de ses relations (Gregory VANDAMME)	89
La non-dualité chez Henry Corbin (Daniel PROULX)	103
Retrait de l'Un et manifestation de l'Être. De la Déité à Dieu selon Maître Eckhart (Hervé PASQUA)	125
Unité du réel et non altérité de Dieu chez Nicolas de Cues (Jean-Michel COUNET)	149
Fichte : Moi et non-Moi entre « réel » et genèse de la liberté (Marc MAESSCHALCK)	159
La Non-Dualité dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer : dualité de la conscience connaissante et unité métaphysique du vouloir-vivre (Manoé REYNAERTS)	181
Pour en finir avec la Fin de l'Histoire (Alexis FILIPUCCI)	205

Physique et non-dualité (Bertrand HESPEL)	217
L'émergence, un outil pour penser la non-dualité ? (Olivier SARTENAER)	265
La coïncidence des opposés dans les arts contemporains. Vers une spiritualité non-duelle (Philippe FILLIOT)	293
Comment transmettre l'expérience non-duelle aujourd'hui ? (José LE ROY)	315
L'Advaita de Śaṅkara et la métaphysique comparée : le point de vue néothomiste des missionnaires jésuites de Belgique (Christophe VIELLE).	339

LA NON-DUALITÉ CHEZ HENRY CORBIN

Daniel PROULX

(Université catholique de Louvain)

1. Introduction

Lorsqu'une analyse de la non-dualité est proposée, c'est souvent vers l'Inde et plus particulièrement vers la tradition de l'*advaita vedānta* que les chercheurs tournent leurs regards. Dans les différents comparatismes proposés autour de la non-dualité, on oublie souvent qu'il y a différentes écoles de non-dualité et qu'entre l'*Advaita Vedānta* d'un Śaṅkara et le *viśiṣṭādvaita Vedānta* d'un Rāmānuja la distinction est grande. D'ailleurs, le non-dualisme « qualifié » d'un Ramanuja apparaît plus proche de celui que l'on trouvera dans la tradition abrahamique. Reste que les versions les plus radicales de l'*Advaita*, de la non-dualité, sont inconceptualisables puisqu'elles affirment une totale unité entre l'être de Brahman et l'être humain. Voilà pourquoi le progrès spirituel ne s'atteint que par la pratique de la méditation, du savoir ou de l'initiation. Le discours étant incapable de transmettre cet enseignement, il n'y a que dans l'expérience que peut être réalisé la non-dualité. Un enseignement qui doit mener à l'expérience du « tu es cela » (*tat tvam asi*). Une expérience inconceptualisable philosophiquement et donc impossible à transmettre dans le langage. Dans le non-dualisme qualifié (*viśiṣṭādvaita*) l'être de l'humain et l'être de Brahman ne sont pas totalement identiques. La dualité n'est illusoire que du point de vue de Brahman. Du point de vue de l'humain, celle-ci est existante et il faut la dépasser en se libérant progressivement de l'illusion (*māyā*). En rendant impossible l'accès au point de vue de Brahman et proposant une voie de réconciliation du dualisme, le *viśiṣṭādvaita* est plus proche des problèmes de la tradition abrahamique. Au final, ce n'est pas une exploration du non-dualisme indien qui est proposé. Il est seulement important de rappeler que chaque école de philosophie non-dualiste a sa propre version de celui-ci et que si cela est vrai pour l'Inde cela est aussi vrai pour les non-dualismes de la tradition abrahamique. En d'autres mots, la catégorie

« non-dualiste » pose des problèmes définitionnels similaires à la catégorie « mystique », des mots bien pratiques, mais conceptuellement glissants.

Pour traiter de la question de la non-dualité dans l'œuvre de Henry Corbin, il faut entrer d'une part dans la philosophie islamique et d'autre part analyser les deux conférences de Corbin sur la pensée d'Ibn al-'Arabī et qui deviendront l'essentiel de son célèbre livre *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, car ce dernier est justement reconnu comme le fondateur de la « doctrine » de l'unicité de l'être (*waḥdat al-wujūd*), un concept souvent identifié au non-dualisme. D'autre part, il faudra aller au-delà d'Ibn al-'Arabī et se demander ce qui, dans l'œuvre de Corbin, ouvre à la non-dualité et comment il pense celle-ci, et ce, même si le terme « non-dualité » n'a pas été repéré dans son œuvre. Corbin préfère le terme de « dualitude » et cela marque déjà la distance entre le non-dualisme de l'*Advaita Vedānta* et celui que l'on trouve dans la philosophie islamique. Où il s'agit moins de se fondre dans l'unité que d'intégrer la dualité – de la Face divine et de la face humaine, par exemple – en une unité multifacettes. Il s'agit moins d'un non-dualisme – d'une négation radicale de la dualité – que d'une dualitude, une réciprocité parfaite entre l'humain et Dieu. Enfin, cette petite exploration du problème se termine par une analyse conceptuelle et ontologique du problème de la dualité tel qu'il se présente dans l'œuvre de Henry Corbin.

2. Essai de définition

Avant d'entrer dans la réception d'Ibn al-'Arabī chez Corbin, essayons de définir la non-dualité, un exercice périlleux, mais important, car si l'idée est intellectuellement assez facile d'accès, ses conséquences philosophiques posent de grandes difficultés. La non-dualité serait l'état d'être *un* en *deux*. Et, pour mettre en perspective cette définition avec le terme de prédilection de Corbin pour qualifier la sorte de non-dualité de la tradition abrahamique, il pourrait être possible de dire que la dualité serait de son côté l'état d'être *deux* en *un*. La distinction étant que la destination ultime de la non-dualité serait l'unité, c'est-à-dire la *fusion* de l'unité et de la multiplicité, tandis que la destination ultime de la dualité serait la réciprocité. À la différence du non-dualisme, la multiplicité n'est pas subsumée dans l'unité. La première difficulté de ces deux définitions est qu'elles sont en elles-mêmes dualistes, car elles laissent percevoir une distinction entre l'unité et la multiplicité, une distinction

qui dans les courants *stricto sensu* non-dualistes n'existe pas. L'affirmation même de la non-dualité pose alors problème, car la description non-duelle, l'acte rationnel de la description philosophique de la non-dualité réduit celle-ci à une forme de dualité. Il est en quelque sorte impossible d'affirmer la non-dualité de l'un sans justement fixer cette unité dans une description duelle, dans une définition qui nécessairement enferme cette unité dans la dualité. Voilà pourquoi la non-dualité a surtout été chantée par les poètes mystiques qui sans avoir l'obligation de fournir un raisonnement rationnel ont pu forger des images allusives de la non-dualité¹. En islam, Hafez, Rūmī, 'Aṭṭār ou Ibn al-'Arabī sont de ceux qui ont au mieux utilisé la poésie-mystique pour exprimer de manière non-duelle la réalité divine. Mais comme déjà allusivement mentionné, en islam, c'est moins la non-dualité qui est présente dans les écrits mystiques, c'est-à-dire la mêmeté de l'être de Dieu et de l'être de l'humain, que la dualité, la réciprocité divine et humaine sur le fond d'une mêmeté ontologique. Autrement dit, la problématique au cœur de la dualité correspond à la tension entre l'un et le multiple dans un contexte religieux et créationniste. Cette difficulté est très certainement l'une des plus anciennes problématiques philosophiques du monothéisme. En effet, si Dieu est l'ensemble de ce qui est, de ce qui *se trouve* (*wujūd*), quelle est la différence entre ce que je suis et ce qu'Il est ? Comment penser le rapport entre la créature et son créateur, entre soi-même et son seigneur ?

Derrière ce problème philosophico-théologique se trouve aussi un problème logique : celui de la non-contradiction. Depuis Aristote et l'énonciation du principe de non-contradiction dans la *Métaphysique* – « il est impossible qu'un même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps et sous le même rapport à une même chose² » –, l'idée même de poser un principe non-dualiste entraîne des difficultés, surtout si l'on admet qu'Aristote est le père du raisonnement philosophique occidental. Sans entrer dans cette question qui ouvre à des réflexions et des débats de plusieurs millénaires, il faut rappeler que l'Aristote de la philosophie islamique est très plotinien. Reste que si Aristote écarte la pensée paradoxale comme principe définitionnel, les mystiques se feront un plaisir de construire la recherche de l'ultime par la transgression de la non-contradiction. Par exemple, quand Rūzbehān écrit : « Médite avec

¹ Voir par exemple cette petite anthologie qui puise dans toutes les traditions. Véronique LOISELEUR, *Anthologie de la non-dualité : la non-dualité dans la vie quotidienne*, Paris, La Table Ronde, 1981.

² ARISTOTE, *Métaphysique*, livre Gamma, chap. 3, 1005 b 19-20.

le regard même de Dieu³ », il transgresse « faiblement » le principe de non-contradiction, car le regard de l'humain et le regard de Dieu sont assimilés à un même regard sous le même rapport. Le qualificatif « faiblement » a été utilisé, car d'un point de vue métaphorique ou symbolique cette affirmation est tout à fait compréhensible et elle signifie simplement « médite du point de vue du regard de Dieu », médite *comme* avec le regard de Dieu. À partir de cet exemple, trois postures peuvent être dégagées. Ces « rapports de niveaux » structurent la dualité et sont au cœur de la mystique « non-duelle » présente dans l'ensemble de l'œuvre de Henry Corbin. Des rapports de niveaux qui permettent de caractériser des courants de pensée en islam. Du point de vue du *kalām*, de la théologie rationnelle et des docteurs de la Loi, des *faqahā'*, la dualité est refusée, car justement elle peut entraîner une confusion entre les attributs de Dieu et les attributs humains. Dans le champ de la philosophie, on montrera l'aspect allégorique de l'affirmation et on pourra en comprendre l'importance et la beauté, mais on reste généralement dans un régime dualiste, à cause de l'observance de la rationalité. Finalement, dans les courants théosophiques, gnostiques ou mystiques, on prendra simultanément en considération le niveau exotérique de l'affirmation, celui de *kalām* et le niveau ésotérique où l'affirmation peut signifier une vérité à deux niveaux, pour les intégrer dans un troisième niveau, celui de l'ésotérique de l'ésotérique, c'est-à-dire une *intégration de vérité extérieure par la vérité intérieure*, réconciliation de la dualité, de l'exotérique et de l'ésotérique, dans une dualité, une réciprocité.

3. Réception d'Ibn al-ʿArabī chez Henry Corbin

La réception corbinienne d'Ibn al-ʿArabī est somme toute limitée. Cette réflexion vise d'abord et avant tout à expliciter la posture corbinienne en lien avec la non-dualité. Il serait certes intéressant une fois l'éclaircissement de la réception corbinienne bien reconstitué d'essayer de départager ce qui appartient à Ibn al-ʿArabī et à Corbin, mais cette tâche est monumentale, même si elle est d'apparence simple. En effet, plusieurs des éléments philosophiques qui intéressent Corbin et qui transparaissent dans sa réception d'Ibn al-ʿArabī ont des traces antérieures,

³ RŪZBEHĀN BAQLĪ SHĪRĀZĪ, *Le jasmin des fidèles d'amour (Kitāb-e 'Abhar al-Āshiqīn)*, édité par JAMBET, Ch., trad. du persan par Corbin, H., Lagrasse, Verdier, 1991, p. 50.

notamment dans ses travaux sur Hamann, Luther, Heschel et S. Boulgakov, sans parler de la philosophie allemande. Certes Corbin fait deux conférences à Eranos sur le *shaykh al-Akbar*, mais il n'a jamais donné cours à l'EPHE sur Ibn al-'Arabī et il réfère peu à l'auteur dans le corps de ses articles et ses livres. Les deux conférences sur Ibn al-'Arabī datent de 1955 et 1956 et c'est la question de l'imagination, de la théophanie et de l'amour qui sont le cœur de ces deux conférences. Des thèmes qu'il explorera à travers d'autres penseurs iraniens, notamment Ḥaydor Āmolī. Comme il le dit lui-même le « théophanisme sur lequel insiste le présent livre [*L'imagination créatrice*], parce qu'il est le fond même de la doctrine de notre *shaykh*, la clef de son sentiment de l'univers, de Dieu et de l'homme, et de leurs rapports réciproques⁴. » C'est dans la structure théophanique de la cosmologie akbarienne que s'exprime, pour Corbin, la dualité de l'humain et de Dieu et c'est pourquoi il faut d'abord explorer sa réception d'Ibn al-'Arabī. En d'autres mots, Ibn al-'Arabī fut une clef parmi d'autres permettant à Corbin d'explorer des concepts chers à sa pensée philosophique propre. Corbin assimilera au fil des ans plusieurs idées dont certaines sont peut-être attribuables directement à Ibn al-'Arabī. Mais il est important de préciser que le philosophe de Corbin est agglutinant, au point où il est difficile de discerner ce qui appartient à Corbin de ce qui appartient aux auteurs auxquels il s'intéresse. Comme si tous les auteurs qu'il explore étaient toujours le prétexte de l'expression de sa pensée propre. Ce travail quoique essentiel ne peut être réalisé ici et nécessite une compréhension fine de l'œuvre d'Ibn al-'Arabī qui échappe malheureusement à l'auteur de ces lignes.

Pour comprendre le soufisme en islam et la philosophie islamique, notamment Sohrawardī, Corbin s'est intéressé à Ibn al-'Arabī, car entre son rejet et son adulation, la marque historique qu'il a laissée sur l'ensemble de l'islam est indéniable. On trouve par exemple plus de 130 commentaires iraniens des *Fusūs al-hikam*⁵. En contexte shī'ite, sa réception fut cependant très différente, car outre le fait qu'Ibn al-'Arabī est sunnite, il a fait de la figure de Jésus (ʿĪsā) le sceau de la *walayāt* générale et de

⁴ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 2^e éd., Paris, Flammarion, 1976 [1958], p. 47.

⁵ CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 407. *Fusūs al-hikam* a été traduit de différentes manières : *La sagesse des prophètes*, *Les gemmes de la sagesse*, *Les chatons de la sagesse*. À noter que cette dernière traduction est fort intéressante, car le chaton d'une bague est l'espace dans lequel s'enchaîne une pierre précieuse, ce qui tématise fort précisément toute la question de la réception de la sagesse des prophètes.

lui-même le sceau de la *walāyat* mohammadienne⁶. Une situation que ne peut accepter un shī'ite, car les Imāms sont considérés comme le sceau de la *walāyat* mohammadienne, c'est-à-dire l'ésotérique de la prophétie législatrice. Corbin travaillant en Iran et étant très proches des milieux philosophiques traditionnels, de Ṭabāṭabā'ī⁷ et du shaykhisme notamment, où le rôle de l'imāmologie est central, il était probablement difficile pour lui de travailler sur Ibn al-ʿArabī, du moins sur une réception traditionnellement sunnite de son enseignement, car celui-ci entre directement en conflit avec la tradition imāmite. Son imprégnation de l'Iran et sa fascination personnelle pour l'imāmologie ont certainement un rôle dans le fait, qu'outre ces deux conférences, il n'a pas porté une grande attention au *shaykh al-Akbar*. À cela, il faut ajouter que l'anti-institutionnalisme de Corbin l'avait aussi amené à juger négativement les *tarīqat* qui sont au cœur du soufisme. En ce sens, il affirme dès 1958 dans la longue introduction de *L'imagination créatrice* rédigée lors de la réunion de ses deux conférences sur Ibn al-ʿArabī que :

Il y aura à déterminer dans quelle mesure l'influence d'Ibn ʿArabī est responsable du sentiment grâce auquel le soufisme retrouve peut-être bien le secret de ses origines, lorsque Ḥaydar Āmolī⁸ (XIV^e siècle), par exemple, lui-même commentateur shī'ite d'Ibn ʿArabī, proclame que le vrai shī'isme c'est le soufisme, et que réciproquement le vrai soufisme c'est le shī'isme⁹.

Quelques années plus tard, la formule de réciprocité entre shī'isme et soufisme n'est pas répétée des deux points de vue, seul le point de vue shī'ite, comme étant le vrai soufisme, est mis de l'avant et il en profite

⁶ Corbin s'intéresse étrangement bien peu à l'importance de la figure d'ʿĪsā chez Ibn al-ʿArabī qui le déclare pourtant son « premier maître », insistant plutôt sur la figure de Khāḍir (Élie). CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006 [1958], p. 74-88. D'ailleurs, Jésus n'est mentionné qu'allusivement dans livre. Difficile de savoir pourquoi il insistera autant sur cette connexion, est-ce un simple manque de compréhension, suis-t-il une interprétation iranienne, incline-t-il sciemment son interprétation ? La recherche est à faire.

⁷ Pendant de nombreuses années Corbin et Ṭabāṭabā'ī se sont rencontrés hebdomadairement lorsqu'il séjournait à Téhéran. Voir notamment ṬABĀṬABĀ'Ī, M. Ḥ et CORBIN, H., *Risālat-i Tashayyu' dar dunyā-yi imrū : guft va gūyi dīgar bā Hānri Kurbin*, édité par Hādī KHUSRAWSHĀHĪ, Qum, Būstān-i Kitāb, 2008 [1960]. Le texte français, signé par Corbin, a été réédité dans mes travaux de thèse. PROULX, D., *De la hiérophistoire, portrait de Henry Corbin*, sous la direction de COUNET, J.-M., PhD, Institut supérieur de philosophie, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve (Belgique), 2017, p. 581-590.

⁸ La plus ancienne occurrence de Seyyed Ḥaydar Āmolī se trouve dans Avicenne et le récit visionnaire publié en 1954. CORBIN, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 154 n. 229.

⁹ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Flammarion, 1976 [1958], p. 28.

même pour dénoncer à mots à peine couverts l'institution de la *tarīqat*, ce qui témoigne évidemment de son anti-institutionnalisme :

C'est qu'en fait il n'est pas besoin d'appartenir à une *tarīqat* pour vivre la spiritualité du soufisme. Tel est l'exemple de ceux qui en Iran ont vécu leur shī'isme comme étant le vrai soufisme, et réciproquement : ni Haydar Amolī, ni Mīr Dāmād, ni Mollā Ṣadrā, ni tant d'autres, n'ont appartenu à une *tarīqat*¹⁰.

Ces deux citations montrent parfaitement l'inclinaison personnelle de Corbin et le rapport problématique qu'il entretient entre les deux principales traditions de l'islam et subséquemment entre la spiritualité shī'ite et la tradition soufie. Cela donne à penser que Corbin corrige Ibn al-'Arabī avec Haydar Āmolī, ce dernier étant l'auteur d'un important commentaire sur le *shaykh al-Akbar*, commentaire édité par Corbin en 1975 sous le titre *Le texte des textes*¹¹, mais il connaît Haydar Āmolī depuis au moins les années cinquante. Pour revenir aux questions soulevées par la non-dualité et la dualité, on se rend compte rapidement que le livre de Corbin sur Ibn 'Arabī ne traite pas directement du problème, mais à travers les notions d'amour, d'imagination et de théophanie, la dualité est sous-jacente à l'ensemble de l'œuvre. Cela permet de se demander comment l'imagination peut servir à penser l'unicité de l'être et comment se déploie le problème de la dualité à travers la notion de théophanie ?

Comme nous venons de le dire, Corbin a une lecture shī'ite d'Ibn al-'Arabī qui est pourtant un sunnite. Ce qui marque le mieux l'intention corbinienne dans *L'imagination créatrice* c'est la longue introduction qui est un prétexte pour situer la « philosophie orientale », précédemment présentée dans *Avicenne et le récit visionnaire* et en montrer le déploiement. Dans cet introduction, après avoir situé et amplifié le départ d'Ibn al-'Arabī vers l'Orient comme étant le moment précis de la séparation métaphysique entre l'Orient et l'Occident, il clôt celle-ci avec une section intitulée « situation de l'ésotérisme » dans laquelle il positionne déjà de nombreux concepts qui viendront structurer sa « philosophie islamique »,

¹⁰ MOLLĀ ṢADRĀ SHĪRĀZĪ, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashā'ir)*, texte arabe publié avec la version persane [*'Emād al-ḥikmat*] de Badī' al-Mulk Mīrzā 'Imād al-Dawlah, trad. de l'arabe et du persan, intro. et notes de Corbin, H., Téhéran / Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1964, p. 34.

¹¹ ĀMOLĪ, H., *Le Texte des textes (Nass al-Nusus)*, commentaire des « *Fosūs al-hikam* » d'Ibn 'Arabī, édité par Henry CORBIN, H. et YAHYA, O., prolégomènes par Corbin, H., avec double introduction et un quintuple index, Téhéran/Paris, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonneuve, 1975, 28 diagrammes h. t., fr. 46, fa. 545 p.

notamment la polarité entre l'apparent et le caché, entre l'exotérique et l'ésotérique, entre le *zāhir* et le *bāṭin* et qui est le postulat nécessaire pour comprendre la profondeur de l'herméneutique spirituelle, du *ta'wīl* d'un livre révélé, d'un livre descendu du Ciel.

Corbin ne s'intéresse pas en priorité à l'unicité de l'être chez Ibn 'Arabī. Mais il est possible de déceler une intention qui serait historiquement intéressante à explorer. En effet, si le problème ontologique n'est pas central dans son livre sur Ibn al-'Arabī, il semble cependant préoccupé par l'idée de mettre à jour les travaux d'Asín Palacios autour des « Fidèles d'amour ». Il conclut son introduction en écrivant :

« Il n'entrait pas dans notre propos de rouvrir le grand débat inauguré jadis par Asín Palacios, sur les relations historiques effectives entre ceux auxquels nous pouvons donner le nom de "Fidèles d'amour" en Orient et en Occident. Il nous importait davantage de relever les affinités typologiques indéniables¹². »

Comme il le dit lui-même, il ne veut pas fournir une trace historique de l'influence de l'islam sur Dante et ne veut pas faire le procès du livre de son bon ami Denis de Rougemont qui vient d'être republié¹³, mais bien plutôt chercher, par-delà les traces historiques des « affinités typologiques ». Une méthode typiquement corbinienne pour éviter le problème de l'historicisation des courants spirituels et sur laquelle est construit son comparatisme spirituel. C'est la trace spécifique du philosophe de Corbin que l'on voit à l'œuvre. C'est à ce titre que la figure de Béatrice est mise en parallèle avec celle de la *Sophia*. Mais comme la plupart des comparaisons proposées par Corbin, il n'élabore guère sur le sujet, même s'il propose régulièrement ce type de convergence. Un philosophe toujours allusif et typologique. Conséquemment très difficile à analyser et à circonscrire, car la pensée analysant s'assimile à la pensée analysée.

Corbin rejette d'emblée la thèse de l'unicité de l'être comprise comme une sorte de monisme existentiel, expression proposée par Louis Massignon pour décrire la *waḥdat al-wujūd*. L'unicité de l'être, particulièrement lorsqu'elle est comprise comme un monisme existentiel, peut mener à la confusion entre l'« unité de l'être » et l'« unité de l'étant » ce qui entraîne d'un côté un panthéisme en anthropologisant Dieu et de

¹² CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Flammarion, 1976 [1958], p. 84.

¹³ de ROUGEMONT, D., *L'amour et l'Occident*, édition remaniée et augmentée, Paris, Plon, 1956 [1939], 332 p. Corbin participe d'ailleurs à une table ronde sur la question en 1956. Écouter l'enregistrement « Henry Corbin parle de l'amour en Orient et en Occident (1956) » <https://www.amiscorbin.com/ressources-documentaires/mediatheque/>.

l'autre un agnosticisme en empêchant radicalement tout discours sur Dieu. Ce double piège est central dans l'interprétation corbinienne d'Ibn al-ʿArabī, car ce double piège, celui du *taʿīl* (agnosticisme) et celui du *tashbīh* (anthropomorphisme), Ibn al-ʿArabī l'évite très consciemment à travers un complexe système de théophanie. Sur ce point Corbin se différencie clairement de son maître Massignon. Probablement influencé par une vie de recherche consacrée à Ḥallāj, Massignon interprétait l'état ultime du mystique comme une sorte de réduction, de fusion avec l'unité. Bien sûr, cet état de fusion n'est jamais totalement accompli, car si elle l'était, il ne resterait rien de l'être humain. C'est pourquoi Massignon avait distingué entre le monisme existentiel et le monisme testimonial. D'ailleurs, la séance du cours du mercredi de Louis Massignon prononcé au Collège de France en 1952 portait sur ce problème de « L'alternative de la pensée mystique en Islam : monisme existentiel, ou monisme testimonial¹⁴. » Massignon avait fait la distinction entre les soufismes d'Ibn al-ʿArabī et de Ḥallāj en distinguant leur approche autour de la question de l'unité, de la *waḥdat*. Chez le premier, il s'agit de la *waḥdat al-wujūd* et chez le second de la *waḥdat al-shuhūd*, reste que la finalité mystique pour Massignon c'est la fusion dans l'être Divin et il semble que Massignon comprend l'expression *waḥdat al-wujūd* à travers ses détracteurs.

Alors, comment comprendre la notion de création et sa relation à l'unicité de Dieu. Tel que mentionné précédemment, le système akbarien a été catégorisé comme celui de l'unicité de l'être. Or, l'expression ne se trouve pas dans l'œuvre d'Ibn al-ʿArabī selon William Chittick¹⁵, elle tirerait plutôt son origine de son disciple Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī selon Claude Addas¹⁶. D'ailleurs, la filière d'influence d'Ibn al-ʿArabī en Iran doit beaucoup à Qūnawī qui a été en contact avec les œuvres de Kirmānī, de Rūmī et de deux disciples de Najm al-Dīn Kubrā¹⁷, des auteurs qui ont tous été étudiés par Corbin. Le problème de la *waḥdat al-wujūd* est que cette expression porte flan à la critique exotérique, au double piège mentionné par Corbin comme celui du *taʿīl* et du *tashbīh*. Voilà pourquoi il est important de rappeler que l'expression *waḥdat al-wujūd* n'est pas dans l'œuvre de Ibn al-ʿArabī et pourquoi Corbin parle bien souvent de la confusion chez certains soufis entre l'unité de l'être et l'unité de

¹⁴ MASSIGNON, L., *Écrits mémorables*, édité par JAMBET, Ch., ANGELIER, F., L'YVONNET, F., et AYADA, S., vol. 1, Paris, Robert Laffont, 2009, p. 844-845.

¹⁵ CHITTICK, W.C., *The Sufi path of knowledge – Ibn al-ʿArabī's metaphysics of imagination*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 79. D'ailleurs, chaque qu'il en a l'occasion Chittick rappelle cette affirmation.

¹⁶ ADDAS, C., *Ibn ʿArabī ou La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 275.

¹⁷ *Ibid.*, p. 272-274.

l'étant. Il faut aussi préciser que le mot *wujūd*, qui sert généralement à traduire le verbe « être », signifie en fait « trouver » ou « qui se trouve ». Il faut donc toujours garder à l'esprit que lorsqu'Ibn al-'Arabī écrit « Dieu est *wujūd* », il n'écrit pas tant « Dieu est l'être », que « Dieu est ce qui se trouve », il est le Réel. Cela rend compréhensible l'omniprésence du vocabulaire de la perception et les rapprochements phénoménologiques proposés par Corbin. Il y aurait aussi à se questionner sur l'idée qu'être c'est être perçu (*esse est percipi*), mais en complétant la formule par Dieu : « Être, c'est être perçu par Dieu », car si Dieu me perçoit c'est donc que je participe de Dieu. En d'autres mots, percevoir c'est percevoir l'être de Dieu. Contrairement à Berkeley, il ne faut pas prendre ici dans un sens fort l'identification de l'être et de la perception au sens d'un *même*. Cette distinction est essentielle, car cela signifie que *wujūd* n'est jamais abstraitisé. L'expression la plus adéquate pour décrire la pensée ontologique d'Ibn al-'Arabī n'est peut-être pas *waḥdat al-wujūd*, mais plutôt *al-wāḥid al-kathīr* que l'on pourrait traduire par simplement par « l'un le tout », ce qui ne serait pas sans rappeler la notion d'ouroboros (οὐροβόρος). En fait, l'unité divine dans son essence elle-même est l'unité de l'un (*aḥadiyyat al-aḥad*) et l'essence divine comprise à travers ses théophanies et ses Noms est l'*aḥadiyyat al-katra*, l'unité de la multiplicité. Laissons expliquer Ibn al-'Arabī ce problème de l'un et du multiple dans une magnifique traduction de William Chittick :

The philosophers have said that nothing comes into existence from the One save one. But the cosmos is many, so it has come into existence from the many, and this manyness is nothing other than the divine names. Thus He is one through the Unity of Manyness – the unity that the cosmos demands through its essence.

Despite what they say about the one that proceeds from the One, when the philosophers saw that manyness proceeds from the One – although they had said that it was one in its procession – they were forced to take into account plural faces, which derive from this One and through which the manyness proceeds. Thus the relation of the faces to this proceeding one is the relation of the divine names to God. So why not let the manyness proceed from Him, just as it does in actual fact?!

Just as manyness has a unity that is named the “unity of manyness,” so also the one has a manyness that is named the “manyness of the one,” and it is this that we mentioned. Hence He is the One/the Many and the Many/the One. This is the most lucid exposition that can be mentioned in this question¹⁸.

¹⁸ *Al-Futūḥāt al-makkiya*, chap. 558, vol. IV 231.31, cité dans CHITTICK, W.C., *The self-disclosure of God – principles of Ibn al-'Arabī's cosmology*, Albany, State University of New York Press, 1998, p. 169.

Pour contourner le problème de l'unité de la multiplicité, Ibn al-'Arabī forge des termes non-duels. Et pour expliquer qu'il y a quelque chose plutôt que rien, la cosmologie akbarienne s'explique par une théophanie dont le point de création initial est, d'après Corbin, la nostalgie Divine « qui le fait aspirer à se révéler dans les êtres qui le manifestent à lui-même pour autant qu'il se manifeste à eux¹⁹. » Le miroir de l'âme est le reflet de Dieu. « J'étais un Trésor caché, j'ai aimé à être connu. C'est pourquoi j'ai produit les créatures afin de me connaître en elles²⁰. » Ce principe théophanique doit être rattaché pour Corbin à la « nostalgie divine » ou à la « tristesse » à travers une interprétation ismaélienne de la racine de *ilāh* (*lh*) qui viendrait de *wilāh* (*whl*), tristesse²¹. En d'autres mots, la connaissance de nous-mêmes par les Noms divins, car la seule partie connaissable de Dieu est la partie révélée de Dieu, celle qui a « aimé à être connue », c'est l'autorévélation de la nostalgie divine. « Dieu se décrit lui-même à nous-mêmes par nous-mêmes²². » Cette situation fait apparaître une connaissance de soi comprise comme auto-transcendantale de la connaissance de Dieu. Le problème du positionnement du *soi* comme auto-conditionnement dans la phénoménologie aurait peut-être à être comparé aux réflexions d'un Ḥaydor Āmolī sur l'unité et la multiplicité. Si Fink avait forgé « la mêmété dans l'être autre²³ » (*Selbigkeit im Anderssein*) Ḥaydor Āmolī écrivait à propos du problème de l'unité de l'être face à la multiplicité des noms divins : « Les théosophes mystiques règlent la question par la vision de l'Un dans la multiplicité même, et de la multiplicité dans l'unité même²⁴. » L'objectif ici est simplement de contourner le problème de la création *ex nihilo*. La nostalgie Divine ouvre un cycle de théophanies, de manifestations successives de la présence divine, l'existentialisation rend inaccessible l'être inconditionné, le *theos agnostos*. Tout le réel correspond conséquemment au domaine de l'être Divin. Corbin explique cette opération théophanique initiale « par laquelle l'Être Divin se révèle, “se montre”

¹⁹ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Entrelacs, 2006 [1958], p. 199.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Outre les références proposées par Corbin, nous n'avons pas réussi à attester cette racine.

²² CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Entrelacs, 2006 [1958], p. 134.

²³ FINK, E., *Sixième méditation cartésienne*, trad. par Nathalie DEPRAZ, édité par EBELING, H., HOLL, J. et van KERCKHOVEN, G., Grenoble, J. Millon, 1994 [1932], p. 77.

²⁴ CORBIN, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 28. Citation tirée de ĀMOLĪ, H., *Le Texte des textes (Nass al-Nusus), commentaire des « Fosûs al-hikam » d'Ibn 'Arabī*, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien / Adrien-Maisonneuve, 1975, § 838.

à lui-même, en se différenciant dans son être caché, c'est-à-dire en se manifestant à soi-même les virtualités de ses Noms, [...] cette opération est conçue comme étant Imagination active créatrice, Imagination théophanique²⁵. » On comprend immédiatement que l'imagination dont il est question ici n'a rien à voir avec l'imagination conçue comme intermédiaire entre les sens la mémoire et que celle-ci est au cœur du principe théophanique. Des réflexions qui aboutiront chez Corbin dans le développement du concept de *mundus imaginalis* et qui le pousseront à se séparer progressivement de l'utilisation psychologique de l'imagination créatrice, particulièrement chez Jung²⁶.

Avant de poursuivre, il est important de rappeler un problème fondamental dans l'œuvre de Corbin, à savoir que doit-on attribuer à la pensée corbinienne elle-même. S'il apparaît que la compréhension corbinienne d'Ibn al-'Arabī est somme toute généralement assez juste dans son ensemble, les thèmes, les concepts, les exemples ou les références choisis, trahissent une lecture partielle. Pour ne donner qu'un exemple de cela, il attache sa compréhension de la cosmogonie d'Ibn al-'Arabī au concept de nostalgie, mais en lisant les autres livres de Corbin on s'aperçoit rapidement qu'il fait de cette caractéristique l'essence de l'âme iranienne, et ce, dès 1946 :

Ce mot de nostalgie que nous venons de prononcer, exprime peut-être au mieux un des états profonds de l'âme iranienne : attente contenue et discrète de ce que l'on sait impossible dans les limites de la condition humaine, mais que peut atteindre, l'éclair d'un instant, l'élan dans lequel l'âme se projetant en avant de soi, se révèle à elle-même l'objet de son attente²⁷.

Quelques années plus tard, plongé dans le mazdéisme et l'ismaélisme, il écrit en 1951 :

en menant *pour lui* [l'Ange de l'humanité] le combat, puisqu'ils ont assumé son repentir et sa nostalgie, en deviennent aussi responsables dans leur propre personne. C'est leur propre Iblīs qu'ils doivent précipiter dans l'abîme, et ce faisant c'est pour l'Ange qui est en eux en puissance qu'ils combattent²⁸.

²⁵ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Entrelacs, 2006 [1958], p. 200-201.

²⁶ PROULX, D., « L'imagination selon Henry Corbin », dans *Os Trabalhos da Imaginação: abordagens teóricas e modelizações*, sous la direction de WUNENBURGER, J.-J., ARAÚJO, A.F., et de ALMEIDA, R., João Pessoa, Universidade Fédéral de la Paraíba, 2017, p. 421-437.

²⁷ CORBIN, H., *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī Shaykh-ol-Ishrāq* (ob. 587/1191), préf. de Pouré Davoud, Tehéran, éditions du courrier, 1946, p. 45.

²⁸ CORBIN, H., « Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », dans *Eranos-Jahrbuch – Mensch und Zeit*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, O., vol. XX/1951, Zürich, Rhein-Verlag, 1952, p. 206.

Encore une fois, ces deux extraits montrent que Corbin « plaque » pour ainsi dire une structure de pensée iranienne (Avicenne, Sohrevardī, l'ismaélisme et le mazdéisme) sur Ibn al-'Arabī. Ses deux conférences sur le *Shaykh al-Akbar* sont moins une exploration directe de sa pensée que l'occasion pour Corbin de présenter les thèmes qui l'intéressent déjà depuis plus d'une dizaine d'années. Nous irions même jusqu'à dire que tout l'appareil critique qu'il cite et qui appuie les thématiques corbiniennes est un ajout *a posteriori*. Il a probablement d'abord écrit la conférence, avec quelques citations directes, mais l'exemplification détaillée de l'appareil critique semble avoir été ajoutée après avoir rédigé le texte. Cette situation permet aussi de donner une explication au fait qu'il y ait peu de références directes à l'œuvre d'Ibn al-'Arabī dans le reste de son œuvre. Ibn al-'Arabī, comme bien d'autres philosophes et spirituels évoqués dans son œuvre, semble davantage un prétexte permettant à Corbin de mettre en lumière l'essence de la dualité telle qu'il la concevait.

À la fin de sa vie Corbin rédigera trois conférences qui seront éditées sous le titre *Le paradoxe du monothéisme*, un titre issu d'un des textes du recueil²⁹ et dans lequel il reprend synthétiquement le problème de la dualité en développant l'idée d'un paradoxe du monothéisme causé par la relation entre le créateur et la créature ou encore comme un rapport de seigneurialité, terme qui désigne la relation entretenue entre le Seigneur et celui dont il est le seigneur. Pour défendre le monothéisme philosophique au cœur des théosophies mystiques de l'Iran, il forgera le terme de « théomonisme » qui doit être rapproché du panenthéisme, terme qui n'est utilisé qu'une seule fois par Corbin dans son œuvre et justement autour de la pensée d'Ibn al-'Arabī. Il écrit :

Le couple Créateur-créature (*Haqq-Khalq*) se répète à tous les niveaux des théophanies, à tous les degrés des "descentes de l'être". Ce n'est ni monisme ni panthéisme, mais plutôt, si l'on veut, théomonisme et panenthéisme. Le théomonisme ne fait qu'énoncer la condition philosophique rendant solidaires Créateur et créature, mais cela au niveau des théophanies.

²⁹ Dans *Le paradoxe du monothéisme* les références directes à Ibn al-'Arabī sont absentes. Comme il le fait lorsqu'il fait des rapprochements avec la pensée spirituelle et mystique d'Occident, les « attributions » à Ibn al-'Arabī ou à l'École d'Ibn al-'Arabī sont absolument allusives. À trois reprises, il rapproche aussi Ibn al-'Arabī et Proclus, mais sans jamais donner d'explications. Cette situation rend l'étude de sa réception d'Ibn al-'Arabī très difficile. De plus, dans ces trois conférences rédigées à la fin de sa vie, si l'esprit philosophique du problème qu'il veut mettre en lumière est en cohérence avec ses écrits antérieurs, l'emphasis n'est plus mise sur le maître Andaloux, mais sur Haydar Amolī, ce dernier comme devenant le prétexte d'une nouvelle exploration d'un thème déjà ancien dans son œuvre.

C'est le secret de la divinité personnelle (*sirr al-robûbîya*³⁰), c'est-à-dire l'intersolidarité entre le seigneur (*rabb*) et celui le choisit comme seigneur (*marbûb*), telle que l'un ne peut subsister sans l'autre³¹.

Autrement dit, le théomonisme est le point de vue théophanique du problème de l'un et du multiple, tandis que le panthéisme est le point de vue humain du problème. Reste que pour Corbin le théomonisme signifie que les problèmes d'agnosticisme ou du monisme et de l'anthropomorphisme ou du polythéisme sont évités. Cela donne à penser qu'une étude sur les différentes structures des pensées ésotériques et hermétiques devrait être entreprise sous l'égide du théomonisme et du panthéisme. Ce problème n'est cependant pas uniquement une réflexion métaphysico-philosophique pour Corbin. Le théomonisme s'attache à une réflexion « personnaliste » ou « éthique », car celui-ci permettrait de sauvegarder l'« individualité spirituelle inaliénable³² ». Derrière l'idée de la théologie apophasique conçue comme théomonisme, celle-ci serait l'antidote au nihilisme métaphysique, car la source du nihilisme métaphysique serait la dissolution de la notion de personne, sa réduction matérielle, psychologique ou historique³³. Cette position de thèse l'amène à faire une critique véhémement d'un article de Georges Vallin sur « Le tragique et l'Occident à la lumière du non-dualisme asiatique³⁴ », car dans le non-dualisme indien présenté par Vallin c'est l'ego qui bloque et qui distorsionne la vision authentique de Brahman. Pour lui, le tragique a sa source en Occident dans l'identification de l'individualité à la réalité. Cette position Corbin la rejette avec une rare véhémence³⁵. Reste que l'association

³⁰ On pourrait aussi traduire « secret de la seigneurialité ».

³¹ CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1986, p. 406.

³² CORBIN, H., « De la théologie apophasique comme antidote du nihilisme », dans *L'Impact planétaire de la pensée occidentale rend-il possible un dialogue réel entre les civilisations ?*, sous la direction du CENTRE IRANIEN POUR L'ÉTUDE DES CIVILISATIONS, Paris, Berg International, 1979, p. 35.

³³ Pour ouvrir ce thème c'est les rapprochements entre la pensée de Henry Corbin et de Nicolas Berdiaev qui devrait être poursuivis.

³⁴ VALLIN, G., « Le tragique et l'Occident à la lumière du non-dualisme asiatique », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 165, no. 3, 1975, p. 275-288.

³⁵ Fait étrange, Vallin participe au volume de *Mélanges offerts à Henry Corbin* coordonné par Nasr, ce qui laisse croire à une proximité d'esprit. Mais peut-être que la proximité d'esprit doit plus à Nasr qu'à Corbin. Cette critique acerbe de Corbin a probablement aussi à voir avec le fait que Georges Vallin était un guénonien non public. À ce propos David Bisson cite un propos de Jean Borella où il témoigne de la filiation. « Chose étonnante, Borella témoigne de leur adhésion à l'œuvre de Guénon [Vallin et Bugault] pour aussitôt préciser : "Mais ils n'en parlaient jamais dans leur cours, ni même dans les entretiens privés qu'ils m'accordaient, l'un et l'autre m'ayant accepté comme ami." » Cité par BISSON, D., *René Guénon. Une politique de l'esprit*, Paris, PGDR, 2013, p. 476.

de l'individualité à la réalité comme source du nihilisme exige par conséquent de rejeter la personne et de la fondre dans la réalité, un non-dualisme fusionnel que ne peut accepter Corbin, car il remettrait en cause les systèmes théologico-philosophiques qu'il a passé une vie à faire émerger. En effet, le non-dualisme de la « tradition primordiale » élaboré par Guénon à partir de l'*Advaita Vedānta* ne pouvait convenir à Corbin. Si dans le sunnisme mystique une telle perspective est envisageable – notamment à partir de la mystique de Ḥallāj dans laquelle il y a une fusion entre l'unité de l'être et l'unité de l'étant – Corbin réfère à cette situation en parlant de la confusion faite par certains soufis, restant comme souvent assez vague. Bien évidemment, même s'il rappelle que les métaphysiciens de l'École d'Ibn al-'Arabī n'ont pas commis cette confusion, il en profite constamment pour mettre sur un piédestal la position iranienne, la position shī'ite sur la question. Il écrit : « Sayyed Ahmad 'Alavī Ispahānī, reprochant notamment à un certain nombre de soufis d'être tombés dans cette erreur. "Que personne ne vienne à penser, dit-il, que ce que professent les théosophes mystiques (les *Mota'allihūn*) est quelque chose de ce genre. Non pas, ils professent tous que l'affirmation de l'*Un* est au niveau de l'*être*, et l'affirmation du multiple est au niveau de l'*étant*³⁶. » Position qui entre en conflit avec l'idée même d'une Tradition primordiale.

4. La question conceptuelle : panenthéisme, kathénothéisme ou théomonisme ?

La non-dualité comprise comme une réciprocité dialogique entre l'unité et la multiplicité, c'est-à-dire comme une dualité, a poussé Corbin à développer des concepts et des expressions. C'est la signification conceptuelle de ces différentes expressions qui fait l'objet de cette section. Tel qu'indiqué *supra*, le terme de panenthéisme n'a été repéré qu'une seule fois dans toute son œuvre³⁷. Chronologiquement, la réflexion corbinienne s'organise d'abord autour de son travail sur l'herméneutique de Hamann et Luther et du problème du livre prophétique. C'est la locution « chaque » qui est au cœur de cette réflexion. Ensuite, on trouve

³⁶ CORBIN, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 2003 [1981], p. 15, 25. Voir aussi Henry CORBIN, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 64.

³⁷ Voir l'extrait cité *supra*.

l'expression plus spécifique « du tout dans le chaque » conceptualisé comme « kathénothéisme ». Enfin, c'est le terme de théomonisme qui viendra conceptualiser la relation de l'un et du multiple du point de vue du *tawhīd* de l'être, du *tawhīd* ontologique.

Dès 1935, alors qu'il travaillait sur Hamann, Corbin avait noté que son écriture était comme une suite ininterrompue de rhapsodies qui cherchent à « vouloir chaque fois s'exprimer tout entier³⁸. » Cette perspective Corbin la retrouve dans la conception historique de Hamann autour de la question de la transmission de la prophétie. Le sens de l'histoire est intimement lié à l'avènement de la foi, car, comme l'explique Hamann, « [c]haque histoire biblique est une prophétie qui s'accomplit à travers tous les siècles dans l'histoire de chaque homme³⁹. » La temporalité humaine est conditionnée par le passé actualisé au présent afin de réaliser l'avenir. Le *hic et nunc* de l'existence humaine est solidaire de la réalisation de la prophétie *dans chaque* âme humaine. L'existence individuelle n'est pas une substance ayant divers attributs sur laquelle le temps passe, l'existence rend possible la réalisation du temps dans l'actualisation de la Parole prophétique : « pour le *présent* de chaque existence, celle-ci est à la fois le fondement et la transcendance, l'origine et la fin, *prôton* et *eschaton*⁴⁰. » Il y a donc une permanence de la Parole divine solidaire de chaque existence humaine, c'est le renversement du *cogito ergo sum*, par le *cogitor ergo sum*, le renversement du « je pense donc je suis » par le « je suis parce que je suis pensé ». Le « déjà là », témoignage de la permanence de l'être, de la permanence du *wujūd* conditionne chaque existence au présent dans son rapport à la Parole divine. Comme l'a écrit Annemarie Schimmel à propos de la pensée d'Ibn al-'Arabī : « everything gains its *wujūd*, its existence, by "being found", i.e., perceived, by God⁴¹ ». Alors comprendre la relation entretenue par l'existence humaine à Dieu, c'est comprendre la présence de l'être de Dieu dans chaque existant.

C'est toute la problématique de *la significatio passiva*, car « les données de l'histoire ayant le caractère d'un "chiffre", la compréhension

³⁸ CORBIN, H. et HAMANN, J.G., *Hamann, philosophe du luthéranisme*, avec une intr. de Jean Brun, Paris, Berg international, 1985 [1935], p. 13 et 109.

³⁹ HAMANN, J.G., *Hamann's Schriften*, édité par von ROTH, F., 8 vols, Berlin, Bey G. Reimer, 1821, vol. 1, p. 50. Cité et traduit dans CORBIN, H. et HAMANN, J. G., *Hamann, philosophe du luthéranisme*, Berg international, 1985 [1935], p. 27.

⁴⁰ CORBIN, H. et HAMANN, J.G., *Hamann, philosophe du luthéranisme*, Berg international, 1985 [1935], p. 28.

⁴¹ SCHIMMEL, A., *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1975, p. 267.

historique transcende chaque fois la connaissance du fait empirique ; car « l'histoire est une révélation auditive, sans la foi en celui qui est l'auteur même de toute révélation elle reste un livre scellé, une énigme muette »⁴². » La relation de dualité présentée ci-dessus par la notion de seigneurialité est très similaire. En fait, la conception temporelle et historique de Hamann implique une forme de dualité et il apparaît assez évident que les années consacrées à Hamann par Corbin lui ont donné un cadre à partir duquel il lui a été plus facile de traiter cette question dans la philosophie islamique.

En effet, dans les théosophies explorées par Corbin l'unité divine n'est jamais diminuée par la génération des individus. Autrement dit, l'être est un universel tout à la fois identique et différent de celui-ci. Le *réel* n'est jamais dégradé, l'être divin est plutôt exemplifié complètement dans *chaque* niveau, dans *chaque* demeure, « il prend demeure *totale*ment *chaque* fois, à la façon d'une lumière unique »⁴³. » L'explication traditionnelle rapportée par Corbin est celle de la structure du plérôme des quatorze immaculés, à savoir que Mohammad, Fatima et les douze Imāms partagent en propre la même lumière de la prophétie. Ce qui permet aux Imāms d'affirmer : « Nous sommes tous Mohammad »⁴⁴. » Une affirmation qui ne vise pas à assimiler Mohammad aux Imāms, mais bien à montrer que les Imāms réalisent complètement la parole prophétique. Cette idée singulière, Corbin l'a thématisée dans le néologisme « *kathénothéisme* », terme qui avait été proposé par Max Müller pour qualifier le passage de la perception des grands dieux de l'hindouisme simultanément et chaque fois comme étant l'objet exclusif de la pensée religieuse du fidèle. Le terme *kathénothéisme*, parfois confondu avec celui d'hénothéisme, Corbin cherche à le réhabiliter dès 1951 dans sa conférence Eranos sur *Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme*, conférence dans laquelle il écrit :

« Une première série d'exemple s'attacherait à montrer l'épiphanie du Temps éternel comme essentiellement multiforme, c'est-à-dire l'Αἰὼν comme

⁴² HAMANN, J.G., *Hamann's Schriften*, 8 vols, Bey G. Reimer, 1821, vol. 2, p. 19. Cité et traduit dans CORBIN, H. et HAMANN, J.G., *Hamann, philosophe du luthéranisme*, Berg international, 1985 [1935], p. 78.

⁴³ MOLLĀ ṢADRĀ SHĪRĀZĪ, *Le livre des pénétrations métaphysiques (Kitāb al-Mashā'ir)*, texte arabe publié avec la version persane [*Emād al ḥikmat*] de Badi' al-Mulk Mirzā 'Imād al-Dawlah, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maison-neuve, 1964, p. 202.

⁴⁴ *Ibid.* Voir aussi CORBIN, H., « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982 [Eranos XXIII, 1954], p. 161, n. 207.

παντόμορφος θεός. Non seulement cette modalité fonde ses épiphanies multiples, mais elle rend possible la “transition exégétique” conduisant l’être de l’hypostase en soi à son être dans ce qu’elle opère. C’est grâce à cette multiformité que le Temps éternel peut se montrer *chaque fois* comme Figure-archétype, car par là-même est assurée sa Présence totale dans le “chaque fois”. L’idée d’une unité qui est respectivement celle de chaque membre d’un Tout et aussi l’unité de leur ensemble, se vérifie également à propos de l’heptade archangélique, dans le mazdéisme et dans le très ancien christianisme. Elle rend possible une simultanéité de l’unité et de la pluralité divine qui échappe au dilemme simpliste opposant monothéisme et polythéisme. Ce serait l’occasion de donner une valeur nouvelle au terme jadis proposé de “kathénothéisme”, comme étant ici la catégorie hiérophanique du “chaque fois”. Ce que cette dernière signifie, c’est qu’étant donné la Figure sur laquelle tend à se fixer le jeu des transpositions de l’Αἰών, le mode d’existence de l’âme pour laquelle le Temps éternel s’épiphانىse comme une Figure qui en est la dimension-archétype, n’aboutit dans son élan suprême ni au vide de son propre isolement, ni à une présence divine uniformément nommable, mais à une individuation de celle-ci rigoureuse et irremplaçable (χαθ’ ἐνα, *singulatim*)⁴⁵. »

Temporellement cela signifie que le temps cyclique est moins un éternel retour du *même* que le temps du retour à l’origine éternel. Il n’y a pas de rupture radicale entre Dieu et sa créature, le Temps éternel est médiatisé dans chaque créature et la réalisation spirituelle de la Parole prophétique transfigure *hic et nunc* le temps médiatisé en Temps éternel, faisant advenir la dimension eschatologique de l’être. « L’ange annonce à son âme [...] : “Je suis ton Éternité, ton Temps éternel”⁴⁶. » Mais, comme mentionné *supra*, il n’est pas possible de faire advenir l’eschatologie au présent sans une personne conçue substantiellement, sans que la dimension ontologique ne rejoigne la Divinité par le *tawhîd* ontologique. L’humain est le théophore de Dieu, parce que Dieu se découvre par sa créature.

Enfin, le terme « théomonisme » est particulièrement développé dans les trois conférences qui composent *Le paradoxe du monothéisme*. Celui-ci est présenté comme une sorte de monothéisme ontologique. Corbin

⁴⁵ CORBIN, H., « Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l’ismaélisme », dans *Eranos-Jahrbuch – Mensch und Zeit*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, O., vol. XX/1951, Zürich, Rhein-Verlag, 1952, p. 176-177. Voir aussi CORBIN, H., « Le récit d’initiation et l’hermétisme en Iran (Recherche angéologique) », dans *Eranos-Jahrbuch – Der Mensch und die mythische Welt*, sous la direction de FRÖBE-KAPTEYN, O., vol. XVII/1949, Zürich, Rhein-Verlag, 1950, p. 153. CORBIN, H., *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Les fidèles d’amour, shî’isme et soufisme*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, p. 133.

⁴⁶ CORBIN, H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, p. 21.

insiste sur le fait que le monothéisme à toutes les chances de devenir une sorte d'idolâtrie métaphysique lorsqu'il fait de Dieu un super-être au-delà de tous les êtres et donc le transforme en un être inaccessible. En poussant toujours plus loin Dieu des âmes humaines, celui-ci devient inaccessible et il n'est plus médiatisé par quoi que ce soit ce qui efface sa présence du monde. Ce phénomène d'effacement, d'idolâtrie métaphysique dit Corbin, est le danger le plus important du monothéisme. Le terme théomonisme sert à décrire un monothéisme ontologique « dont le symbole de foi s'énonce, selon Corbin, sous cette forme : *Laysa fi'l-wojūd siwā Allāh* ; "il n'y a dans l'être que Dieu"⁴⁷. »

5. La question ontologique : le problème du Lui-pas-Lui.

Si la pensée causale aimerait pouvoir demander qu'est-ce qu'il y avait avant la création, il faut rappeler que le néant compris comme non-présence de Dieu n'existe pas. Dieu est non-fini et il existe de toute éternité, mais avant la création, Allāh était dans une nuée sans dessus ni dessous. L'acte de création se fait dans un soupir de compatissance existenciateur qui donne la masse à la nuée qui *reçoit* et *donne* les formes aux êtres. Cette nuée est active et passive, en elle s'opère la différenciation dans l'être divin, moment où il se montre à lui-même.

La philosophie a médité jusqu'au vertige le *tawhīd*, la profession de foi monothéiste : *Lā ilāha illā Allāh* (pas de dieu hormis Dieu). Étymologiquement le mot *tawhīd* est un causatif, il signifie faire-un, unifier. Alors, on comprendra que la notion de *tawhīd* théologique, la simple reconnaissance du Dieu unique, signifie simplement : il n'y a pas de Dieu hormis Dieu. Cette reconnaissance, somme toute superficielle, renvoie à la lecture exotérique que mentionnée ci-dessus et risque de mener à ce que Corbin appelle une idolâtrie métaphysique, à savoir faire de Dieu un être au-delà des êtres, car « dès lors qu'on l'a investi de tous les attributs positifs concevables, portés à leur degré suréminent, il n'est plus possible à l'esprit de remonter encore au-delà. L'ascension de l'esprit se fixe devant cette absence d'au-delà d'un *Ens*, d'un étant. Et c'est cela l'idolâtrie métaphysique⁴⁸ ». De ce *tawhīd* théologique et exotérique, il faut s'élever au *tawhīd* ésotérique et c'est à ce niveau que la confusion de l'unité de l'être et de l'étant guette le pérégrinant. Pour éviter le péril à

⁴⁷ CORBIN, H., *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, 1992 [1981], p. 9.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 11-12.

ce niveau, il faut instaurer un *tawhīd* ontologique, une ontologie intégrale à deux degrés. La formule du *tawhīd* ontologique est : « il n'y a dans l'être que Dieu ». L'intégration est à deux niveaux, car l'intégration simple de la multiplicité dans l'unité abolit complètement les différences. C'est le problème de la fusion indifférenciée dans l'unité. Une fois ce niveau atteint, il faut passer du tout indifférencié au tout différencié de nouveau. « Après l'intégration de la diversité à l'unité, doit venir l'intégration de l'unité à la diversité reconquise⁴⁹. » C'est l'intégration de l'intégration, différenciation seconde qui permet le pluralisme métaphysique et qui permet de sauvegarder la notion d'ange. Cette ontologie intégrale, Ḥaydor Āmolī la décrit magnifiquement : « Il importe donc d'avoir la vision simultanée de l'Être Divin avec celle des créatures, et la vision simultanée des créatures avec celle de l'Être Divin. Bref, il importe de voir le multiple dans l'unité même de ce multiple (et de voir l'unité dans la multiplicité même de cette unité), vision intégrale qui est intégration de l'intégration⁵⁰ ». C'est ainsi que le théosophe devient un sage parfait, devient une personne intégrale sauvegardant la dualité de l'homme et de l'ange. Être, c'est être *un* et *un* en tout. Il faut donc parler de Créateur-Créature, mot concept non duel et sans opposition. D'où l'idée que l'Être divin est le premier et le dernier, l'apparent et le caché, l'ésotérique et l'exotérique. Ibn al-ʿArabī rapporte cette question dans les *Al-Futūḥāt al-makkiya* : « “Par quoi connais-tu Dieu ? [...] Par cela qu'il est *coincidentia oppositorum*.” Car, [explique Corbin] l'univers des mondes tout entier est à la fois lui et non lui (*huwa lā-huwa*)⁵¹. »

L'agir humain dans ce contexte est entièrement déterminé par sa relation à Dieu. Pour Corbin, la réalisation spirituelle ne peut jamais se faire à l'extérieure de l'intériorité humaine, car le théophanisme justifie l'unité intime qui lie la personne à Dieu. La réalisation spirituelle dans ce contexte est, elle aussi, un processus non duel, car se réaliser spirituellement signifie en même temps réaliser l'unité divine. « Ici, l'Action, la pensée ou la parole, ont leur terme dans l'agent : elles se réfléchissent sur lui, se personnifient en lui, en *le faisant être* ce qu'elles sont. Elles en sont les modes d'être ; elles sont “chaque fois” *cette* personne. Sous

⁴⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁰ ĀMOLĪ, H., *Le Texte des textes (Nass al-Nusus), commentaire des « Fosūs al-hikam » d'Ibn ʿArabī*, Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien/Adrien-Maisonnette, 1975, §835, p. 382 Cité dans CORBIN, H., *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, 1992 [1981], p. 26-27.

⁵¹ *Al-Futūḥāt al-makkiya*, vol. 2, p. 379, cité dans CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Entrelacs, 2006 [1958], p. 203.

cet aspect, la personne en qui s'incarne sa propre action, est la *significatio passiva* de son action, c'est-à-dire elle est ce que son action la *fait être*⁵². » Une compréhension « personnaliste » très influencé par le protestantisme de Corbin et ses travaux sur Hamann et qui percolera autant sur sa réception d'Ibn al-'Arabī que sur son traitement du *Paradoxe du monothéisme*. Terminons avec ces quelques mots de Gaston Bachelard sur la réalisation :

« Ainsi la *réalisation* prime la réalité. Cette primauté de la réalisation décline la réalité. Un physicien ne connaît vraiment une réalité que lorsqu'il l'a réalisée, quand il est maître ainsi de l'éternel recommencement des choses et qu'il constitue en lui un retour éternel de la raison. L'idéal de la réalisation est d'ailleurs exigeant : la théorie qui réalise partiellement doit réaliser *totale*ment. Elle ne peut avoir raison d'une manière fragmentaire. La théorie est la vérité mathématique qui n'a pas encore trouvé sa réalisation complète. Le savant doit chercher cette réalisation complète. Il faut forcer la nature à aller aussi loin que notre esprit⁵³. »

⁵² CORBIN, H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Berg international, 1982, p. 63.

⁵³ BACHELARD, G., *La philosophie du non essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, 4^e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1966 [1940], p. 36.