

Université de Montréal

**LE RÔLE DE L'IMAGINATION DANS L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE
D'IBN AL-'ARABĪ ET DE JAKOB BÖHME**

Par

Daniel Proulx

**Mémoire présenté à la Faculté de théologie et de sciences des religions
pour l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en sciences des religions**

© Daniel Proulx, novembre 2011

Université de Montréal
Faculté de théologie et de sciences des religions

Ce mémoire intitulé :

**LE RÔLE DE L'IMAGINATION DANS L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE
D'IBN AL-'ARABĪ ET DE JAKOB BÖHME**

présenté par
Daniel Proulx

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Pierre Létourneau
président rapporteur

Patrice Brodeur
directeur de recherche

Guy-Robert St-Arnaud
membre du jury

RÉSUMÉ

Henry Corbin a écrit qu'« un Maître Eckhart et un Jacob Boehme eussent parfaitement compris Ibn 'Arabî, et réciproquement.¹ » Mais comment assurer ce dialogue et cette compréhension réciproque pressentie par Henry Corbin? Cette recherche porte essentiellement sur les conditions de possibilités de ce dialogue, puisque la comparaison entre Ibn al-'Arabî et Böhme n'est encore qu'à ses balbutiements.

En choisissant le prisme de l'imagination, le but est double : pouvoir traiter de manière non réductrice les phénomènes spirituels en parcourant et analysant la logique spécifique de l'imagination ; et, sous l'égide de la hiérophistoire, explorer le rôle de l'imagination dans la métaphysique et l'éthique d'Ibn al-'Arabî et de Böhme. Il s'agit donc d'essayer de lire Ibn al-'Arabî et Böhme comme ils lisaient eux-mêmes le Livre révélé de leur tradition respective.

Au final, il appert que le théophanisme caractéristique tant de la métaphysique d'Ibn al-'Arabî que de celle de Böhme est une riche terre d'accueil de l'imagination et de l'imaginal. Et que, si la comparaison *strictu sensu* entre Ibn al-'Arabî et Böhme est impossible, l'esprit comparatif et transdisciplinaire de cette recherche, ainsi que la méthode phénoménologico-herméneutique, offrent de nouvelles avenues de réappropriation pour l'ensemble des phénomènes spirituels.

Mots-clés :

Ibn al-'Arabî, Jakob Böhme, mysticisme, imagination, imaginal, mundus imaginalis, hiérophistoire, transdisciplinarité, comparatisme spirituel, herméneutique, phénoménologie, éthique, métaphysique, gnosticisme.

¹ CORBIN, H., « Correspondance [Lettre du 28 fév. 1963 au Directeur de la Revue de métaphysique et de morale (Jean Wahl) en réponse de l'article de Moh. Hasan Askari : Ibn 'Arabî et Kierkegaard] », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 68, no. 2, 1963, p. 237.

ABSTRACT

Henry Corbin wrote that a “Meister Eckhart and Jacob Boehme would fully understand Ibn ‘Arabī, and vice versa.” But how can we ensure this dialogue and mutual understanding anticipated by Henry Corbin? This research is essentially on the conditions of possibilities of this dialogue, especially because the comparison between Ibn al-‘Arabī and Böhme is still in its infancy.

By choosing the prism of the imagination, the goal is twofold: approach spiritual phenomena in a non-reductive way by browsing and analyzing the specific logic of imagination; and, under the auspices of the concept of hierohistory, explore the role of imagination in the metaphysics and ethics of Ibn al-‘Arabī and Böhme. It is therefore an effort to read Ibn al-‘Arabī and Böhme as they read themselves the revealed book of their respective tradition.

Finally, it appears that the theophanism characteristic of the metaphysics of both Ibn al-‘Arabī and Böhme is a rich haven for imagination and imaginal. If the comparison between Ibn al-‘Arabī and Böhme is *stricto sensu* impossible, the comparative and transdisciplinary spirit of this research, as well as its the phenomenological-hermeneutic method, opens up new avenues of re-appropriation for all spirituals phenomena.

Keywords :

Ibn al-‘Arabī, Jakob Böhme, mysticism, imagination, imaginal, mundus imaginalis, hierohistory, transdisciplinarity, spiritual comparativism, hermeneutics, phenomenology, ethics, metaphysics, gnosticism.

TABLE DES MATIÈRES

I	PRÉLUDE	1
II	INTRODUCTION, SOURCES ET TOPOGRAPHIE DES IMAGINATIONS...3	
1	CHOIX D'ESPRIT	3
2	CHOIX MATÉRIELS	8
2.1	Transcriptions arabes.....	9
2.2	Transcriptions allemandes.....	9
2.3	Graphie des noms propres	10
3	L'APPROCHE	12
3.1	Approche phénoménologico-herméneutique.....	13
3.2	Transdisciplinarité.....	20
3.3	Hiérohistoire.....	25
III	LES PREMIERS CONCEPTS.....	30
1	L'ÉSOTÉRISME.....	30
1.1	Les limites de l'ésotérisme.....	32
1.2	Élitisme et ésotérisme	33
1.3	L'universalité de l'ésotérisme	39
1.4	L'ésotérisme des religions du livre	41
2	IMAGINATION, IMAGINAIRE ET EXPÉRIENCE SPIRITUELLE.....	46
2.1	Imagination, imaginaire, image et imaginal	50
2.2	Expérience spirituelle et imagination.....	58
3	HISTOIRE DU CONCEPT D'IMAGINATION	62
3.1	De l'antiquité grecque à l'époque médiévale.....	64
3.2	De l'époque médiévale aux Lumières.....	71
3.3	Des Lumières au Romantisme	76
IV	IMAGINATION ET IBN AL-'ARABĪ.....	88
1	ASPECTS BIBLIO-BIOGRAPHIQUES	91
1.1	Courbe de vie d'Ibn al-'Arabī	92
1.2	L'illumination.....	95
2	PROPHÉTOLOGIE AKBARIENNE	96
2.1	L'Un paradoxal.....	97
2.2	L'humain réceptacle de la sagesse divine	99
2.3	<i>Barzakh</i> et monde imaginal.....	108

3	ÉTHIQUE THÉOMORPHIQUE	109
3.1	Le Parfait Humain.....	110
3.2	Voyage et voyageur	114
3.3	Amour et prière	122
4	PERSPECTIVES CONCLUSIVES	125
V	IMAGINATION ET JAKOB BÖHME.....	126
1	ASPECTS BIBLIO-BIOGRAPHIQUES	132
1.1	Courbe de vie de Böhme	136
1.2	L'illumination	139
1.3	Persécutions et tribulations	143
2	MÉTAPHYSIQUE BÖHMIENNE	145
2.1	La naissance de Dieu	147
2.2	Sans-Fond (<i>Ungrund</i>).....	154
2.3	Conciliation contrastante.....	160
3	ÉTHIQUE VOLONTAIRE	163
3.1	<i>Magia divina</i> et <i>imagination</i>	164
3.2	Désir et imagination	166
3.3	La réalisation spirituelle	169
4	PERSPECTIVES CONCLUSIVES	171
VI	ASPECTS CONCLUSIFS	173
1	DIVERGENCES CONCLUSIVES	174
2	CONVERGENCES CONCLUSIVES	175
VII	POSTLUDE	178
	BIBLIOGRAPHIE.....	179
	INDEX DES AUTEURS ANCIENS (AV. 1800)	193
	INDEX DES AUTEURS MODERNES (AP. 1800).....	194
	INDEX DES MOTS DE LANGUES ÉTRANGÈRES.....	195
	ANNEXE 1.....	I
	ANNEXE 2.....	IV
	ANNEXE 3.....	V
	ANNEXE 4.....	V

*Ces figures imaginaires,
fais-en le fond de notre savoir et de notre clairvoyance,
non l'instrument de notre ignorance et de notre aveuglement². – Djāmī*

*La lumière luit dans la ténèbre,
et la ténèbre ne l'a pas saisie³. – Iohanân*

² LEMAÎTRE, S., *Textes mystiques d'Orient et d'Occident*, préface de Jacques Bacot, 3 vols, vol. 1, Paris, Plon 1955, p. 289.

³ *Annonce de Iohanân* 1:5, traduction par A. Chouraqui.

I PRÉLUDE

Pro captu lectoris habent sua fata libelli. D'emblée, le lecteur consciencieux nourrit probablement une certaine suspicion par rapport à ce qu'annonce le titre de cette recherche. Le lecteur se demandera peut-être comment l'auteur considérera sérieusement deux auteurs aussi éloignés, et comment traitera-t-il concrètement de l'imagination dans un phénomène aussi mouvant que l'expérience spirituelle? Nous mettons en garde le lecteur voulant entreprendre cette quête avec nous du fait qu'il devra s'impliquer lui-même dans cette traversée et nous suggérons à celui qui ne veut qu'objectivement ou historiquement s'informer sur le sujet d'arrêter sa lecture dès à présent, *car l'objectivité n'est pas le but visé de notre recherche.* Cette recherche est sous le signe de deux distiques de l'*Errant chérubinique* qui s'énoncent comme suit : « L'âme est un cristal, la Déité est sa clarté; Le corps en lequel tu vis est leur enveloppe à tous les deux.⁴ » Et la conséquence métaphysique est que « Dieu ne vit pas sans moi. Je sais que Dieu sans moi ne peut vivre un moment ; Si je m'abîme, Il rend l'esprit de dénuement.⁵ »

Nous prendrons à rebours les approches usuellement utilisées. Nous proposons une « remontée vers l'origine » qui, lorsqu'elle s'achèvera, s'avérera être le point que nous avons laissé en faisant le premier pas. Sans entrer dans une logique circulaire, dans une logique fermée sur elle-même, dans un *subjectivisme*, nous prendrons autant en considération les données sensibles, qu'expérientielles de nos deux auteurs. Nous ordonnerons en constellation de symboles leurs pensées laissées sur le papier. Ce qui nous intéresse avant tout, c'est d'organiser et de rapprocher des matériaux pour qu'une autre lecture en soit possible. Une lecture qui exhausse la portée de ce qu'énoncent nos mystiques et qui puisse peut-être valider l'existence d'un ésotérisme abrahamique. Par l'intériorisation de nos auteurs, nous procédons à un travail similaire à celui qu'ils ont opéré à propos de leur livre révélé; c'est en ce sens que notre travail n'est pas objectif et que nous ne prouverons rien.

Tout au long de ce texte, de nombreux *voyages* seront mentionnés. La plupart ne relèvent pas du calendrier de l'histoire; ce sont des événements de l'âme, des événements dont les témoins et les témoignages ne peuvent être accrédités dans une cour de justice,

⁴ BARUZI, J., *Création religieuse et pensée contemplative*, Paris, Aubier, 1951, p. 123.

⁵ ANGELUS SILESII, *L'errant chérubinique*, trad. par MUNIER, R., 2^e éd. avec une postf. par Gérard Pfister, Paris, Arfuyen, 1993, p. 17.

mais dont la vérité et l'action s'expriment dans le vécu de l'âme, dans la vie de l'esprit, dans la spiritualité, une existence, dont la permanence transcende l'historicité, et ce faisant, fait apparaître une histoire *real*⁶ signalée par le terme de *hiérophistoire*.

Accompagné par l'ange de Henry Corbin, nous pensons que la vie spirituelle n'est pas dans l'humain, que c'est l'humain qui est en elle⁷ et c'est pour cela que nous nous permettons d'être une matrice s'imprégnant de son sujet. Ce travail s'annonce ainsi sous le signe d'une « herméneutique spirituelle » parce que la compréhension présentée de nos deux théosophes est elle-même corollaire de notre capacité d'accueil. Notre maîtrise a été envisagée comme une co-naissance, car elle n'est pas de son temps, mais « son temps propre », en cherchant à actualiser le savoir humain. La progression du savoir n'émane pas d'une création *ex nihilo*. La progression du savoir consiste à intégrer ou intérioriser la complexité des relations entre l'humain et sa réalité. En ce sens, nous ne clarifierons rien d'autre que notre propre intériorisation.

⁶ Voir *infra*, p. 80.

⁷ Henry Corbin disait : « Il est beaucoup plus vrai de dire que c'est la réalité spirituelle qui nous contient et nous enveloppe, que de dire que c'est nous qui la contenons. » CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le Shī'isme duodécimain*, 4 vols, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 12.

II INTRODUCTION, SOURCES ET TOPOGRAPHIE DES IMAGINATIONS

1 CHOIX D'ESPRIT

Il n'y a peut-être qu'un lecteur admiratif de l'œuvre de Henry Corbin⁸ qui puisse envisager faire une comparaison aussi *surprenante*⁹ entre Ibn al-ʿArabī et Böhme. En effet, une telle comparaison n'a rien d'une évidence. *A priori*, peu d'éléments prédispose le rapprochement de ces deux penseurs, à moins peut-être que le lecteur de leurs œuvres ne soit lui-même prédisposé à le faire. À partir de notre lecture intensive des œuvres de Corbin, nous avons décidé d'apporter une pierre au programme suggéré dans le livre de Henry Corbin *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn al-ʿArabī* : « Aussi bien y a-t-il entre la théosophie d'un Ibn ʿArabī et celle d'un théosophe de la Renaissance ou de l'école de Jacob Boehme, des correspondances assez frappantes pour motiver ces études comparatives dont notre introduction ici même a suggéré le programme, en esquissant la situation respective de l'ésotérisme en Islam et dans le christianisme.¹⁰ » Outre le fait que quelques philosophes ou orientalistes aient lancé, particulièrement à la suite de Henry Corbin, une comparaison possible entre la mystique de Böhme et la mystique soufie¹¹, les

⁸ Nous n'introduisons pas l'élision de l'article devant le nom propre de Henry Corbin en dépit du fait que la prononciation de Henry ne commande pas l'utilisation du « h » aspiré en français. Ainsi, nous écrivons les œuvres « de Henry Corbin » et non « d'Henry Corbin », malgré le fait que la règle en français veut que l'on n'introduise pas l'élision devant un « h » aspiré. Mais puisque « Henry » se prononce avec un « h » aspiré autant en anglais, en espagnol, en italien qu'en allemand, nous pensons qu'il est mieux de ne pas introduire l'élision en français. De plus, parce qu'il arrive régulièrement que le prénom de Henry Corbin soit orthographié « Henri », ce choix de ne pas utiliser l'élision même en français aidera à ne pas commettre cette erreur.

⁹ Il faut comprendre la surprise apparaissant dans cette comparaison comme la « surprenance » au sens où Jean-François Malherbe définit ce terme. « C'est ainsi, en effet, que je définirais la *spiritualité*: le rapport que nous nous autorisons à notre propre "surprenance". Par ce néologisme, qui est à mes yeux l'exact synonyme de *transcendance*, je veux attirer l'attention sur le fait que toute "spiritualité" ne s'oppose pas nécessairement au matériel. [...] Ma "surprenance", c'est virtuellement tout ce qui peut sortir de ma part d'ombre. » MALHERBE, J.-F., *Sujet de vie ou objet de soins? – introduction à la pratique de l'éthique clinique*, Montréal, Fides, 2007, p. 97.

¹⁰ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 195-196. Pour mieux situer chronologiquement la notion dans l'œuvre de Corbin, notons que *L'imagination créatrice* fut publié dans une première édition en 1958 chez Flammarion, la seconde édition date de 1977. Ensuite le livre est publié chez Aubier Montaigne en 1993 et finalement chez Entrelacs par Albin-Michel en 2006. Précisons qu'après la découverte et l'analyse des œuvres de Mollā Šadrā vers 1960, Corbin changera les termes de sa comparaison. Il écrit : « signalons que, sur ces deux points, corporité spirituelle et Imagination active comme déterminant la nécessité de l'angélogologie, il y a de telles convergences entre la théosophie de Mollā Šadrā et celle de Jacob Boehme que la comparaison nous en apparaît comme une tâche urgente. » CORBIN, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 87.

¹¹ De ce que nous avons trouvé, il semble que Nicholson soit le premier à proposer un rapprochement entre Ibn al-ʿArabī et Jakob Böhme NICHOLSON, R. A., *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1967 [1921], p. 94 et 103. Nous ne savons toutefois pas si Henry Corbin, qui

prédispositions nécessaires à cette esquisse sont multiples. La plus importante est peut-être de prendre en considération qu'il y a une « intime » relation entre de multiples plans d'existence. Deux conséquences en résultent. D'abord, il y a effectivement plusieurs plans d'existence ou niveau de réalité indépendants les uns des autres et ensuite, il y a des correspondances entre ceux-ci, du moins, il y a quelque chose qui les traverse et les unit. Le matérialiste ou l'historiciste, qui ne reconnaît qu'un seul plan d'existence, objectera peut-être que pour accomplir cela, il faut considérer ces niveaux d'existence comme ontologiquement vrais et indépendants les uns des autres, tout en étant relationnel au plan qui le suit et le précède, ce qui n'est pas sans poser de multiples problèmes à la pensée « causale ». Sans entrer immédiatement dans le débat philosophique de cette question, puisque nous y reviendrons¹², nous pensons que si nous ne prenons pas en considération l'existence ontologique d'une multitude de Mondes, tel que proposé par nos auteurs, il nous sera virtuellement impossible de les *comprendre*¹³.

a proposé à maintes reprises dans ses œuvres le rapprochement, a été influencé par le livre de Nicholson, car la connaissance que Henry Corbin a de Böhme, il la tient très certainement de son ami Alexandre Koyré qui a écrit le meilleur livre sur Böhme. C'est d'ailleurs le plus souvent à travers ce livre, *La philosophie de Jacob Boehme*, que Corbin fait références à Böhme comme en témoigne la troisième conférence du recueil intitulé *Le paradoxe du monothéisme*. CORBIN, H., « De la théologie apophasique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 215 n. 17-19-20-21-22-23-24-25-35. Voir aussi CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 349 n. 156-157-158.

Deux élèves de Corbin, Nasr et Moncelon, reprennent aussi le rapprochement entre Böhme et Ibn al-'Arabī. Nasr dans un article sur l'importance d'une philosophie comparative affirme : « But there are studies of a profounder nature based upon the comparative method which could enable Westerners to better understand Islam and vice versa. If one could make a comparative study of such figures as Eckhart or Jacob Boehme and Ibn 'Arabī or Rūmi, Erigena or other Western Illuminationists and Suhrawardi or St. Augustine and al-Ghazzali one could gain a greater insight into the structure of the Islamic and Christian traditions respectively than if one were to seek merely to discover lines of influence. » NASR, S. H., « The Significance of Comparative Philosophy for the Study of Islamic Philosophy », dans *Studies in Comparative Religion*, vol. 7, no. 4, 1973, p. 6. Moncelon propose quant à lui une comparaison entre Novalis et Ibn al-'Arabī. Voir la publication en ligne des *Cahiers Böhme-Novalis* de Jean Moncelon. http://novalis.moncelon.com/Ibn%20Arabi%20et%20Novalis%20_2009.pdf

Le spécialiste de Böhme, Pierre Deghaye, reprend d'ailleurs l'idée de Corbin lorsqu'il affirme que « le Dieu de Boehme est semblable à la Divinité dont parle la tradition islamique : "J'étais un Trésor caché, j'ai aimé à être connu, alors j'ai créé les créatures afin d'être connu" » DEGHAÏE, P., *La naissance de Dieu ou La doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel, 1985, p. 23.

¹² *Infra*, section II3.2 sur la transdisciplinarité.

¹³ Qui *me* comprend et parce que cela *me* comprend, il *m'est* possible de le comprendre. C'est là une idée qui rappelle une pensée de Pascal : « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends. » PASCAL, B., *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg avec chronologie, introduction, notes, archives de l'oeuvre et index par Dominique Descotes, Paris, GF Flammarion, 1976, p. 150, pensée no. 348-113. Cette implication du sujet dans l'objet, c'est le personnalisme tel qu'il est envisagé par Nicolas Berdiaev et Henry Corbin. Le personnalisme de Corbin s'explique surtout par la filiation et relation d'amitié liant les deux hommes. Corbin n'a pas vraiment écrit sur la question du personnalisme, mais la troisième conférence du recueil de conférences intitulé *Le paradoxe du monothéisme*, intitulé *De la théologie apophasique comme antidote du nihilisme* est un exemple clair de ce qu'il faut entendre par personnalisme chez Henry Corbin. *Infra* p. 17-19. Dans le cas de Berdiaev le

De là, les problèmes liés au subjectivisme et à la véracité des produits de l'imagination surgissent à l'horizon, des problèmes que nous ne comptons pas résoudre, mais renverser en les traversant à rebours par la « transdisciplinarité ». Nous avons donc la double tâche d'accueillir et de faire siens ces penseurs pour mieux en dégager les implications, et parce que nous les *comprendrons*, nous pourrons mettre à jour leur *surprenance* réciproque¹⁴.

L'approche que nous proposons est en elle-même inspirée des approches de Böhme et d'Ibn al-'Arabī. Nous ne subordonnerons pas artificiellement nos penseurs à une méthode d'analyse qui permettrait d'établir une pensée systématique, ce qui demanderait une analyse d'envergure¹⁵. Nous souhaitons en gardant notre attention fixée sur la manière dont ils procèdent, mettre en valeur l'état duquel ils procèdent. Sans dire qu'ils opèrent de manière identique, Böhme et Ibn al-'Arabī procèdent entre autre à une intériorisation imaginative qui cherche à révéler le sens caché. C'est un des critères qui fait d'eux des ésotéristes. La dualité caractéristique de leur métaphysique nécessite par le fait même une approche qui contourne les pièges de la logique unidimensionnelle. Sur cette voie, nous tâcherons de lever le voile de l'imagination.

Nous ne pouvons donc pas dire que nous pratiquerons formellement l'art de la comparaison, en prenant chaque détail, chaque fissure, chaque soubresaut de leur œuvre pour les mettre en dialogue ou en opposition. Nous savons bien évidemment qu'il n'y a historiquement aucun lien unissant nos deux théosophes; ce n'est conséquemment pas sur cette base que nous les approcherons. Par contre, même si cela est trop souvent oublié, nous savons bien que ces deux auteurs sont d'abord et avant tout des humains ayant vécu et décrits leur expérience de Dieu. Le fait d'avoir vécu de puissantes expériences spirituelles et de les avoir rédigées et analysées ouvre une voie de rapprochement. De surcroît, en nous

personnalisme politique se transformera rapidement en personnalisme chrétien. C'est la relation personnellement vécue avec le Christ qui fonde la personne. BERDIAEV, N., *5 méditations sur l'existence solitude, société et communauté*, trad. par VILDÉ-LOT, I., Paris, Aubier Montaigne, 1936, 208 p.

¹⁴ Pour le lecteur désireux d'approfondir la distinction dichotomique de l'*expliquer* et du *comprendre*, de l'*Erklären* et du *Verstehen*, nous le renvoyons au fondateur de la distinction DILTHEY, W., *Critique de la raison historique : introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, trad. par MESURE, S., Paris, du Cerf, 1992, particulièrement à l'introduction. Et, en suivant les leçons de Heidegger et de Gadamer qui indiquaient que « "comprendre" est [peut-être] moins un *mode de comprendre* qu'une *manière d'être* », nous renvoyons à GREISCH, J., *Le cogito herméneutique – l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000, p. 152.

¹⁵ Cette analyse n'est toutefois pas impossible à envisager. Il faudrait établir les thèmes et ensuite repérer tous les passages correspondants et traitants de ce thème, pour en faire une lecture systématique. Mais parce que Böhme et Ibn al-'Arabī écrivent sous l'inspiration, il apparaît qu'un tel travail systématique n'a pas tant à gagner d'une telle approche. De plus, l'œuvre d'Ibn al-'Arabī est si vaste et l'œuvre de Böhme est si obscure qu'une telle comparaison demanderait une équipe de savants.

interrogeant sur le rôle de l'imagination dans l'expérience spirituelle à travers nos deux auteurs, nous serons peut-être habilités à saisir le « phénomène humain », car ce qui les rapproche est paradoxalement l'éloignement, puisque celui-ci fait apparaître les éléments qui sont fondamentalement communs. Cette distance élude et révèle inéluctablement leurs différences et ressemblances.

Avec l'avènement de ce qui est couramment nommé le postmodernisme, il est devenu évident que toute perspective historique et comparative est subjective. Le choix d'un auteur, d'une période historique et des éléments à comparer sont des choix de l'auteur, donc des choix subjectifs. Jonathan Z. Smith a renouvelé le débat du comparatisme en décrivant la « comparaison comme une procédure académique indéterminée qui au mieux est entreprise comme une aventure intellectuellement créatrice, non pas comme une science, mais comme un art – un acte imaginatif et critique de médiation et de redescription au service du savoir¹⁶ ». En fait, il est possible de dire qu'il y a au moins deux grands types de comparaison, l'une cherche les lois universelles entre les événements et les signes, tandis que l'autre compare scrupuleusement des faits historiques. La comparaison dénoncée par le postmodernisme est donc la première, ce qui n'empêche pas le comparatiste d'être conscient que la comparaison se passe dans sa tête et que cette comparaison n'a probablement pas de sens pour les traditions étudiées¹⁷. La traduction théorique et morphologique d'une tradition religieuse la rend directement inconnaissable par cette même tradition. Cette comparaison est au service du *savoir* en mettant en valeur les différences et les ressemblances pour mieux comprendre globalement une situation¹⁸. C'est en ce sens que nous comparerons le rôle de l'imagination dans les expériences spirituelles d'Ibn al-'Arabī et de Jakob Böhme. D'aucune façon nous ne désirons assimiler l'un à l'autre ou encore fonder à travers une source unique de la religion un ésotérisme universel dont les deux piliers seraient Ibn al-'Arabī et Böhme. Tenter une traduction *théorique* ouvre tout de même pour chacune des traditions en question une voie de *contemplation*, car ce qui sera mis en lumière pourrait être réapproprié par les personnes de chacune des traditions et

¹⁶ « an indeterminate scholarly procedure that is best undertaken as an intellectually creative enterprise, not as a science but as an art – an imaginative and critical act of mediation and redescription in the service of knowledge. » PATTON, K. C. et RAY, B. C., *A Magic Still Dwells - comparative religion in the postmodern age*, Berkeley (Calif.), University of California Press, 2000, p. 4.

¹⁷ WHITE, D. G., « The Scholar as Mythographer - The comparative indo-European myth and the postmodern concerns », dans *A Magic Still Dwells - comparative religion in the postmodern age*, sous la direction de PATTON, K. C. et RAY, B. C., Berkeley (Calif.), University of California Press, 2000, p. 48-49.

¹⁸ *Ibid.*, p. 52-53.

c'est à travers cette appropriation de la réappropriation que sera jugé le chercheur qui tente une comparaison.

Nos points de jonction entre l'œuvre d'Ibn al-'Arabī et de Jakob Böhme se feront sous le couvert d'une *attention scrupuleuse*¹⁹. Les points de jonction que nous avons déterminés passent par un regard métaphysique d'une part et éthique d'autre part. L'élément central faisant se conjoindre les métaphysiques de nos théosophes, c'est leur utilisation d'une pensée *oxymorique* ou paradoxale. Un accent particulier, quoiqu'imparfait, sur le rôle de l'imagination dans leurs pensées respectives vient compléter l'axe général de l'analyse que nous proposons de leur métaphysique. Ensuite, parce que nous sommes dans des univers religieux, ces métaphysiques doivent être mises en application dans le vécu des croyants. La partie éthique s'intéressera à la manière dont sont mises en œuvre les conséquences métaphysiques de ces systèmes théophaniques. Et, là où Ibn al-'Arabī s'intéresse particulièrement à la mise en valeur de l'imagination, Böhme s'attardera aux dangers et égarements que peut engendrer le théophanisme caractéristique de leur métaphysique. Les conséquences métaphysiques de ces points de doctrine s'expriment certes en constellation symbolique très différente, mais métaphoriquement, il est possible de dire qu'où l'habitant du Maghreb voit un chameau, l'habitant de l'Allemagne voit un cheval. Nous ne dirons jamais que le chameau *est* un cheval, toutefois rien ne nous empêchera de dire symboliquement dans plusieurs circonstances que le chameau est *comme* le cheval. L'imagination étant l'estimative par excellence, la raison se sentira, peut-être, légèrement déroutée.

Avant d'entrer dans le sujet principal, nous devons produire un certain nombre de considérations méthodologiques et de méta-explications qui ne traitent pas directement du sujet, mais qui ouvre la voie, car les précurseurs sur le chemin d'une comparaison aussi périlleuse que la nôtre ne sont pas nombreux, nous devons donc d'abord expliquer longuement la route que nous avons sillonnée ainsi que les embranchements empruntés. Ce chemin, c'est la méthode ; les embranchements, ce sont les concepts et symboles sélectionnés. Tout cela correspond à la première partie de ce travail. Au bout de ce chemin, ce n'est ni un château ni une maison, ni même une cabane que nous trouverons, mais un architecte élaborant les plans pour la fondation d'un édifice. Notre travail est *comme* celui de l'architecte. Lors de la construction, qui ne nous occupe pas ici, il est possible que les

¹⁹ *Infra*, n. 414.

plans soient changés, adaptés, transformés ou même abandonnés. L'édifice intellectuel que nous proposons est un plan de travail sur le rôle de l'imagination dans l'expérience spirituelle de Jakob Böhme et d'Ibn al-'Arabī ; ce n'est pas l'aboutissement d'une réflexion que nous livrons ici²⁰, mais une quête que nous entamons.

2 CHOIX MATÉRIELS

Les textes, sources et livres que nous avons consultés sont abondants et souvent anciens. Il apparaissait donc essentiel de joindre simultanément les références bibliographiques au texte. Nous avons choisi un style bibliographique qui offre au lecteur un maximum de transparence et d'information. Il y a aussi de nombreuses notes transversales, celles-ci apportent des compléments et des clarifications qui ouvrent des chemins latéraux. Ces notes permettent de saisir les subtilités des mots et les tournures de phrase utilisées par des explications étymologiques et des suppléments informatifs, car comme nous venons de le mentionner, ce mémoire n'est en fait qu'un plan de travail présentant de manière organisée le matériel que nous avons recueilli.

De plus, étant donné que nous n'inventons rien, nous avons préféré systématiquement « citer », plutôt que de « paraphraser », ce qui aurait fait passer pour nôtre les idées d'autrui. Comme ce procédé peut alourdir le texte, pour éviter d'introduire académiquement toutes les citations en donnant dans le texte le nom de l'auteur et le titre de l'ouvrage, nous avons fait le choix de ne pas verser les notes à la fin. Le lecteur pourra ainsi s'assurer au fur et à mesure de sa lecture de l'origine des citations, ce qui, nous l'espérons, rendra plus fluide la lecture²¹. Aussi, parce que les auteurs et sources utilisés sont peu connus, même du public spécialiste, il apparaissait essentiel que le lecteur puisse vérifier la provenance de l'information. Enfin, puisqu'il s'agit de rassembler le matériel nécessaire à l'élaboration des plans, il semblait impératif d'avoir des citations et du matériel de première main à partir duquel l'édifice intellectuel imaginé pourra être élaboré.

²⁰ Nous gardons les travaux d'analyse pour plus tard, car la maturité et les connaissances que nous avons acquises par nous-mêmes sur Ibn al-'Arabī et Jakob Böhme dans la dernière année, faute de n'avoir jamais reçu d'enseignement sur ces auteurs, ne sont pas suffisantes pour remplir complètement le projet que nous avons soumis et permettre une comparaison fructueusement exhaustive.

²¹ Si nous avons par exemple choisi un style de mise en forme « auteur-date » intégré au corps du texte, nous croyons que la compréhension globale en aurait grandement été diminuée.

2.1 Transcriptions arabes

Par rapport aux termes arabes qui parsèment le texte, nous avons décidé d'introduire les mots arabes, en alphabet arabe, à côté de la translittération. Il est à noter que le *tanwīn* ou le *sukūn* n'apparaîtront pas dans notre translittération. Tandis que le *shadda* sera simplement indiqué par le doublement de la consonne, d'où l'intérêt de prendre le temps de transcrire en alphabet arabe.

Pour les citations coraniques, nous avons introduit l'original arabe en note, pour que le lecteur puisse profiter du texte sans être obligé d'ouvrir le *qur'ān* (قُرْآن), à moins qu'il ne soit un *ḥāfiẓ* (حَافِظ), ce qui est plutôt rare chez les lecteurs académiques. Nous prenons aussi le soin d'indiquer systématiquement le traducteur que nous citons puisque nous n'utilisons pas toujours la même traduction, ce qui nous laisse la liberté d'éclairer certains versets par l'art de la traduction.

Ci-dessous, il y a le tableau du système de transcription que nous utilisons. Précisons que les transcriptions ou les mots arabes se trouvant dans le corps d'une citation n'ont pas été modifiés. Nous les citons exactement comme l'auteur les a indiqués.

Graphie	Nom	Translittération	Graphie	Nom	Translittération
ء	hamza	'	ظ	zā'	z
ا	'alif	ā	ع	'ayn	'
ب	bā'	b	غ	ghayn	gh
ت	tā'	t	ف	fā'	f
ث	thā'	th	ق	qāf	q
ج	djīm	dj	ك	kāf	k
ح	hā'	ḥ	ل	lām	l
خ	khā'	kh	م	mīm	m
د	dāl	d	ن	nūn	n
ذ	dhāl	dh	ه	hā'	h
ر	rā'	r	و	wāw	w
ز	zāy	z	ي	yā'	y
س	sīn	s	Voyelles		
ش	shīn	sh	◌َ	fatha	a/ā
ص	ṣād	ṣ	◌ُ	damma	u/ū
ض	ḍād	ḍ	◌ِ	kasra	i/ī
ط	tā'	t			

2.2 Transcriptions allemandes

Pour les termes allemands, lorsqu'il nous a été possible d'introduire le terme utilisé par Böhme en allemand, nous l'avons fait. Notre attention s'est surtout portée sur les termes qui

ne sont pas directement traduisibles en français ou lorsque l'allemand connaît deux mots, alors que le français n'en connaît qu'un seul. Le *Umlaut* qui est un signe diacritique correspondant au tréma en français (¨) n'a pas été translittéré. Il correspond à un infléchissement de la voyelle, ce qui ferme la voyelle. Ainsi le « a » qui devient « ä » se prononce « è », le « o » qui devient « ö » se prononce « œ » comme dans cœur et le « u » qui se prononce « ou » en devenant « ü » se prononce simplement « u ».

L'allemand connaît aussi un caractère qui n'est pas dans l'alphabet latin, l'*eszett*, qui s'écrit « ß » et qui correspond à un double « s » (ss). Il ne faut pas confondre l'*eszett* avec le *bêta* grec « β ».

2.3 Graphie des noms propres

Nous faisons aussi le choix de ne pas translittérer la graphie du nom de Jakob Böhme. Faut-il préciser que la graphie de son nom est très variable. Ci-bas, il y a un tableau qui explique les différentes flexions possibles de « Jakob Böhme ». Ce choix nous l'avons fait particulièrement pour éviter l'homonymie avec le nom commun « bohème » qui signifie « mener une vie marginale ou vagabonde », car en écrivant « Boehme » au lieu de « Böhme » cela entraîne souvent la prononciation incorrecte « Bohème ». Il est aussi à savoir que le surnom honorifique de Böhme est le « philosophe teutonique » et que le plus connu des traducteurs en français de Böhme, Louis-Claude de Saint-Martin est surnommé le « philosophe inconnu ».

GRAPHIE	COMMENTAIRES
1. Jakob Böhme	Graphie allemande utilisée autant pour les œuvres complètes que par les auteurs allemands
2. Jacob Boehme	Graphie la plus usuel en français et en anglais. Elle est notamment utilisée dans KOYRÉ, A., <i>La philosophie de Jacob Boehme</i> , 2 ^e , Paris, Vrin, 1971 [1929], XVII + 523 p.
3. Jacob Bøhme	Deuxième graphie la plus utilisé en français. Par exemple le <i>Mysterium magnum</i> publié en français utilise la graphie numéro 2 pour le titre et la graphie numéro 3 pour la page titre intérieure. Tandis que dans la double étude qui précède l'ouvrage, Berdiaev utilise la graphie numéro 1.
4. Jakob Bøhme	Cette graphie correspond à la translittération la plus proche de l'allemand. MOSSÉ, F. et ZINK, G., <i>Histoire de la littérature allemande</i> , nouv. éd. mise à jour., Paris, Aubier, 1995, 1120 p.
5. Jakob Boehme	Cette graphie est utilisée notamment par NICOLESCU, B., <i>La science, le sens et l'évolution : essai sur Jakob Boehme</i> , Paris, Félin, 1988, 12 pl. + 265 p. ²²

²² Nicolescu corrige même le titre de l'ouvrage de Koyré sur Böhme et le recueil publié chez Vrin en 1979. NICOLESCU, B., *La science, le sens et l'évolution – essai sur Jakob Boehme*, Paris, Félin, 1988, p. 21 n. 1 et p. 88 n. 12.

Dans le cas d'Ibn al-'Arabī, le problème de la graphie de son nom est légèrement différent. D'abord, il y a le problème de son nom complet ; il y a tant de versions différentes que nous ne pouvons trancher la question. Nous nous référons au dictionnaire de l'islam²³. Il est important de noter que *muḥyī al-dīn* est un surnom honorifique qui signifie le « vivificateur de la religion ». L'autre élément important, c'est qu'Ibn 'Arabī a un homonyme et ce qui les différencie c'est l'utilisation du « *al-* » (ال) devant 'Arabī. Même si Ibn al-'Arabī est une graphie plus juste, de manière générale, les spécialistes n'indiquent qu'Ibn 'Arabī pour faire référence à Ibn al-'Arabī puisque ce dernier est bien plus connu que son homonyme. Dans notre texte, nous utiliserons simplement Ibn al-'Arabī et ses trois surnoms honorifiques qui sont le fils de Platon (*Ibn Aflāṭūn*, ابن أفلاطون), le vivificateur de la religion (*muḥyī al-dīn*, مُحيي الدين) et le plus grand maître (*al-shaykh al-akbar*, الشيخ الأكبر) parfaitement rendu par le latin *doctor maximus*.

NOM COMPLET	
Muḥyī al-dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn al-'Arabī al-hātīmī al-Ṭā'ī	
VARIATIONS	
1.	Mohyī al-Dīn Moḥammad ibn 'Alī ibn al-'Arabī William Chittick dans <i>The Sufi path of knowledge</i> .
2.	Abu Bakr Muhammad ibn al-'Arabī Titus Burckhardt dans <i>La Sagesse des prophètes</i> .
3.	Muḥyī ad-Dīn Ibn 'Arabīe Maurice Gloton dans <i>Traité de l'amour</i> .
4.	Mohyī-d-dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Muhammad al-Ṭā'ī al-Hātīmī Ibn al-al-'Arabī A. Pennot dans <i>Les révélations de la Mecque</i> .
5.	Mohyī al-Dīn Mohammad Ibn al-'Arabī F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier dans <i>Le livre des sagesse – l'aventure spirituelle de l'humanité</i> .
6.	Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī L. Khalifa dans <i>Ibn 'arabī : l'initiation à la futuwwa : illuminations, conquêtes, taṣawwuf et prophétie</i> .

L'auteur Henry Corbin souffre aussi de la mauvaise graphie de son nom. En effet, si généralement « Henry » s'écrit en France « Henri », le nom du philosophe Henry Corbin s'écrit bien avec un « y ». Cette erreur est commise autant dans des dictionnaires que par des éditeurs prestigieux²⁴ comme Gallimard qui sur la couverture de l'*Histoire de la philosophie islamique* de 1964²⁵ orthographie son nom avec un « i ». Erreur

²³ SOURDEL-THOMINE, J. et SOURDEL, D., *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, P.U.F., 2004, p. 361. Voir aussi LEWIS, B. (dir.), *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 3, Leyde, Brill, 1971, p. 729.

²⁴ Cette erreur, il est aussi possible de la retrouver sur le panneau de la rue Henry Corbin (هنري كربين) à Téhéran. <http://static.panoramio.com/photos/original/45861542.jpg>

²⁵ CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, 383 p.

« heureusement » commise que sur la couverture, puisque la page titre intérieure orthographe correctement son nom.

3 L'APPROCHE

L'« approche »²⁶ n'est pas la « méthode ». Du moins, pas dans le sens où l'on entend généralement le mot méthode. On oublie souvent que le mot méthodologie est un terme composé de μετά (*meta*), de ὁδός (*odos*) et de λόγος (*logos*) et qu'il signifie, par la fonction révélatrice du λόγος, dévoiler le chemin (ὁδός) conduisant vers ou en direction de (μετά) quelque chose. La méthodologie est orientée vers un dévoilement, tandis que la méthode correspond uniquement à la direction, à l'axe du chemin emprunté. C'est donc dire que la « méthode transdisciplinaire » emprunte le chemin qui traverse les disciplines – étymologiquement l'apprentissage (*discere*) – et que la « méthodologie transdisciplinaire », celle qui inspire l'articulation logique de notre travail, cherche à dévoiler le chemin qui traverse les apprentissages. Usuellement, la méthodologie, et cela particulièrement depuis Descartes, a à faire avec la vérité, la raison et la science, faut-il préciser que le titre complet du *Discours de la méthode* est *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*²⁷.

Étrangement, l'usage grec du terme de méthode (μεθοδεύω/μεθοδος) n'indique pas tant la recherche de la vérité de manière raisonnée que *le fait d'être à la recherche*²⁸. Cette signification est franchement dichotomique de l'utilisation actuelle du terme de méthode qui, selon le Grand Robert, correspond à l'« ensemble de démarches que suit l'esprit pour découvrir et démontrer la vérité (dans les sciences) » ou encore à « l'ordre réglant une activité ». Dans cette dernière définition, il faut comprendre le mot « ordre » comme référant à la logique mathématique, à la raison ou au raisonnement discursif. Sans faire une analyse exhaustive du terme de méthode, notons qu'il y a un glissement sémantique très important de l'utilisation grecque, à l'utilisation contemporaine de ce terme.

²⁶ Ici il ne faut pas entendre le mot « approche » comme un anglicisme de méthodologie (*approach*). Le mot approche en français ou en anglais provient de la racine latine « *prope* » qui signifie « près ». Étymologiquement, dans « approche » il n'y a pas de mouvement ou de distance comme dans « méthodologie ». Pour ces raisons, « approche » en français n'est pas un anglicisme de méthode.

²⁷ Pour consulter l'édition originale de 1637 du *Discours de la méthode* cf. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86069594>

²⁸ C'est d'ailleurs l'utilisation qu'en fait Platon dans *Le sophiste* (218d) lorsqu'il indique qu'il est à la trace ou en quête du sophiste. Certes Platon est méthodologique dans sa recherche *du vrai*, mais cela sans que sa méthode donne comme résultat *le vrai*.

Pour l'illustrer, il suffit de noter l'erreur commise dans le Petit Robert²⁹ dans la transcription du titre du *Discours de la méthode*, car on peut y lire *Discours de la méthode pour bien conduire la [sic] raison et chercher la vérité dans les sciences*. Par la substantivation du terme de raison, le lecteur comprend que la raison existe abstraitement, hors de soi, ce qui n'était peut-être pas encore possible à l'époque de Descartes. Enfin, cette erreur s'avère peut-être le résultat le plus probant du *Discours de la méthode*, ce qui permettra conséquemment à B. Nicolescu, l'un des piliers de la méthode transdisciplinaire, de dire quelque 359 ans plus tard : « l'objectivité, érigée en critère suprême de la vérité, a eu une conséquence inévitable : *la transformation du sujet en objet*.³⁰ » Il faudra donc comprendre la méthodologie de ce travail étymologiquement. Loin de nous l'idée d'abstraire le sujet pour mieux l'analyser en objet. Voilà pourquoi nous préférons le vocable « approche », car il n'est pas empreint de la dictature de la raison; c'est le mouvement, la direction, l'effort qui importe dans l'idée d'approcher un sujet ou une question et cet effort est aussi important que le sujet approché.

3.1 Approche phénoménologico-herméneutique

Pour approcher notre sujet, nous nous inspirons de la méthode corbinienne que nous avons qualifiée précédemment de phénoménologico-herméneutique³¹. Il est à noter que le trait d'union de l'expression indique le rapport d'influence dialogique liant les deux mots, car la phénoménologie sans l'herméneutique est une abstraction du réel qui pointe en direction de l'idéal et l'herméneutique sans la phénoménologie ne peut expliquer la relation vécue de la conscience du sujet avec *son* monde. Plus rien n'est personnel sans l'herméneutique. Nos deux théosophes, à travers une utilisation novatrice de l'imagination, permettent une exploration *objective* des expériences spirituelles, sans que cette exploration soit réduite à des normes empiriques. La vérité des produits de l'imagination ne pose plus problème, car la relation de vérité existant entre « objectivité » et « subjectivité » est dépassée dans l'approche phénoménologique-herméneutique de Corbin. La vérité du sujet et de ses

²⁹ ROBERT, P., REY-DEBOVE, J. et REY, A. (dir.), *Le nouveau petit Robert - dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, nouv. éd., Paris, Dictionnaires Le Robert, 2003, p. 1621. Il est à noter que le Grand Robert ne commet pas cette erreur.

³⁰ Les italiques sont de l'auteur. NICOLESCU, B., *La transdisciplinarité – manifeste*, Monaco, du Rocher, 1996, p. 23-24.

³¹ PROULX, D., *Le parcours philosophique de Henry Corbin : phénoménologie-herméneutique et philosophie prophétique*, sous la direction de NISOLE, J.-A., M.A., Faculté de théologie, de philosophie et d'éthique, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2009, 170 p.

expériences n'est plus enfermée dans le sujet lui-même. La vérité des expériences du sujet n'entraîne pas nécessairement un subjectivisme, mais pour cela il faut que la phénoménologie et l'herméneutique soient liées dialogiquement faisant apparaître une « subjectivité-objectivé ». La véracité de l'image est intimement liée à la manière dont elle est éprouvée, car elle ne peut être perçue que sous un mode personnel. L'image est elle-même une subjectivité-objectivé. Chez nos théosophes, l'univers est perçu par l'image et l'imagination. Sous un mode personnel, cela signifie que l'universalité de cette connaissance échappe proprement à la raison ; c'est une vision universellement personnelle et différenciée. La raison est ainsi déroutée, car elle n'est plus seule à concevoir les lois universelles de l'univers.

L'approche phénoménologico-herméneutique est particulièrement adéquate pour traiter les produits de la spiritualité et de l'imagination, puisqu'il ne s'agit pas de trouver l'élément duquel dérive l'expérience spirituelle³². Cette approche permet de scruter les événements de la conscience vécus par Ibn al-'Arabī et Böhme, comme fondateur, comme irréductibles, comme des phénomènes premiers (*Urphänomenon*). Ce que permet la phénoménologie, c'est de « déceler les intentions implicites de la conscience, [de] dégager ce qu'elle *se montre* d'elle-même à soi-même³³ ». Dans ce mouvement d'intensification de la conscience ce qui apparaît alors c'est la « présence ». Plus la conscience aura conscience de ce qu'elle se montre d'elle-même à soi-même, plus la présence personnelle de la personne à elle-même sera intense, et conséquemment à cette intensification de la présence, il y a une intensification de lumière, du moins dans beaucoup de spiritualité où ce schème est à l'œuvre. La question herméneutique apparaît importante dans ce schéma, lorsqu'il faut expliquer l'aspect progressif de ce découverte, de ce que se montre par elle-même à soi-même la conscience. À un premier degré, si la conscience ne fait que se montrer à elle-même des événements de l'âme, elle reste sans profondeur. Si la conscience n'a pas de distance par rapport à ce qu'elle se montre, elle reste opaque à elle-même. Le mouvement de la conscience doit être corollaire de l'herméneutique qui, par un retour imaginatif à elle-

³² Pour une définition de l'expérience spirituelle voir MESLIN, M., *L'expérience humaine du divin – fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, du Cerf, 1988, p. 99-132, chap. III, « L'expérience religieuse ». Se référer aussi *infra* à la section III.2.2 sur l'expérience spirituelle à la page 58.

³³ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 79. Ou comme le dit Durand « La phénoménologie ne débouche que sur des contresens lorsqu'elle se risque dans l'univers "nouménotechnique" de l'objectivation. Au contraire, pour expliquer l'univers de l'imaginaire, de la reconduction symbolique, c'est la phénoménologie qui s'impose, et permet seule de "réexaminer" d'un regard neuf les images fidèlement aimées. » DURAND, G., *L'imagination symbolique*, 5^e, Paris, P.U.F., 2008 [1964], p. 74-75.

même, dégage une profondeur de signification. L'herméneutique ouvre un espace suffisant à la prise de conscience, elle permet une *dis-stance*³⁴. Elle ouvre à un être nouveau, car elle révolutionne le point de vue. La phénoménologie sans l'herméneutique n'offre pas la *dis-stance* suffisante à la prise de conscience. C'est donc l'herméneutique qui accorde la profondeur en permettant une *posture différentielle* à la conscience. L'herméneutique dégage une profondeur d'horizon, elle est la verticalité de l'être apparaissant par la phénoménologie qui ne reflète plus sur elle-même, mais par elle-même, au-delà d'elle-même.

Là où l'approche phénoménologico-herméneutique est utile dans notre travail, c'est que nos théosophes ont vécu des expériences spirituelles qui ne peuvent être réduites à une causalité locale. Ces expériences sont inexplicables par le contexte socio-historique. Cette approche permet donc de traiter l'expérience spirituelle comme elle est vécue. Corbin dit souvent que l'expérience spirituelle est comme la perception d'un son ou d'une couleur³⁵. Cette expérience, cette perception ne s'explique pas par le contexte socio-historique ; elle n'est tributaire que de la conscience qui est là pour *voir*. L'approche phénoménologico-herméneutique permet de considérer sans compromis les expériences spirituelles, sans que nous ayons besoins de les lier à un contexte socio-historique. S'il avait fallu faire une herméneutique historique des visions d'Ibn al-'Arabī et de Böhme, il aurait certes été possible de trouver des éléments dans leurs doctrines qui auraient subi l'influence de l'époque dans laquelle ils ont vécu, mais nous aurions manqué l'essentiel à nos yeux, – à savoir, le temps propre de leur existence respective. Les éléments contextuels de l'histoire socio-historique n'expliquent pas comment et pourquoi leur présence au monde actualise et récapitule au présent l'histoire, ce qui met en adéquation l'apparaître entre leur être et l'être de Dieu. Ceci explique aussi pourquoi ces deux théosophes ont exploré en propre l'univers spirituel qu'ils habitaient et qu'ils ont trouvé la force intérieure de vaincre l'adversité à laquelle ils faisaient face. L'imagination métaphysique ou l'imaginal est l'organe de perception qui a suscité et permis d'explorer leur univers spirituel³⁶. Cet organe permet

³⁴ Il faut entendre étymologiquement le mot à savoir quelque chose comme une posture différentielle ou une position à l'écart.

³⁵ CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le Shi'isme duodécimain*, 4 vols, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 9. Voir aussi CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 37 et 50.

³⁶ Il faut alors comprendre que les spirituels, théosophes et mystiques abordés dans ce texte ne seront pas tant des « Occidentaux » ou des « Orientaux » au sens géographique de ces termes que des « Occidentaux » et « Orientaux » au sens métaphysique. Sur cette distinction voici un propos d'Henry Corbin : « les mots "Orient" et "Occident" doivent prendre un tout autre sens que le sens géographique, politique ou ethnique

d'aborder les expériences intérieures sans être obligé de les réduire à une causalité locale ce qui sauvegarde la véracité de l'univers métaphysique dans lequel nos auteurs sont plongés. Les produits de l'imagination métaphysique peuvent alors être abordés en eux-mêmes *comme vrai, comme imaginal*, mais sans répondre à la question : « sont-ils vrais? ». Le dilemme, à savoir s'ils appartiennent à un univers objectif ou à un univers subjectif est évité. Ce qui apparaît au final n'est pas tant ce qui « est » au sens d'une réalité tangible que ce qui traverse, ce qui perce et témoigne d'une connaissance proprement *transdisciplinaire*.

L'imaginal comme organe indépendant de perception offrant à la conscience qui se scrute la possibilité de s'intégrer par soi au-delà de soi est un *a priori* qui organise toute notre exploration des œuvres de Böhme et d'Ibn al-'Arabī. Mais nous discutons en détail de cette question *infra*. Si donc l'approche phénoménologico-herméneutique permet d'envisager les phénomènes spirituels à travers la conscience qui les a vus et le temps propre relatif à celle-ci, il y a un autre *a priori* proprement métaphysique celui-là, à savoir la manière dont Dieu est présent au monde. C'est tout le problème métaphysique de l'apparaître de Dieu ou en d'autres mots du théophanisme et des théophanies.

Le principe métaphysique de l'apparaître de Dieu chez nos deux théosophes s'articule autour de la polarité de l'« apparent » et du « caché ». Une brève description de ce principe est indispensable, car si la partie phénoménologique de la méthode corbinienne n'est pas en adéquation avec le principe métaphysique sous-jacent à la conception de Dieu de nos théosophes, il sera impossible de considérer comme vraie l'expérience personnelle de nos théosophes. En théologie, cette polarité est segmentée entre la théologie négative ou apophatique, ce que les Latins appelaient la *via negativa* et la théologie kataphatique ou positive, ce que les Latins appelaient la *via positionis*. C'est là une perspective métaphysique de base qui encadre l'approche phénoménologico-herméneutique de Corbin. Pour lui, la théologie négative se doit d'être première pour éviter tout nihilisme métaphysique, c'est-à-dire « le refus de “reconnaître” quelques réalités transcendant l'horizon empirique et les certitudes rationnelles.³⁷ » La discussion autour de la théologie

[...]. Nous visons ainsi l'«Orient» tel que l'entendent les philosophes iraniens de la tradition d'Avicenne et de Sohrevardī. Leur «Orient», c'est le monde spirituel, ce pôle céleste dont dépend, nous l'avons dit, l'intégralité de la personne humaine. Ceux qui perdent ce pôle sont les vagabonds d'un Occident à l'opposé de l'«Orient» métaphysique, peu importe qu'ils soient géographiquement des Orientaux ou des Occidentaux. » CORBIN, H., « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 212.

³⁷ *Ibid.*, p. 179.

apophatique et du principe de l'apparaître de Dieu permet d'expliciter le personnalisme typique de nos deux théosophes, ce qui met en lumière les liens entre les conceptions métaphysiques abordées et l'approche que nous utilisons pour traiter de ces problèmes très complexes.

Comme son nom le laisse sous-entendre, la théologie apophatique (*tanzīh*, تَنْزِيهِ) s'oppose à la théologie kataphatique (*tashbīh*, تَشْبِيهِ). Ces deux approches théologiques cherchent à répondre à la question de fins ultimes et de l'origine de l'être. La première postule que Dieu n'est *rien* de ce monde ni au-delà, qu'il est caché, tandis que la théologie kataphatique postule que Dieu est le monde, qu'il est *tout*, qu'il est apparent. L'alternative ouverte par la question de Dieu s'esquisse entre l'affirmation de Dieu comme *tout* ou comme *néant*. Le problème principal des conceptions métaphysiques reste l'explication de l'Origine, puisqu'il faut faire sortir la création du « rien » et que lorsque l'on tente de remonter la ligne des causes jusqu'au principe on n'arrive jamais à trouver une cause qui n'est pas de ce monde, car la source du monde, pour être son principe, ne devrait pas être issue de celui-ci. Le principe du monde doit donc être à la fois hors du monde et contenir le principe de toute chose pour expliquer l'existence et le problème de l'un et du multiple. Si Dieu est l'Absolu et que tout est Dieu, il est possible de connaître Dieu en connaissant le monde, mais cette connaissance s'enferme dans une *regressio ad infinitam* avertit Corbin. Voici l'explication qu'il donne :

Le péril immanent déjà au premier moment du paradoxe du monothéisme, c'est de faire de Dieu non pas l'Acte pur d'être, l'Un-être, mais un *Ens*, un *étant* (*mawjūd*), fût-il infiniment au-dessus des autres *étants*. Parce qu'il est d'ores et déjà constitué comme *étant*, la distance que l'on essaie d'instituer entre *Ens supremum* et les *entia creata* ne fait qu'aggraver sa condition d'*Ens supremum* comme celle d'un étant. 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 métaphysique, laquelle contredit au statut de l'*étant*, car il est impossible à un étant, un *Ens*, d'être *supremum*. En effet l'*Ens*, l'*étant*, réfère par essence au-delà de lui-même, à l'acte d'*être* qui le transcende et le constitue comme étant. Le passage de l'être (*esse*) à l'*étant* (*ens*), les théosophes islamiques le conçoivent comme la mise de l'être à l'impératif (KN, *Esto*). C'est par l'impératif *Esto* que l'*étant* est investi de l'acte d'*être*. C'est pourquoi, l'*étant*, *ens*, est par essence créaturel (il est l'aspect passif de l'impératif *Esto*). Ce qui est la Source et le Principe ne peut donc être *Ens*, un étant.³⁸

C'est donc dire que la théologie kataphatique parce qu'elle considère Dieu comme quelque chose, comme un *étant*, quoiqu'infiniment supérieur, elle reste prise dans le fait de considérer Dieu comme *étant* quelque chose. La connaissance ainsi acquise ne permet pas de saisir Dieu *en soi* et est sujette aux égarements et au dogmatisme, car si une institution ou une personne croit posséder une conception plus adéquate des attributs de Dieu, elle se

³⁸ CORBIN, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 12.

croira plus proche de Dieu et pourra légitimer des actions au nom de cette vérité. Corbin, en s'inspirant du philosophe teutonique et du plus grand maître, subordonne la théologie positive à la théologie négative et affirme en réalité que l'*étant* est subordonné à l'*être*, lui-même subordonné à l'absolu et cet absolu est, *en soi*, sans conditionnement, comme un abîme Sans-Fond (*Ungrund*). Deux types d'absolus sont donc exprimés dans la pensée métaphysique de Corbin, de même que chez nos deux théosophes. Le premier est l'*Ungrund*, c'est-à-dire l'absolument indéterminé ou le Néant absolu comme source intarissable (*hyperousion, absconditum*). La seconde face de l'absolu est celle de l'Unité de l'être, de l'absolu comme *unifique*, comme Un-Être, non pas *Un* au sens de unique, mais *unifique* ou *unifiant* parce que constitutif de tous les *Uns*. Par cette typification métaphysique Corbin dispose alors des arguments suffisants pour distinguer deux formes de *nihil*, celui lié à l'apophatisme, sauvegardant l'aspect *dynamo-dialogique* de l'absolu en lui intégrant le Néant absolu et le *nihil* du simplement rien (néant de l'être par opposition au néant du savoir)³⁹. La métaphysique à partir de laquelle nous travaillons s'oppose radicalement aux approches visant à se détacher complètement de soi et du monde pour atteindre Dieu, car parce qu'il n'y a pas de brisure entre l'Un-être et les êtres humains ; lorsque la personne humaine s'accomplit, elle accomplit Dieu. Comme le souligne Corbin, reprenant Koyré : « ce n'est pas l'*ens nullo determinatum*, c'est, au contraire, l'*ens determinatum omnimodo*⁴⁰ » qui est visé. Ce n'est pas l'*Être indéterminé*, mais, au contraire, l'*Être entièrement déterminé* qui est la quête. Cette détermination s'exprime chez Ibn al-'Arabī par l'intégration des Noms et Attributs divins qui en la personne du Parfait Humain (*al-insān al-kāmil*, الإنسان الكامل) sont complètement déterminés. Conséquemment, le mystère de l'Univers est sauvegardé et résolu, sans pour autant retirer la force mystérieuse du mystère : « Or, si *tout* autour de nous est mystérieux, si le *Mysterium* forme l'essence et la base du monde, de la vie, de nous-mêmes et même de notre raison, ne faut-il pas placer résolument le *Mysterium* au centre du système et, au lieu de chercher à l'éliminer, en faire le principe explicatif par excellence?⁴¹ » demande Koyré.

La connaissance de Dieu répond à un long processus d'intériorisation des Noms et Attributs de Dieu par lesquels le pérégrinant est transformé selon ces attributs et sans

³⁹ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 305. Voir aussi CORBIN, H., « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 194 ss.

⁴⁰ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 319.

⁴¹ *Ibid.*, p. 312.

jamais ni être Dieu ni s'en rapprocher, mais plutôt en accomplissant Dieu en lui-même. Le processus d'intériorisation s'effectue conformément à l'*Image de Dieu* et plus la personne devient elle-même, plus elle accomplit la manifestation de Dieu, plus l'humain devient la figure théophanique de Dieu plus il s'approche de l'Origine, sans pour autant quitter le monde. Ibn al-'Arabī et Jakob Böhme postulent que l'« être » humain et l'« être » de Dieu sont un seul et même Être. En évacuant l'opacité de l'être, en étant totalement transparent à soi-même, c'est la manifestation lumineuse de Dieu qui est améliorée, les ténèbres et le mal sont graduellement éradiqués.

L'enjeu derrière ces acrobaties métaphysiques, c'est la relation entre mode de comprendre et mode d'être, entre *modi intelligendi* et *modi essendi* à savoir comment une réflexion sur les conditions ontologiques de l'existence peut ouvrir à une compréhension qui ne s'attache plus directement à la manière de comprendre. En libérant le mode d'être du mode de comprendre, en postulant la nécessité d'un « concept impensable et d'une contradiction réalisée⁴² », la réalité du prophétisme et des expériences spirituelles est justifié. L'exclamation d'al-Ḥallāj « je suis la Vérité » (*anā al-Ḥaqq*, أَنَا الْحَقُّ) n'est plus de l'ordre de la prétention pernicieuse, mais de l'ordre de l'accomplissement de l'être, car Ḥallāj⁴³ ne voyait plus au terme de son voyage qu'une manifestation permanente de l'Être Divin. Pour Ḥallāj, Dieu n'est plus seulement dans son âme ; c'est son *être* tout entier qui était devenu Dieu. Ibn al-'Arabī conscient du danger d'une telle affirmation dira plutôt *anā sirr al-Ḥaqq* (أَنَا سِرُّ الْحَقِّ), je suis le secret de la Vérité, car Dieu est un trésor caché qui aime à être connu. Techniquement, l'être de Dieu est la *significatio passiva*⁴⁴ de l'être humain.

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 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*.⁴⁵

* * *

Lorsque nous écrivions ci-dessus que nous tenterions d'approcher nos théosophes par la méthode qu'ils mettent eux-mêmes en pratique, nous pensions justement à ces préalables métaphysiques liés à la méthode corbinienne. En prenant pour assise l'approche phénoménologico-herméneutique de Corbin qui permet de saisir en eux-mêmes les

⁴² *Ibid.*, p. 303.

⁴³ Comme Adam « lorsqu'on lui demanda comment il avait accepté le fardeau que les cieux, les montagnes et toutes les créatures avaient refusé : "J'ignorais, dit-il qu'il y eût de l'Autre que Dieu." » CORBIN, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 18.

⁴⁴ *Infra*, p. 158 ss.

⁴⁵ CORBIN, H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, p. 63.

phénomènes de la vie spirituelle, nous savions que cette approche s'accorderait avec les principes métaphysiques sous-jacents à la conception du monde d'Ibn al-'Arabī et de Böhme. Partant de ce bref aperçu, il est maintenant possible d'explorer l'histoire intra-divine, car si l'univers correspond à l'être de Dieu, l'histoire des âmes humaines, des théophanies et des messages prophétiques correspondent à une histoire intra-divine. Cette histoire sacrée, complémentaire de l'histoire factuelle, c'est la *hiérophistoire* et le type de temps supporté par cette approche est lui aussi renversé, car il s'agit de parcourir à rebours l'histoire des âmes humaines comme constitutive de l'histoire divine, d'où le fait que *celui qui se connaît soi-même, connaît son seigneur*.

3.2 Transdisciplinarité

Plus haut, nous avons mentionné l'idée d'une approche transdisciplinaire. C'est là une conjonction d'approche qui peut paraître alambiquée, mais elle s'explique par la posture que nous adoptons. En fait, parce que nous ne cherchons pas à dégager ce qu'ont vraiment voulu dire Böhme et Ibn al-'Arabī, nous croyons qu'en couplant l'approche phénoménologico-herméneutique avec la transdisciplinarité⁴⁶, nous pouvons justement obtenir une analyse et une compréhension de la hauteur d'horizon elle-même, mais pas tant par rapport à sa signification que par rapport à sa structure fondamentale. Cette idée a été très brièvement avancée par Antoine Faivre, mais elle est restée à l'état de germe à notre connaissance. Faivre explique :

la notion de "dualité"⁴⁷, présente partout dans l'hermétisme (le mot lui-même est récent, mais les traditions parlaient de *syzygies*), évoque un dispositif de forces polaires en position antagoniste. Elle est exclusive d'une conception unitaire fondée sur le seul principe d'identité, et d'une conception dualiste qui ne fait que renvoyer à l'identitaire. [...] À l'autre versant, parmi les systèmes proposés jusqu'ici en marge des courants hermétistes, c'est sans doute celui de Stéphane Lupasco le plus apte à déjouer l'emprise de l'hydre identitaire⁴⁸.

La *transdisciplinarité*⁴⁹, comme son nom l'indique, cherche des acceptions sémantiques et opératives à *travers* et *au-delà*. Elle fait appel à une rationalité ouverte

⁴⁶ Pour mieux comprendre la notion de transdisciplinarité, l'annexe 1 reproduit la Charte de la transdisciplinarité telle qu'elle a été adoptée en 1994 au Portugal.

⁴⁷ Sur cette notion, voir l'excellente anthologie transculturelle de Véronique Loiseleur. LOISELEUR, V., *Anthologie de la non-dualité : la non-dualité dans la vie quotidienne*, Paris, La Table Ronde, 1981, 214 p.

⁴⁸ FAIVRE, A., *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986, p. 44.

⁴⁹ Pour comprendre l'idée de la transdisciplinarité, il faut surtout se référer aux ouvrages de B. Nicolescu. Cf. NICOLESCU, B., *La transdisciplinarité – manifeste*, Monaco, du Rocher, 1996, 231 p. La transdisciplinarité qui est en pleine expansion autant dans le domaine éducatif, scientifique que philosophique est aussi supportée par un Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires (CIRET) dont le conseil

typifiée par la logique du tiers inclus développé par Stéphane Lupasco⁵⁰. À la différence de la recherche de lois ou de principes universaux, la transdisciplinarité est un système qui est en lui-même *à travers* et *au-delà*, car la transdisciplinarité ne cherche pas à se penser elle-même comme le système par excellence. L'idée transdisciplinaire est une idée qui fait appel à l'ouverture. Comme l'indique la *Charte de la transdisciplinarité*, celle-ci est toujours prête à accueillir le dialogue et la discussion pour l'élaboration d'un « savoir partagé [qui] devrait mener à une compréhension partagée fondée sur le respect absolu des altérités unies par la vie commune sur une seule et même Terre.⁵¹ » La transdisciplinarité avance une vision complexe de la Réalité où toutes les disciplines sont nécessaires et complémentaires pour approcher l'Univers, d'où l'importance du dialogue. Cette approche n'est pas à la recherche de *la* source de la connaissance ou d'*un* principe explicatif qui universaliserait la connaissance ou qui serait la clé par excellence. Elle intègre plusieurs niveaux de réalité et croit au bien-fondé de la pluralité des logiques pour comprendre le monde. Notre pérégrination dans la pensée spirituelle et mystique nous amène à constater que les discours mystiques, symboliques, alchimiques, poétiques et hermétiques, ne sont jamais sans logique. Souvent construits à partir d'une logique différente de la rationalité, ces discours ne sont pas illogiques⁵².

* * *

Avant de poursuivre la réflexion sur les liens pouvant être tissés entre l'approche phénoménologico-herméneutique de Corbin et l'importance de la transdisciplinarité pour comprendre la logique à laquelle fait appel l'imagination et comment cela s'articule dans une hiérophistoire dans le cas de nos théosophes, il faut indiquer plus précisément ce qu'implique la logique transdisciplinaire. Plusieurs concepts issus de la physique quantique servent à appuyer la compréhension transdisciplinaire de la Réalité⁵³. Parmi ces concepts, il

d'administration est entre autres formé de B. Nicolescu, M. Cazenave et E. Morin. Voir <http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/>

⁵⁰ Voir l'annexe 4.

⁵¹ Article 13 de la *Charte de la transdisciplinarité*.

⁵² Jean-André Nisole, professeur de philosophie et psychiatre, indiquait récemment lors d'un dîner philosophique que la logique est la dernière chose à disparaître chez les patients atteints de maladie mentale. Elle est même le plus souvent le dernier outil utilisé par l'esprit pour se raccrocher à la réalité. Bien sûr, cette logique comportera de failles associées aux inclinaisons générées par la maladie, mais l'esprit continuera à être logique, à déduire et à inférer.

⁵³ N'ayant pas de formation scientifique, nous avons repris les discours utilisés par les penseurs de la transdisciplinarité sur la physique. Nous sommes certains qu'il y a probablement des incohérences scientifiques dans ce qui suivra, mais ce qui nous intéresse ce n'est pas tant la physique elle-même que les questions et les réflexions philosophiques que ces découvertes expérimentales ouvrent. C'est donc en philosophe que nous approchons ces données.

y a la logique du tiers inclus développée par Stéphane Lupasco, la non-séparabilité telle que développée par Bernard d'Espagnat et enfin le principe d'incertitude ou d'indétermination d'Heisenberg.

Le principe d'Heisenberg ou le principe d'incertitude

Pour le dire simplement, le principe d'incertitude implique que l'observateur influe sur les données qu'il mesure. Comme l'affirme Nicolescu : « les célèbres relations de Heisenberg montrent, sans aucune ambiguïté, qu'il est impossible de localiser un quanton dans un point précis de l'espace et dans un point précis du temps.⁵⁴ » *A priori*, cette découverte semble anodine, mais ce que signifie fondamentalement cette restriction du réel, c'est que le réel objectif n'est pas ce qu'il paraît être. *Le réel objectif* n'a plus vraiment de réalité objective. C'est la fin du positivisme, du scientisme ou du rationalisme. L'impossibilité du positivisme est donc la conséquence directe du raffinement de nos connaissances scientifiques. C'est là que la science apparaît comme essentielle, car ces développements de la physique obligent le développement de nouvelles approches du réel. La science étant dans l'obligation d'expliquer certains phénomènes physiques, elle s'est mise à développer des explications de la réalité moins restrictive. La philosophie au début du siècle était en phase avec les développements de la science, il suffit de penser à Bergson, mais rapidement la spécialisation des savoirs a empêché la fructification de ce dialogue. Pourtant, le principe d'incertitude pris philosophiquement colle, par exemple, à la séparation radicale entre mode d'être et mode de comprendre. D'un point de vue philosophique, l'analogie entre le mode d'être comme l'espace et le mode de comprendre comme le temps, met en lumière l'impossibilité radicale de l'union du sujet interprétant et du sujet interprété. Le quanton est alors une contradiction réalisée comme l'exclamation d'al-Hallāj : *anā al-Ḥaqq*. Cette contradiction réalisée indique, si on la prend au sérieux, que l'union n'est envisageable que si la réalité a plusieurs niveaux et que les lois d'un niveau ne s'appliquent pas nécessairement à l'autre. La restriction du principe d'Heisenberg tend à venir appuyer⁵⁵ une théorie ontologique du symbole, où la réalité du symbole ne s'explique pas uniquement de par sa partie manifeste.

⁵⁴ NICOLESCU, B., *La transdisciplinarité – manifeste*, Monaco, du Rocher, 1996, p. 31.

⁵⁵ Cet appui n'est pas théorique, mais analogique. Ce n'est pas la théorie scientifique d'Heisenberg qui vient supporter un nouveau modèle de symbole, mais bien l'esprit du modèle d'Heisenberg qui, parce qu'il pense autrement un problème, peut inspirer la philosophie à adopter le même esprit dans l'élaboration de nouveaux modèles théoriques.

La non-séparabilité

Dans la physique classique, plus deux corps s'éloignent, moins ils ont d'effet l'un sur l'autre, comme lorsque l'on éloigne deux aimants. Le concept de la non-séparabilité en physique quantique entraîne le passage d'une causalité locale à une causalité globale parce que malgré la distance une relation continue d'exister entre les objets quantiques⁵⁶. Découlant du « Paradoxe d'Einstein, Podolsky, Rosen » (Paradoxe EPR) publié en 1935⁵⁷, la non-séparabilité fut précisée en 1964 par John Bell sous la formule suivante : « il ne saurait exister de théorie de la réalité affirmant que des événements séparés soient indépendants sans entrer en contradiction avec la physique quantique⁵⁸ ». Du reste, ce n'est qu'en 1981 sous l'initiative d'Alain Aspect que les conditions d'expérimentation empiriques de la non-séparabilité furent mises en place et prouvèrent la véracité de l'assertion⁵⁹.

Cette condition de la matière signifie que la réalité est « une », c'est donc dire que le temps n'existe plus lorsque l'on parle de la Réalité. Cela signifie aussi que la Réalité est non localisable ; elle est donc partout et nulle part à la fois. Elle est une sorte de tout indivisible. La vision de notre réalité séparée n'a donc pas d'existence en soi ; mais réalité séparée et réalité indivisible « n'ont d'existence que l'un par l'autre, un peu comme l'image de deux miroirs qui se font face. Les atomes concourent à créer mon regard mais mon regard concourt à créer les atomes, c'est-à-dire à faire émerger les particules hors du potentiel dans l'actuel ; hors d'une réalité qui est un Tout indivisible dans une réalité étendue dans l'espace-temps⁶⁰ ». Cette perspective physique vient appuyer « philosophiquement », et nous insistons sur le mot philosophiquement, la perspective *théomoniste*, similaire à la doctrine de l'Unité de l'être d'Ibn al-'Arabī *waḥdat al-wujūd* (وَحْدَتِ الْوُجُودِ), qui atteste que l'Un-être est non pas unique, mais *unifique*, parce que constitutif de tous les Uns.

⁵⁶ NICOLESCU, B., *La transdisciplinarité – manifeste*, Monaco, du Rocher, 1996, p. 28-29.

⁵⁷ « La description de la Réalité Physique de la Mécanique Quantique doit-elle être considérée complète? » RANDOM, M., *La pensée transdisciplinaire et le réel : textes et entretiens, suivis d'un hommage à Stéphane Lupasco*, Paris, Dervy, 1997, p. 42.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 43 et 95.

⁵⁹ DUQUETTE, J., *Towards a Philosophical Reconstruction of the Dialogue between Modern Physics and Advaita Vedānta: An Inquiry into the Concepts of ākāśa, vacuum and Reality*, sous la direction de RUKMANI, T. S., PhD, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, Montréal, 2010, p. 30-37.

⁶⁰ ESPAGNAT (D'), B., *À la recherche du réel – le regard d'un physicien*, 2^e éd. rev. et augm., Paris, Gauthier-Villars, 1981, p. 95. Cité d'après RANDOM, M., *La pensée transdisciplinaire et le réel : textes et entretiens, suivis d'un hommage à Stéphane Lupasco*, Paris, Dervy, 1997, p. 39-40.

Le tiers inclus

Développée par Stéphane Lupasco, la logique du tiers inclus vient appuyer logiquement l'existence de multiple niveau de réalité, sans remettre en cause l'indivisibilité de l'Univers. Parce que la physique quantique a fait surgir « des *couples de contradictoires mutuellement exclusifs* (A et non-A) : onde *et* corpuscule, continuité *et* discontinuité, séparabilité *et* non-séparabilité, causalité locale *et* causalité globale, symétrie *et* brisure de symétrie, réversibilité *et* irréversibilité du temps⁶¹ », les axiomes de la logique classique devaient être révisés pour pouvoir tenir compte des multiples niveaux de réalité. La logique devait pouvoir supporter les apparents paradoxes de la réalité et c'est pour cela que Lupasco a remis en cause l'axiome du tiers exclu.

Les trois axiomes de base de la logique classique sont : 1) L'axiome d'identité : A est A. 2) L'axiome de non-contradiction : A n'est pas non-A. 3) L'axiome du tiers exclu : il n'existe pas un troisième terme T (T de « tiers inclus ») qui est à la fois A et non-A.⁶²

Il semble bien évident que remettre en cause l'axiome du tiers exclu ouvre la porte à des dérives fantasques comme d'affirmer que l'être *est* le non-être. Sans le tiers exclu, il est en fait possible de dire une chose et son contraire simultanément, ce qui est une contradiction, ce qui est illogique. En fait, le tiers inclus consiste à affirmer qu'il « existe un troisième terme T qui est à la fois A et non-A.⁶³ » Cependant, il faut mettre en perspective la logique du tiers inclus avec la notion de niveaux de réalité, car l'état T s'exprime toujours à un autre niveau de réalité, ce qui sauvegarde à la fois l'axiome du tiers exclu et du tiers inclus. À partir de notre regard, l'état T apparaîtra comme proprement antagoniste et exclusif, mais il est nécessaire d'apercevoir l'état T comme réalisant simultanément et instantanément une conciliation à un autre niveau de réalité de A et non-A⁶⁴. « Dans la logique du tiers inclus les opposés sont plutôt des *contradictaires* : la tension entre les contradictoires bâtit une unité plus large qui les inclut.⁶⁵ »

⁶¹ NICOLESCU, B., *La transdisciplinarité – manifeste*, Monaco, du Rocher, 1996, p. 37.

⁶² *Ibid.*, p. 41.

⁶³ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁴ « La logique du tiers inclus est capable de décrire la cohérence entre les niveaux de Réalité par le processus itératif comportant les étapes suivantes : 1. Un couple de contradictoires (A, non-A) situé à un certain niveau de réalité est unifié par un état T situé à un niveau de Réalité immédiatement voisin ; 2. À son tour, cet état T est relié à un couple de contradictoires (A', non-A'), situé à non propre niveau ; 3. Le couple de contradictoire (A', non-A) est, à son tour, unifié par un état T' situé à un niveau différent de Réalité, immédiatement voisin de celui où se trouve le ternaire (A', non-A', T). Le processus itératif continue à l'infini jusqu'à l'épuisement de tous les niveaux de Réalité, connus ou concevables. » *Ibid.*, p. 75.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 47.

L'élément important concernant notre sujet, c'est que les produits de l'imaginal peuvent justement être perçus comme étant contradictoires, cependant en élargissant la compréhension de la Réalité par la logique du tiers inclus, s'ouvre à nous la possibilité de traverser la complexité des éléments composants l'imagination sans recourir à une logique dualiste engendrant exclusion et incompréhension (droite *ou* gauche, bien *ou* mal, etc.)⁶⁶. Le tiers inclus est une contradiction réalisée entre ce qui est potentiel et ce qui actuel, entre le temps et l'espace, entre l'ésotérique et l'exotérique.

* * *

En nous demandant quelle est la place de l'imagination dans l'expérience spirituelle, nous nous interrogeons à propos de textes qui fondamentalement utilisent une logique non-binaire, non-rationnelle. Si l'approche phénoménologico-herméneutique permet d'interpréter ontologiquement la relation vécue entre la conscience et ce que la conscience se montre à elle-même, la transdisciplinarité vient asseoir logiquement le cadre structurant et supportant une pensée *oxymorique* ou antagoniste. Il est alors possible de parler de l'unité de l'Un et du Multiple, de l'unité de l'Être et de l'Étant, de l'unité du Temps et de l'Espace. Tous ces couples de contradictoires se scellent pour faire apparaître le *dynamisme énergétique* fondamental de l'Univers. Héraclite et Parménide forment alors des complémentaires contradictoires. Et l'antagonisme initial dans la pensée métaphysique de Henry Corbin entre l'absolu comme Un-être et l'absolu comme Néant se comprend plus adéquatement à l'aune de la logique du tiers inclus. Une unité antagoniste parfaitement génératrice, une contradiction réalisée (actuelle) restant elle-même toujours réalisable (potentielle).

3.3 Hiérophistoire

Ce mot n'est pas encore vraiment problématisé, mais nous l'adoptons, car il dépeint pleinement l'historicité caractéristique des discours métaphysiques et mystiques abordés. Nous le reprenons de Henry Corbin qui l'a introduit dans son *Histoire de la philosophie islamique* pour qualifier l'Origine (éternité retardée⁶⁷) et les cycles de la prophétie dans la pensée philosophique en islam. Ce qui est visé par les termes « hiérophistoire »,

⁶⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁷ Sur cette idée voir CORBIN, H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, p. 38 ss. Voir aussi CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 129.

« métahistoire » ou « transhistoire »⁶⁸, c'est un temps existentiel à partir duquel le temps de l'histoire historique fait sens : « c'est cette métahistoire qui donne un sens à l'histoire, parce qu'elle fait de celle-ci une hiérophistoire; sans métahistoire, c'est-à-dire sans antériorité "dans le Ciel" et sans une eschatologie, il est absurde de parler d'un "sens historique".⁶⁹ » Deux observations importantes doivent être mentionnées. D'abord, ce n'est pas parce que Corbin priorise une conception cyclique et eschatologique de l'histoire, qu'il nie l'histoire historique ; il ne relativise que son rôle dans la pensée métaphysique, sans oublier que c'est à partir de l'histoire historique et factuelle qu'est décelée la hiérophistoire. Histoire factuelle ou historique et hiérophistoire sont complémentaires. Ensuite, l'antériorité dans le Ciel n'est possible et compréhensible que si l'on pénètre la conception *théomoniste* de la cosmogénèse. Or, si l'on accepte comme principe de création du monde une contradiction réalisée ou une unité tierce inclusive, l'histoire factuelle et historique qui coordonne aujourd'hui la vie des humains n'a pas le choix que d'être subordonnée à la hiérophistoire. En d'autres mots, la prise de conscience de l'antagonisme complémentaire d'une contradiction humaine fait prendre conscience d'un événement qui était antérieur à cette même unité antagoniste et comme le rapporte Christian Jambet dans un manuscrit inédit de Corbin sur Hamann : « Chaque fois nous sommes ramenés au phénomène originel [...] ce phénomène originel c'est bien cette co-existence de passé et avenir comme présent, telle que l'histoire ne peut jamais être considérée comme passé pur et simple. Mais cette connexion est ce qui fait que le passé est un *absconditum*, quelque chose qui *n'est pas encore* apparu, qui alors est encore avenir.⁷⁰ » Cet apparaître de l'histoire motivé sur fond d'*absconditum*, c'est la hiérophistoire. C'est ce que Böhme nomme le Sans-Fond, l'*Ungrund* et c'est ce qu'Ibn al-'Arabī indique par le *ḥadīth* (حديث) du Trésor caché.

En fait, ce que veut dire la hiérophistoire et ce qu'elle implique, c'est que les événements métaphysiques ont une réalité qui n'est pas seulement issue de la matérialité, qu'ils plongent leurs racines dans un état toujours antérieur qui se perçoit de l'intérieur. Les événements de la hiérophistoire sont vécus personnellement au temps présent. La

⁶⁸ Henry Corbin ne donne pas d'explication précise justifiant le choix du mot « hiérophistoire ». Nous pensons que pour mieux saisir ce qu'il entend par ce mot, qu'il faudrait creuser l'influence de la sophiologie russe de Boulgakov et Berdiaev. Christian Jambet, un des disciples de Henry Corbin, reprend plutôt le terme de « métahistoire », tandis qu'un autre des disciples de Henry Corbin, Jean-Louis Vieillard-Baron reprendra plutôt le terme de « hiérophistoire », quant au terme « transhistoire », il y est introduit dans la *Charte de la transdisciplinarité*.

⁶⁹ CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 101.

⁷⁰ JAMBET, C., *La logique des orientaux – Henry Corbin et la science des formes*, Paris, du Seuil, 1983, p. 243.

phénoménologie-herméneutique débouche sur la hiérophistoire, parce qu'elle permet de voir et de considérer les événements spirituels. La phénoménologie-herméneutique doit pouvoir les envisager d'après une historicité conséquente. La temporalité spécifique de la hiérophistoire est l'éternel temps présent. C'est la situation existentielle qui définit le rapport à l'histoire, ce n'est pas l'histoire qui définit le rapport à l'existence. C'est ce qui fait dire à Corbin que ce n'est pas l'humain qui est dans l'histoire, mais que c'est l'histoire qui est dans l'humain. La perspective hiérophistorique n'est donc pas en opposition à l'histoire causale, mais complémentaire parce qu'elle réfère à un autre horizon de pensée. L'idée n'est pas de nier l'histoire causale et de dire qu'une perspective purement historique est vaine, mais de dire qu'il faut combiner les approches pour mieux saisir ce qu'est une expérience humaine de la réalité spirituelle.

La hiérophistoire n'est pas laissée pour compte dans la transdisciplinarité. L'article 6 de la Charte de la transdisciplinarité est particulièrement intéressant pour ce travail, car il mentionne que la « transdisciplinarité n'exclut pas l'existence d'un horizon transhistorique. » C'est sous le chapeau de cet horizon transhistorique que nous situons la hiérophistoire, sous sa forme structurelle du moins. La transdisciplinarité cherche l'unité de la connaissance qui permettrait de relier entre eux les différents niveaux de la Réalité, tout en sachant que cette unité doit rester ouverte. Pour permettre la relation entre le sujet et l'objet ou entre la perception et la réalité, Nicolescu avance l'hypothèse d'une *zone de non-résistance* qui joue le rôle de Tiers Caché ou en terme religieux d'*absconditum*. « La zone de transparence correspond au sacré, c'est-à-dire à *ce qui ne se soumet à aucune rationalisation*. Il convient de se rappeler la distinction importante faite par Edgar Morin entre *rationnel* et *rationalisation*. Le sacré est rationnel, mais il n'est pas rationalisable. Le sacré ne s'oppose pas à la raison : *dans la mesure où il assure l'harmonie entre le Sujet et l'Objet, le sacré fait partie intégrante de la nouvelle rationalité.*⁷¹ » C'est ce que les travaux d'Eliade, qui définissent le sacré comme un élément constitutif de la conscience d'exister, ont mis en lumière. Voilà pourquoi le sacré n'implique pas la croyance, c'est plutôt une condition *existentielle*⁷². Et donc contrairement à la compréhension philosophique usuelle de la spiritualité qui l'oppose purement et simplement à ce qui est

⁷¹ Les italiques sont de l'auteur. NICOLESCU, B., *De la physique quantique au réenchantelement du monde*, 2007, <http://www.scribd.com/doc/17711445/Basarab-Nicolescu-DE-LA-PHYSIQUE-QUANTIQUE-AU-REENCHANTEMENT-DU-MONDE>.

⁷² ELIADE, M. et ROCQUET, C.-H., *L' épreuve du labyrinthe entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Monaco/Paris, du Rocher, 2006, p. 176. Il s'agit d'une condition qui n'est pas influencée par l'environnement, mais qui conditionne la perception elle-même, donc d'une condition inconditionnée.

matériel ou corporel⁷³, dans les systèmes qui appuient la hiérophistoire, le sacré correspond au Tiers Caché, comme la trame d'un tissu supporte le motif. Analogiquement, même si toute analogie est précaire, on peut dire que la trame est le Tiers Caché, le fil est l'objet et le motif le sujet.

* * *

La hiérophistoire décrit le mode de rapport temporel développé lorsque l'humain est en relation avec le sacré. Globalement, la hiérophistoire est structurée selon la logique transdisciplinaire, celle du tiers inclus. Elle fait place à la possibilité d'un horizon transhistorique comme Tiers Caché ou espace de non-résistance. Par là, la temporalité difficilement saisissable et *a priori* irrationnelle des événements spirituels est sauvegardée. Mais qui dit temps, dit aussi espace, car ces deux données sont inséparables. Alors, si la hiérophistoire ne caractérise que la temporalité, le lieu d'apparition des phénomènes spirituels portera le nom de *mundus imaginalis*, de monde imaginal. Nous y revenons en détail⁷⁴.

Par l'approche phénoménologico-herméneutique et la hiérophistoire, tel que les propose Henry Corbin, il est possible de discourir sur les théophanies, sans les réduire à quelque chose qu'elles ne sont pas, de les analyser dans un discours théosophique qui n'aura pas à rougir à l'ombre de la raison rationnelle. « C'est l'être humain, dans sa totalité ouverte, qui est le lieu sans lieu du *transculturel* et du *transreligieux*, c'est-à-dire de ce qui traverse et dépasse les cultures et les religions. Le transculturel et le transreligieux concernent le temps présent de la *transhistoire*, qui est à la fois du domaine de l'impensable et de l'épiphanie.⁷⁵ » Dans l'éternel temps présent de la présence humaine, l'impossibilité rationnelle d'un discours sur un Dieu transcende sa propre contradiction et l'intègre pour mieux la dépasser. « Le successif doit être reconduit au simultané.⁷⁶ » Épopée mystique, prophètes, mystiques et théosophes peuvent ainsi à travers leur propre subjectivité-objectivité décrire personnellement et rationnellement des phénomènes proprement irrationnalisables.

⁷³ LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 16^e éd., Paris, P.U.F., 1988, p. 1024.

⁷⁴ *Infra* 2.1 Imagination, imaginaire, image et imaginal

⁷⁵ NICOLESCU, B., *De la physique quantique au réenchantelement du monde*, 2007, <http://www.scribd.com/doc/17711445/Basarab-Nicolescu-DE-LA-PHYSIQUE-QUANTIQUE-AU-REENCHANTEMENT-DU-MONDE>.

⁷⁶ VIEILLARD-BARON, J.-L., « Temps spirituel et hiéro-histoire selon Henry Corbin : une phénoménologie de la conscience psycho-cosmique », dans *Henry Corbin et le comparatisme spirituel : colloque tenu à Paris les 5 et 5 juin 1999*, sous la direction de VIEILLARD-BARON, J.-L. et FAIVRE, A., Paris, Archè Edidit, 2000, p. 31.

La hiérophistoire est donc la structure constitutive de l'apparaître intermédiaire entre celui qui perçoit et ce qui est perçu, mais par rapport à cette conception temporelle, car le lieu de cet apparaître est le *mundus imaginalis*, le monde imaginal.

* * *

Ensemble, ces approches et ces considérations méthodologiques se conjuguent et permettent de traiter les phénomènes généralement qualifiés d'irrationnels, car l'on ne reconnaît que rarement la logique inhérente à leur manifestation. Les produits de l'imagination, les phénomènes spirituels pourront être traités à partir de la logique qui les constitue et dans la temporalité telle qu'elle est métaphysiquement perçue, c'est-à-dire comme un éternel temps présent. Ces brèves précautions peuvent paraître alambiquées, mais au regard des propos et des écrits qui seront abordés cela était nécessaire. Sans cette tentative d'explications de la logique inhérente aux phénomènes spirituels qui suivent, la compréhension globale en aurait grandement été diminuée. Les conceptions théophaniques qui sont au cœur de notre propos sont virtuellement incompréhensibles si l'on ne traite pas des bases logiques et métaphysiques sous-jacentes. En résumé, dans la perspective métaphysique qui est la nôtre, le temps hiérophistorique est corrélatif du dévoilement effectué au présent par la présence dans l'être. La progression et l'exploration des mondes visionnaires, du *mundus imaginalis*, se mesure avec l'intensification lumineuse ou numineuse de l'acte d'être, car cette lumière révèle le sacré constitutif de la trame d'être.

III LES PREMIERS CONCEPTS

Plusieurs concepts sont centraux dans cette recherche. Suivant la trame du texte nous avons tenté le plus souvent dans les notes d'apporter des compléments, mais il semblait essentiel de procéder à une mise en contexte de certains concepts, puisque cela permettra de saisir les commentaires et réflexions latérales du texte. L'ésotérisme et les deux idées principales du titre – imagination et expériences spirituelles – ont besoin d'une mise en contexte qui évitera les quiproquos.

1 L'ÉSOTÉRISME

Il faut entendre par ésotérisme – étymologiquement *esotérikos* (ἑσωτερικός⁷⁷) ou selon l'étymologie de Faivre *eso-thodos* chemin vers l'intérieur⁷⁸ – un secteur de la pensée s'appuyant sur une gnose ou un savoir qui permet d'avancer sur le chemin de « la connaissance des liens qui unissent [l'humain] aux entités supérieures (théosophie au sens strict) et aux forces cosmiques, à la Nature vivante (théosophie au sens large).⁷⁹ » Cette connaissance des choses divines, cette connaissance de l'arcane qui est le plus souvent transmise initiatiquement, c'est que l'on appelle la « gnose ». C'est une connaissance qui donne accès aux jalons qui séparent l'humain de la divinité et que l'on n'acquiert généralement qu'au prix d'une profonde transformation intérieure. La connaissance ésotérique n'est ni théorique, ni empirique, ni discursive, mais initiatique, transfiguratrice et symbolique.

Rappelons que c'est là une définition qui s'écarte grandement de l'utilisation philosophique du terme « ésotérisme ». En philosophie antique, l'ésotérisme connote presque toujours la doctrine transmise seulement aux adeptes les plus avancés. Il s'agit de la plus haute connaissance d'une école philosophique ou religieuse, une connaissance qui

⁷⁷ « ἑσωτερικός, ἢ, ὄν, de l'intérieur, *c.à.d.* de l'intimité, réservé aux seuls adeptes [...] en parl. de certains ouvrages d'Aristote [...] les disciples initiés à la doctrine ésotérique de Pythagore (ἑσώτερος). » BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 818.

⁷⁸ Quoique cette étymologie réponde parfaitement au sens du mot, elle nous apparaît douteuse, car faire dériver « ésotérisme » de *eso-thodos* semble impropre surtout si on dit qu'il s'agit de la même construction que « méthodologie » qui est composé de μετά (meta), de ὁδός (odos) et de λόγος (logos). Ce que l'on peut signifier en disant que méthodologie signifie par la fonction révélatrice du λόγος, dévoiler le chemin (ὁδός) conduisant vers ou en direction de (μετά) quelque chose. Dès lors, nous n'arrivons pas expliquer d'où vient le « th » dans *eso-th-odos* pour former l'étymologie chemin vers l'intérieur. Nous en cautionnons toutefois le sens. FAIVRE, A., *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986, p. 14.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 15.

ne devait pas franchir les murs de celle-ci et qui était destinée aux disciples déjà complètement instruit. Au fil du temps, et particulièrement à partir des Lumières, l'ésotérisme est devenu un synonyme d'élitisme, puisque le nombre d'adeptes était très restreint. On réservait ces connaissances aux successeurs potentiels et elles étaient généralement transmises au disciple sous forme de leçons acroamatiques⁸⁰, de leçons orales. Conséquemment, l'ésotérisme d'après la tradition philosophique suivant la définition donnée par André Lalande : « est la doctrine suivant laquelle la science ne doit pas être vulgarisée, mais communiquée seulement à des adeptes connus et choisis en raison de leur intelligence et de leur moralité.⁸¹ » L'élitisme des doctrines ésotériques au début du XX^e entraînera un tout autre débat, car à l'ère du positivisme, l'esprit du secret ne rime qu'avec l'incapacité à faire face publiquement aux enseignements prodigués. Certains se demanderont aussi, s'il ne s'agit pas d'un moyen factice pour donner du crédit aux enseignements de ces groupes et pour garder plus longtemps leur disciple.

Du reste, si la tradition ésotérique remonte à l'aube des temps, le terme « ésotérisme », décrivant et structurant une tradition précise, est récent. D'après Stroumsa⁸², la première occurrence du mot « ésotérisme » date de 1828 dans un livre de Jacques Matter intitulé *Histoire critique du gnosticisme*. Nous avons toutefois découvert un livre de 1742 qui décrit plusieurs des caractéristiques de ce que l'on nomme aujourd'hui l'ésotérisme.

Ces observations nous conduisent au développement d'un point extrêmement curieux de la philosophie des Grecs, & qui est pour ainsi dire la clef de leurs sentimens. On doit par conséquent y prêter une attention particuliere. Je parle de leur double doctrine ; l'une externe, publique ou exotérique ; l'autre interne, secrete ou ésotérique. La première s'enseignoit ouvertement à tout le monde ; la seconde étoit réservée pour un petit nombre de disciples choisis. Et il ne faut pas s'imaginer que ce fussent diférens points de doctrine que l'on enseignoit en public ou en particulier ; s'étoient les mêmes sujets, mais traités diféremment, selon que l'on parloit devant la multitude ou devant les disciples choisis. Les Philosophes des tems postérieurs composerent quelques ouvrages fur la doctrine cachée de leurs prédécesseurs, mais ces traités- ne sont point parvenus jusqu'à nous.⁸³

⁸⁰ LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 16^e éd., Paris, P.U.F., 1988, p. 15. « car ces deux méthodes ont cela de commun qu'elles séparent le vulgaire des auditeurs d'avec les disciples d'élite, et cela d'opposé que la première montre tout à découvert, au lieu que l'autre use de certains voiles. Disons donc, en parlant de cette différence, que l'une est une méthode exotérique, et l'autre une méthode acroamatique. » BACON, F., *Œuvres complètes*, trad. par BUCHON, J. A., Paris, Karéline, 2008 [1836], livre IV, chap. II de la première partie de la Grande restauration des sciences, p. 154.

⁸¹ LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 16^e éd., Paris, P.U.F., 1988, p. 298.

⁸² STROUMSA, G., *Hidden wisdom : esoteric traditions and the roots of Christian mysticism*, 2^e éd. rév., Leiden/Boston, Brill, 2005 [1996], p. 1.

⁸³ Nous reproduisons le texte tel qu'il apparaît, sans actualiser la langue de l'auteur. WARBURTON, M., *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique: tirées d'un ouvrage de M. Warburton*, Londres, chez Guillaume Darrés, 1742, p. 20-21. Indiquons aussi que le terme n'apparaît qu'une seule fois dans le livre et que le plus souvent est mis de l'avant le terme de doctrine secrète par opposition à doctrine publique, la première étant « secrète et sacrée » et la seconde « publique et vulgaire ».

Si Jacques Matter⁸⁴ forge effectivement le terme d'« ésotérisme », il n'est pas le premier à avoir utilisé le mot « ésotérique ». Ce mot, il est possible de le trouver jusque dans les œuvres de Clément d'Alexandrie⁸⁵. Jacques Matter est celui à qui l'on doit les premières études sérieuses sur la question des courants ésotériques, gnostiques, alchimique et hermétique particulièrement autour de l'école d'Alexandrie et de la pensée grecque. Ce professeur d'histoire ecclésiastique, qui a fait sa dissertation sur les principes rationnels dans la philosophie de Pythagore, Platon et Plotin était donc prédisposé à s'intéresser à la question et à introduire le mot « ésotérisme ». C'est dans l'*Histoire du gnosticisme* en trois volumes et totalisant près de 1500 pages⁸⁶ qu'il situe et organise les bases de ce que l'on nomme généralement l'ésotérisme chrétien des premiers siècles.

1.1 Les limites de l'ésotérisme

L'ésotérisme comme champ d'étude universitaire ne fait pas encore l'unanimité. Le concept d'ésotérisme reste problématique et critiqué, mais récemment l'Université d'Amsterdam a décidé d'offrir un programme d'étude cohérent menant à une maîtrise en ésotérisme et mystique de l'ouest. Cet aboutissement est avant tout tributaire du travail minutieux d'Antoine Faivre. C'est grâce à lui que l'ésotérisme existe en tant que courant de pensée organisé et de discipline universitaire. Il faut aussi mentionner le travail de Wouter Hanegraaff à l'Université d'Amsterdam qui poursuit le travail débuté par Faivre. L'ésotérisme est en quelque sorte une sous-branche d'études de la philosophie et de l'étude des religions, à la croisée des études historique et philologique. Le champ d'étude pose problème, car la catégorie d'ésotérisme est un regroupement composé de nombreuses sous-catégories comme l'hermétisme, le gnosticisme, la théosophie et la mystique. C'est donc un mélange de genre que beaucoup refusent de classer sous le seul mot d'ésotérisme. Par

⁸⁴ Né à Alt-Eckendorf (Bas-Rhin) le 31 mai 1791, il a occupé plusieurs postes importants à l'Académie Royale de Strasbourg. QUÉRARD, J.-M., *La France littéraire ou Dictionnaire bibliographique des savants, historiens et gens de lettres de la France, ainsi que des littérateurs étrangers qui ont écrit en français, plus particulièrement pendant les XVIII^e et XIX^e siècles*, 10 vols, vol. 5, Paris, chez Firmin Didot Frères, 1833, p. 624.

⁸⁵ Clément d'Alexandrie utilise le terme ésotérique par opposition à exotérique pour décrire les œuvres d'Aristote destinées uniquement aux disciples. « And the disciples of Aristotle say that some of their treatises are esoteric, and others common and exoteric. » CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *The writings of Clement of Alexandria*, trad. par WILSON, W. sous la direction de ROBERTS, A. et DONALDSON, J., 4 vols, vol. 2, Edinburgh, T. & T. Clark, 1869, livre V, chap. IX « Reasons for veiling the truth in symbols », p. 255.

⁸⁶ MATTER, J., *Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*, 3 vols, Paris, F.-G. Levrault, 1828, vol. 2, p. 83 et 489.

exemple, que faire de l'ensemble des textes et discours qui entre dans la catégorie « nouvel âge » (*new age*)⁸⁷ ou encore dans l'occultisme et le spiritisme? Ces courants doivent-ils être intégrés dans l'ésotérisme? Ensuite, les critères « objectifs » pouvant servir à déterminer la doctrine d'un penseur comme ésotérique sont aussi sujets à caution et en constante évolution depuis que Faivre les a énoncés.

Pour trouver et circonscrire les différents ésotérismes et surtout pour distinguer et choisir ce qui doit entrer dans l'ésotérisme ou pas, quatre critères et deux sous critères ont été proposés par Antoine Faivre⁸⁸ pour décrire la forme de pensée ésotérique. 1) La croyance qu'il existe des correspondances invisibles et non causales entre toutes les dimensions visibles et invisibles du cosmos ; 2) que la nature est imprégnée et animée par une présence divine ou une force vitale ; 3) une emphase sur l'imagination comme la force fournissant un accès aux mondes et aux différents niveaux de réalité intermédiaire entre le monde sensible et Dieu ; 4) la croyance en un processus spirituel de transmutation par lequel l'intériorité humaine est régénérée et reconnectée avec la divinité. Ces critères permettent généralement à l'issue de leur analyse de distinguer l'ésotérisme du pseudo-ésotérisme. Comme nous venons de le dire le problème principal reste celui des critères, car l'ésotérisme n'étant pas un courant continu et génétique, c'est-à-dire se transmettant d'une génération à l'autre, l'évolution est difficilement situable et même *dyschronique*. Or, comme ce n'est pas les doctrines qui forment le lien le plus facilement repérable, mais plutôt quelque chose comme l'attitude du penseur, un flou interprétatif subsiste, puisque les historiens de l'ésotérisme occidental doivent quelquefois tenter de percer l'intentionnalité des personnes ayant écrites des œuvres à caractère ésotérique.

1.2 Élitisme et ésotérisme

Pour mieux saisir les critiques liés aux doctrines ésotériques, nous aborderons l'utilisation caractéristique du secret et de l'initiation pour mettre en relief la différence entre ésotérisme et pseudo-ésotérisme et cela permettra de comprendre pourquoi les doctrines ésotériques sont souvent péjorativement décrites comme élitistes et pourquoi les académiciens restent,

⁸⁷ HANEGRAAFF, W. J., *New Age religion and Western culture : esotericism in the mirror of secular thought*, Leiden/New York, Brill, 1996, 580 p.

⁸⁸ FAIVRE, A., *Accès de l'ésotérisme occidental*, nouv. éd. rev., 2 vols, Paris, Gallimard, 1996, 377 + 437 p. Voir aussi HANEGRAAFF, W. J., FAIVRE, A., BROEK, R. V. D. et BRACH, J.-P. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, p. 340, art. « esotericism ».

encore aujourd'hui, suspicieux par rapport aux courants de pensées ésotériques. Il est facile, autant en l'islam, que dans le christianisme, de trouver des exemples qui témoignent d'un ésotérisme apparaissant d'emblée élitiste, mais qui en fait ne protègent, le plus souvent, que le quatrième critère, à savoir la relation intime vécu entre un disciple et son Dieu, de même que la situation herméneutique particulière à l'ésotérisme. Une relation que n'est pas nécessairement à même de comprendre les foules, soit parce que cette relation est proprement indicible, soit parce que le commun des mortels ne possède pas la formation adéquate pour comprendre les hautes doctrines métaphysiques sous-jacentes à la description de la relation intimement vécue entre un théosophe et son Dieu. Les philosophes et théosophes se devaient de faire attention et de transmettre les doctrines secrètes qu'à ceux qui étaient aptes à les recevoir⁸⁹.

Il ne faut pas alors s'étonner du rappel effectué par Henry Corbin dans le prologue de *En islam iranien* lorsqu'il précisait que dans l'ésotérisme « le phénomène de masse est exclu ici ». En fait, ce qu'il dit ce n'est pas que certains humains sont meilleurs que d'autre et certain sont d'emblée exclus, c'est plutôt les principes, en soi, de l'ésotérisme qu'il visait, car il s'agit avant tout d'une recherche personnelle, d'un accomplissement personnel qui ne s'effectue pas collectivement ou en masse, mais à partir du for intérieur, de l'individualité spirituelle du disciple. D'où la difficulté de parler objectivement de l'ésotérisme, car celui-ci implique d'abord et avant tout une compréhension intériorisée de sa religion.

En ce sens, lorsque Corbin relate les événements visionnaires ayant été vécus par Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī, fondateur de l'école *shaykhī* (الشَيْخِي), événements que nous connaissons grâce à l'autobiographie qu'il a lui-même écrite pour son fils, Corbin dit :

L'expérience d'un Shaykh Aḥmad, comme celle de tous les grands mystiques visionnaires, présente les caractères d'un phénomène archétypique, aussi irréductible que la perception d'un son ou d'une couleur. La phénoménologie de l'expérience religieuse ne peut que se rendre attentive aux descriptions et implications de semblables cas, sans chercher ni à le déduire d'autre chose ni à le réduire à autre chose par d'illusoire explications causales ; il lui incombe de découvrir quelles formes de conscience présupposent la perception d'événements et de mondes inaccessibles à la conscience commune de nos jours. Aussi bien l'ontologie et la cosmologie shaykhie insistent-elles particulièrement elles-mêmes sur le mode d'existence du "monde intermédiaire" qui authentifie et garantit la validité des perceptions visionnaires.⁹⁰

⁸⁹ Un rapprochement pourrait être tenté avec les *malāmātī* (ملاמת) qui derrière « la provocation sociale et la transgression (*takhrīb*) apparente des normes attirent le blâme (*malāma*) de la foule et préservent ainsi l'intimité du "blâmé" avec Dieu. » GEOFFROY, E., *Une voie soufie dans le monde : la Shādhiliyya*, Paris/Maroc, Maisonneuve/Aīni Bennaï, 2005, p. 21. Le phénomène des *malāmātī* (ملاמת) pourrait aussi être mis en regard avec la manière dont les ésotéristes agissent pour conserver l'ordre du secret.

⁹⁰ CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, L'École shaykhie, Le Douzième Imām*, 4 vols, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 220.

Et lorsque nous disions plus haut que « le phénomène de masse est exclu ici », Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī avait lui-même conclu sa courte autobiographie spirituelle en rappelant à son fils que : « Ce ne sont point là des choses qu'il est bon de vouloir expliquer, surtout aux ignorantins et aux envieux.⁹¹ » C'est d'ailleurs une querelle au sujet du *corps de résurrection* qui traîna Shaykh Aḥmad au cœur d'une polémique dont l'origine est attribuable aux docteurs de la Loi et aux *mutakallimūn* (مُتَكَلِّمُونَ) qui étaient bien peu préparés à entendre parler de la *ḥikma ilahīyya* (حِكْمَةُ إِلَهِيَّةٍ), de la sagesse divine, de la théosophie. Corbin indique que le problème était que « ses adversaires étaient incapables de s'élever jusqu'au plan où se situait en fait pareille discussion.⁹² » Un dialogue de sourds⁹³ s'élevait alors comme une barrière infranchissable suscitant crainte et incompréhension de part et d'autre.

L'exemple de Ghazzālī est aussi intéressant. Lui qui a étudié le droit (*fiqh*, فِقْه), la théologie (*kalām*, عِلْمُ الْكَلَامِ) et la philosophie (*falsafa*, فَالْسَفَة) pour ensuite s'éprendre du soufisme, car il était désireux de rencontrer Dieu après ses études qui lui avaient desséché l'âme et encombré sa raison de discours, « il a estimé que certaines hautes vérités, d'ordre théologique ou mystique, ne pouvaient pas être livrées impunément à la foule ignorante, mais qu'il fallait ne donner à chacun que la vérité qu'il pouvait porter.⁹⁴ »

L'ésotérisme et l'élitisme sont peut-être les dangers les plus probants d'une herméneutique spirituelle⁹⁵. L'ésotérisme cherche à susciter une transformation de l'intérieur par une connaissance qui a déjà été intériorisée par celui qui procède à la transmission ou à l'initiation. L'herméneutique ne pouvant se faire qu'à partir de soi, la vérité qui en découle dépendra alors de la réception de ce qui a été interprété. Est-ce à dire que saint Augustin et Ghazzālī sont des ésotéristes? Non. Mais cela veut dire que si ces interprétations n'avaient pas fait école et qu'elles n'avaient survécu qu'au sein d'un petit

⁹¹ *Ibid.*, p.220.

⁹² *Ibid.*, p. 226.

⁹³ *Ibid.*, p. 227 n. 22.

⁹⁴ ANAWATI, G.-C. et GARDET, L., *Mystique musulmane : aspects et tendances, expériences et techniques*, 4^e, Paris, Vrin, 1986, p. 50.

⁹⁵ Il est aussi possible de trouver un avertissement similaire à celui de Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī chez saint Augustin puisque dans *De la doctrine chrétienne*, livre dans lequel se trouve l'herméneutique de saint Augustin, il dit dans le prologue : « Quelques-uns censureront cet ouvrage, parce qu'ils ne comprendront pas les règles que j'y dois établir. D'autres en auront l'intelligence; mais quand ils voudront les appliquer, quand ils chercheront à s'en servir pour l'interprétation des divines Écritures, et qu'ils se verront dans l'impossibilité de découvrir et d'expliquer ce qu'ils désirent, ils penseront que je me suis livré à un travail inutile. N'y trouvant aucun secours pour eux-mêmes, ils jugeront qu'il ne peut servir davantage à personne. » AUGUSTIN, *Oeuvres complètes*, trad. sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, 18 vols, vol. 4, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1866, p. 1, § 2.

groupe d'initiés, les appellations de leurs doctrines auraient été tout à fait différentes. Bien sûr, il faut plus que transmettre à un petit groupe d'initiés des doctrines pour se tailler une place dans l'ésotérisme, il faut aussi proposer une interprétation personnelle et intérieure de sa tradition et considérer que par l'intériorisation des doctrines métaphysiques, il est possible de se rendre plus manifeste la présence de la divinité. Et si cette interprétation ne s'interprète plus parce qu'elle fait école, la doctrine qui pouvait en un certain sens être comprise comme ésotérique se solidifie et se transforme en vérité qui s'impose de l'extérieur comme une donnée objective.

Ces quelques exemples montrent que c'est le rapport à l'autorité, au littéralisme, au dogmatisme ou encore la peur de la persécution qui motive la transmission « ésotérique » au sens philosophique. Lorsque l'on prête attention aux intentions implicites de la conscience, il est possible de repérer dans les mêmes extraits la naissance véritable de l'ésotérisme. Ce qui motive et engendre la situation ésotérique en islam et dans le christianisme, c'est avant tout la relation à la Révélation et au Livre révélé. Comprendre le Livre révélé permettra de comprendre la révélation de la divinité et par le fait même rétablira la relation entre Dieu et sa créature qui a été perdue. Pour comprendre le mystère de la révélation, il faut postuler « qu'à tout ce qui est apparent, littéral, extérieur, exotérique correspond quelque chose de caché, spirituel, intérieur, ésotérique⁹⁶ ». C'est cela qui entraîne la situation herméneutique de l'ésotérisme et l'utilisation particulière de l'imagination, ce que nous expliquons plus en détail dans la prochaine section.

* * *

Très souvent, lorsque les philosophes, historiens et philologues cherchent à critiquer l'ésotérisme, ils font références à l'occultisme d'Éliphas Lévis, au spiritisme d'Allan Kardec et à la Société Théosophique fondée par Helena Blavatsky. Ce qu'ils critiquent ne correspond pas à l'ésotérisme, mais à des courants ayant l'apparence de courants ésotériques, mais dont le sérieux des écrits, le fondement intellectuel et la cohérence des doctrines proposées laissent à désirer. Une distinction essentielle, car si l'ésotérisme commande une situation herméneutique par rapport à un Livre révélé, les « pseudo-ésotéristes » tenteront de s'instituer eux-mêmes, à savoir leur propre interprétation comme commandant l'ésotérisme. Il y a donc une adéquation entre leurs interprétations ésotériques

⁹⁶ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 101.

et l'ésotérisme en général. Il s'agit d'une sorte de tentative d'objectivation de l'ésotérisme qui annule *de facto* ce qui est appelé par l'ésotérisme.

Quoique généralement risible aux yeux des universitaires spécialistes du domaine des religions, ces courants ont une influence considérable sur notre société et ils nourrissent abondamment ce que nous nommons aujourd'hui le *new age*⁹⁷. Ces courants sont à nos yeux des pseudo-ésotérismes, car si le langage utilisé par Böhme et Ibn al-'Arabī est théologico-philosophique, dans la Société Théosophique par exemple, le langage est volontairement « exotique » et « rhétorique ». C'est d'ailleurs avec l'émergence de ces pseudo-ésotérismes que sont introduits dans le langage plus courant en Europe et en Amérique les termes d'aura, de chakras, de corps astral, de karma, de réincarnation et bien d'autre encore. Ces termes ne sont toutefois pas introduits scientifiquement ou en rappelant ce qu'il signifie dans la tradition dont ils sont issus. Les pseudo-ésotérismes présentent ces idées de sorte qu'il s'agit d'une rhétorique « in which their own fantasies took the upper hand over any critical approach to historical evidence.⁹⁸ »

La Société Théosophique fondée par Helena Blavatsky et le colonel Henry Steel Olcott le 7 septembre 1875⁹⁹ aura deux conséquences importantes. D'abord elle permet aux Européens et États-Uniens de s'initier à une religion intérieure influencée par l'hindouisme et le bouddhisme. Puis par le fait même, elle donnera un sens nouveau, qui n'a rien à voir avec le sens traditionnel, à toute une série de mots, d'idées et de concepts. Sans faire sa biographie, « on sait avec certitude qu'elle a fréquenté l'école spirite française d'Allan Kardec¹⁰⁰ » et qu'elle a été « médium » pendant plusieurs années au Caire. Empêtrée dans des affaires de fraude et de charlatanisme¹⁰¹, Helena Blavatsky part pour les États-Unis et c'est là qu'elle rencontre Henry Steel Olcott et qu'elle fonde la Société Théosophique. Deux ans plus tard, madame Blavatsky publie *Isis dévoilée* (1877). Ce livre recevra des critiques virulentes de la presse comme du monde universitaire, mais il trouva tout de même preneur dans la classe moyenne et aisée en quête de spiritualité nouvelle. La vie d'Helena Blavatsky, comme d'ailleurs ses livres, sont très surprenants. Par exemple, il est raconté que madame Blavatsky pouvait lire les hiéroglyphes, parler aux esprits et aux

⁹⁷ HANEGRAFF, W. J., *New Age religion and Western culture : esotericism in the mirror of secular thought*, Leiden/New York, Brill, 1996, 508 p.

⁹⁸ HANEGRAFF, W. J., FAIVRE, A., BROEK, R. V. D. et BRACH, J.-P. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, p. 338, art. « esotericism ».

⁹⁹ <http://www.theosophie-adyar.com/>

¹⁰⁰ LENOIR, F., *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 189.

¹⁰¹ TREVITHICK, A., « The Theosophical Society and its Subaltern Acolytes (1880-1986) », dans *Marburg Journal of Religion*, vol. 13, no. 1, 2008, p. 7.

lutins, communiquer avec les morts ou encore qu'elle connaissait ses réincarnations. À cause de ces informations biographiques et de ses interprétations, « on peut se demander où les fondateurs de la Société Théosophique sont allés chercher ces “vérités éternelles” censées constituer le “bouddhisme ésotérique”. Dans l'imagination fertile d'Helena Blavatsky, affirment bien vite les nombreux détracteurs de la Société.¹⁰² »

Après une dizaine d'années d'activité, la Société Théosophique attire l'attention de la très sérieuse et réputée Société de recherches psychiques de Londres. Celle-ci dépêche le docteur Richard Hodgson pour enquêter à propos des phénomènes invoqués par Helena Blavatsky. En 1885, dans un rapport accablant de plus de deux cents pages, Richard Hodgson explique plusieurs trucs utilisés par Helena Blavatsky et la Société pour rendre crédibles ses communications avec le monde des esprits. Le rapport conclut formellement :

it is necessary to state that this is not the only evidence of fraud in connection with the Theosophical Society and Madame Blavatsky [...]. For our own part, we regard her neither as the mouthpiece of hidden seers, nor as a mere vulgar adventuress; we think that she has achieved a title to permanent remembrance as one of the most accomplished, ingenious, and interesting impostors in history.¹⁰³

Malgré ces scandales, l'influence de la Société ne s'arrêta pas là, car de nombreuses autres sectes et groupuscules occultistes et *new age* ont récupéré ces idées. Ainsi, il est devenu presque impossible d'utiliser les termes de théosophie et d'ésotérisme sans référer à ces occultes idées. C'est contre les pseudo-ésotérismes et l'utilisation abusive de concepts et idées issus de traditions méconnues que les doutes des universitaires doivent sévir. Si la rhétorique est l'art d'agencer des contenus connus pour faire apparaître un sens nouveau, les pseudo-ésotérismes possèdent, quant à eux, l'art de faire dire ce qu'il pense à travers ce qui apparaît comme une évidence universelle¹⁰⁴.

* * *

L'ésotérisme peut-il être populaire? N'oublions pas que sous le couvert du secret on protège aussi des vies. À preuve, Ibn al-'Arabī n'a-t-il pas légèrement changé la formule d'al-Ḥallāj pour la rendre plus acceptable? Face au littéralisme et à la puissance dogmatique des prêtres, pasteurs, fuqāhā et imāms, le secret et les rites initiatiques restent

¹⁰² LENOIR, F., *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 193.

¹⁰³ HODGSON, R., « Report of the committee appointed to investigate phenomena connected with the theosophical society », dans *Proceedings of the Society for Psychical Research*, sous la direction de SOCIETY FOR PSYCHICAL RESEARCH, vol. 3, London, Trübner & Co., 1885, p. 207.

¹⁰⁴ D'ailleurs, cela explique le passage du spiritisme à la théorie des maîtres universels dans la théosophie. Dans le spiritisme, celui qui procède à la séance doit tenir des propos personnels sur la personne en face, ce qui n'est pas nécessairement facile. Donc le passage d'un niveau personnel à un niveau universel, à travers la théorie des grands maîtres, facilitait de beaucoup l'adhésion d'une plus grande masse de personnes tout en donnant la latitude nécessaire aux dirigeants de la Société Théosophique pour diffuser plus efficacement le message.

peut-être le meilleur moyen d'éviter les ennuis, la prison ou même la mort.¹⁰⁵ Le cas de Böhme est intéressant, car il fait partie de ceux qui ont subi les affres répétées du clergé de Görlitz. Toutefois, lorsque Gregorius Richter, le pasteur de Görlitz, prêche et met en garde la population contre Böhme et ses doctrines « diaboliques », il attire en fait l'attention de toute la population de Görlitz sur les ouvrages du cordonnier mystique¹⁰⁶. Lorsque l'on dénonce publiquement une doctrine, *eo ipso*, on la publicise et la fait connaître. On ne peut critiquer quelque chose que l'on ne reconnaît pas. Les doctrines ésotériques profitent ainsi de leurs plus fidèles détracteurs pour se faire connaître. Certes, les masses ne connaissent pas les détails philosophiques et en reçoivent une image péjorative à cause de la propagande, mais ces idées imprègnent tout de même, peu à peu, l'imaginaire collectif¹⁰⁷.

1.3 L'universalité de l'ésotérisme

D'autres idées plus coriaces et plus problématiques continuent d'être véhiculées par rapport à l'ésotérisme. L'une de ces idées est que toutes les traditions spirituelles auraient la même source. Certes l'un des sous-critères établis par Antoine Faivre pour circonscrire l'ésotérisme est le fait de considérer qu'il y a une concordance entre les traditions spirituelles, mais considérer cela ne veut pas dire que l'on peut assimiler les différences fondamentales qui existent entre les traditions. L'universalisation réductrice de la tradition est pourtant enseignée, par exemple, chez certains Ordres de Franc-maçonnerie comme l'Ordre Souverain, Chevaleresque, Hospitalier, Méritoire et Mystique de Maât (O.S.C.H.M.M.M.). D'ailleurs, le grand maître déclarait dans la gazette de l'Ordre :

¹⁰⁵ C'est en ce sens qu'Ibn al-'Arabī refusait de transmettre la totalité de la science des lettres, gardant la partie la plus élevée de cet enseignement, toujours transmis oralement, pour les disciples démontant une réalisation spirituelle plénière. IBN AL-'ARABĪ, M., *Les illuminations de la Mecque*, trad. par CHODKIEWICZ, M., Paris, Albin Michel, 1997, p. 47.

¹⁰⁶ « Si, par la confiscation du manuscrit de Jacob Boehme, les "autorités" avaient voulu prévenir la propagation de la doctrine dangereuse du théosophe, elles s'étaient lourdement trompées. Gregorius Richter, par ses sermons et ses invectives, avait bien réussi à soulever contre Boehme la ville de Görlitz, ainsi que les prédicants et les fidèles des environs; ce fut, d'autre part, lui-même qui attira sur Jacob Boehme l'attention de tous ceux que la sécheresse tout extérieure de l'orthodoxie luthérienne et la théologie de la *formula concordiae* ne pouvaient contenter. » KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 43.

¹⁰⁷ Ce qui entoure le mythe de l'Atlantide est un exemple éloquent de construction pseudo-ésotériste. De la *Doctrine secrète* de Blavatsky, dans laquelle elle explique l'origine des races, à l'évolution et la juxtaposition d'idées autour de l'Atlantide comme source des Aryens dans le nazisme par Guido von List, Rudolf John Gorsleben ou encore Jörg Lanz von Liebenfels, il y a là un syncrétisme pseudo-ésotérique dangereux qui démontre à quel point les doctrines ésotériques possèdent un pouvoir fascinant, même lorsqu'il s'agit de constructions pseudo-ésotériques comme le mythe de l'Atlantide.

On peut dire que le Maâtianisme est le Champ Optimal du Mysticisme compte tenu du fait que son Égrégore Mystique est la source commune de toutes les traditions véritablement mystiques. La reconquête du champ primaire par l'Ordre a donc été possible en partant de La Maât. D'un autre côté, nous nous sommes efforcés d'inclure toutes les traditions mystiques révélées et non en les fusionnant en un tout cohérent et graduellement accessible au moyen de 99 Degrés du Grand Rite de Maât qui comme vous le savez constitue le corps spirituel du Maâtianisme.¹⁰⁸

Il s'agit là d'une *contradictio in adjecto* puisque l'Ordre de Maât, tout en affirmant qu'il prend source dans la Source et, de ce fait, qu'il inclut toutes les traditions mystiques, explique qu'il ne les fusionne pas. S'il n'y a qu'une Source, il y a donc une assimilation, une réduction à la Source, et ce, même si l'Ordre distingue 99 Degrés. L'universalisation radicale¹⁰⁹ ayant été vertement critiquée par les intellectuels universitaires, plusieurs pseudo-ésotérismes ont même intégré cette critique. Il utilise donc deux niveaux de lecture. Ils invoquent la source unique et originelle qui légitime leur Ordre et à partir de cette source, ils reconnaissent une pluralité de traditions ou sein desquels ils continuent de chercher la Source. Il s'agit certes d'une réduction moins radicale, mais infiniment plus insidieuse, car cela efface les différences entre les traditions.

La métaphysique d'Ibn al-'Arabī pourrait justement apparaître réductrice dans son universalisation, mais ce n'est pas le cas. Les critiques des théologiens *mutakallimūn* (مُتَكَلِّمُونَ) envers la doctrine de l'unité de l'être sont très proches de la réduction abusive détectée dans les pseudo-ésotérismes. La grande différence se situe au niveau de la compréhension de l'être. Nous l'avons déjà indiqué dans la discussion autour de *l'ens nullo determinatum* et de *l'ens determinatum omnimodo*. En d'autres mots, nous pourrions dire de la doctrine d'Ibn al-'Arabī qu'elle est une sorte de personnalisme non réducteur. La doctrine de l'unité de l'être, la *waḥdat al-wujūd*, (وَحْدَتِ الْوُجُودِ) d'Ibn al-'Arabī ne réduit pas la Source aux sources, elle pense plutôt la Source comme un jaillissement perpétuel, comme le point de contact à partir duquel l'Ineffable se *créaturalise*. Dieu est alors partout sans être ce qu'il manifeste.

Pour notre part, par le terme « Source » avec une majuscule nous signifions une Source toujours au-delà et irréductible. Nos penseurs doivent être approchés dans l'esprit de la théologie apophatique, c'est-à-dire selon un ordre de penser qui invoque la nécessité d'une Source tout en indiquant que celle-ci est irrémédiablement inaccessible. C'est ce que nous avons évoqué *supra* en discutant la question de la théologie apophatique. Enfin, il est

¹⁰⁸ Cf. <http://maatianisme.org/2010/08/04/entretien-avec-frater-baargati-grand-maitre-du-maatianisme/>

¹⁰⁹ Nous pensons ici à Frazer qui cherchait les traces d'un monothéisme primordial. La découverte de ressemblance dans des traditions éloignées signifiait alors qu'il y avait une parenté de pensée. Une tradition primitive devenait ainsi du christianisme en devenir. Dans ce contexte d'universalisation ou d'évolutionnisme, la tradition étudiée ne pouvait plus l'être pour elle-même.

possible de réfléchir à la Source de l'ésotérisme sans réduire les traditions et c'est ce qu'ont fait Rudolf Otto¹¹⁰ et Mircea Eliade¹¹¹ en analysant les multiples dimensions du sacré. C'est ce qu'ont fait également des pérennialistes comme Schuon et Nasr en développant la notion de *sophia perennis*.

1.4 L'ésotérisme des religions du livre

L'ésotérisme n'est pas l'apanage unique du christianisme¹¹². Les communautés du Livre ont été placées devant un problème commun qui est de comprendre et d'interpréter le *sens vrai* de leur Livre saint. Une situation essentiellement herméneutique « où le mode de comprendre est conditionné par le mode d'être de celui qui comprend.¹¹³ » C'est ce qui avait fait dire à Sohrawardî (mort martyr à Alep le 29 juillet 1191 à trente-six ans) : « Lis donc le Livre avec extase du cœur (*wajd*), émotion intérieure (*tarab*) et réflexion subtile. Lis le Qôran comme s'il n'avait été révélé que pour ton propre cas.¹¹⁴ » Voilà l'exigence « intérieure » de l'ésotérisme.

Le livre comme révélation transcendante, compris comme le verbe de Dieu est en lui-même ce qui est le plus proche de Dieu. Deux attitudes complètement opposées sont alors possibles : soit comprendre le livre littéralement et dire qu'il est complètement limpide, ou soit considérer que, parce qu'il est la parole de Dieu et donc semblable à Dieu, il est à la limite de l'incompréhensible, la parole de Dieu étant infiniment supérieure à la pensée humaine. C'est cette deuxième attitude qui soutient l'ésotérisme : penser que sous l'apparence littérale, il y a du caché.

Les tenants de l'ésotérisme se sont généralement attiré les foudres des dogmaticiens, car comme l'indique Henry Corbin, en fait, « privée de la réalité spirituelle (*haqîqat*) et de l'ésotérique (*bâtin*), la religion positive est opacité et servitude; elle n'est plus qu'un catalogue de dogmes ou un catéchisme, au lieu de rester ouverte à l'éclosion de

¹¹⁰ OTTO, R., *Le sacré : l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 2001 [1917], 284 p.

¹¹¹ ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 2004 [1965], 186 p.

¹¹² Nous reprenons ici le travail effectué par Henry Corbin par rapport à la notion d'ésotérisme dans la spiritualité musulmane. CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 98-121. Voir aussi CORBIN, H., *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p. 43-44 et 325-334.

¹¹³ CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 21.

¹¹⁴ Cité d'après CORBIN, H., *Suhrawardî d'Alep*, Montpellier, Fata morgana, 2005 [1939], p. 47.

significations nouvelles et imprévisibles.¹¹⁵ » C'est ce qui explique la persécution des ésotérismes par les pouvoirs en place. En Europe, l'ésotérisme était souvent en porte à faux avec les interprétations dogmatiquement admises, ce qui venait ébranler l'autorité du magistère et attirait conséquemment le blâme de l'approche majoritaire. Dans l'islam, ce n'est pas le magistère qui est ébranlé par cette exigence intérieure puisqu'il n'y en a pas ; c'est la stabilité de la Loi qui est affectée par l'herméneutique spirituelle (*ta'wīl*, تَأْوِيل)¹¹⁶. C'est peut-être ce qui explique la hardiesse avec laquelle les théologiens *mutakallimūn* (مُتَكَلِّمُونَ) se sont attaqués à l'ésotérisme, car interpréter la parole de Dieu continue en quelque sorte la révélation prophétique pourtant clause par le Prophète de l'islam¹¹⁷. L'approche phénoménologique de Corbin pour décrire l'ésotérisme donne des indications précises quant à la forme de pensée intérieure présente dans la quête ésotérique de la vérité intérieure.

Nous souhaiterions que tout lecteur commençât par s'aviser de "repenser" étymologiquement les termes en question. L'expression grecque τὰ ἔξω désigne les choses extérieures, "exotériques" ; τὰ ἔσω désigne les choses intérieures, "ésotériques". Conviendrait-il de préférer les termes d'"intérieurismes" et d'"intérioristes" ? Ces termes dérivés du latin, seraient parfaitement exacts, mais il est à craindre que de nos jours l'idée d'un "monde intérieur", de "réalité intérieure", n'éveille chez beaucoup l'idée d'un subjectivisme ou d'un psychologisme qui sont absolument hors de question chez nos penseurs. Les univers intérieurs ne sont pour eux rien de moins que les univers spirituels, revendiquant, avec une parfaite rigueur ontologique, une "objectivité" *sui generis*, différente, certes de ce que nous entendons couramment par ce mot. Il reste que le contraste et la complémentarité que marquent les termes arabes *zâhir* et *bâṭin* correspondent parfaitement au rapport que marquent les termes "exotérique" et "ésotérique", extérieur et intérieur, apparent et caché, phénomène et noumène etc. Il s'agit de différencier les degrés de pénétration dans la "réalité du réel". Certes la condition humaine est telle que l'accès à ce que marquent le terme "ésotérique" et les termes apparentés, ne peut s'ouvrir indifféremment à tout le monde. Le phénomène de masse est exclu ici. En milieu traditionnel, cette limitation est reconnue comme une nécessité inhérente à la nature humaine.¹¹⁸

Une limitation que ne reconnaissent pas tous les ésotéristes et Böhme en particulier, est celle qui pense que l'illumination qu'il a reçue de Dieu est accessible à tous. Comme le dit Koyré à propos de Böhme : « Il n'est pas plus qu'un autre. Peut-être moins. Il a seulement lutté de toutes ses forces et cherché Dieu de toute son âme. Il a vaincu, car dans sa lutte

¹¹⁵ CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 68.

¹¹⁶ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 106.

¹¹⁷ Nous savons que les traductions d'André Chouraqui ne font pas l'unanimité. Mais étant donné qu'il est le seul à avoir traduit à partir de l'hébreu, du grec et de l'arabe, les livres saints de la tradition abrahamique, nous croyons que l'esprit de son entreprise de traduction est en résonance avec l'esprit transdisciplinaire de ce texte.

« Muhammad n'est le père d'aucun de vos hommes,
il est l'Envoyé d'Allah, le sceau des Nabis, Allah,
savant en tout. » (33:40), trad. par A. Chouraqui.

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

¹¹⁸ CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le Shî'isme duodécimain*, 4 vols, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. XIV-XV.

Dieu l'a aidé. Mais l'aide divine est là pour tout le monde. Il suffit de vouloir.¹¹⁹ » Après tout, Dieu est dans toutes les âmes humaines. Ibn al-‘Arabī propose une réflexion légèrement différente, mais il ne ferme pas la porte à l'idée que l'expérience de Dieu est accessible à tous les êtres humains. William Chittick explique que parce que les êtres humains ont été créés à partir de la forme de Dieu, il peut potentiellement connaître toute chose. La connaissance de Dieu est partout accessible à partir de la conscience de soi, car avoir conscience de soi, c'est avoir conscience de Dieu pour Ibn al-‘Arabī¹²⁰. Il aurait cependant à se demander de quelle manière l'aide divine est là pour tout monde, car il apparaît bien évident que sont nombreux les chercheurs de Dieu qui n'ont pas reçu une révélation incandescente dans l'âme. Deux choses ressortent de l'ésotérisme des religions du livre : d'une part, que les mystères de Dieu sont impénétrables, Dieu n'est donc pas toujours accessible à l'humain dans la plus haute forme de lumière, et que d'autre part, le travail du chercheur de Dieu est d'intégrer et d'incarner le maximum d'Attributs de Dieu sur la route de *perfectitude* humaine, pour arriver au Parfait Humain¹²¹.

* * *

L'ésotérisme est essentiel à cette réflexion, car il coordonne et éclaire l'attitude d'Ibn al-‘Arabī et de Jakob Böhme, car il n'y a pas de doute à y avoir, ces deux métaphysiciens sont des ésotéristes. En faisant notre les quatre critères de Faivre qui servent à déterminer si un penseur fait partie du champ d'études de l'ésotérisme, nous avons relevé une citation caractéristique pour chaque critère chez nos deux théosophes. L'ésotérisme acquiert une place centrale, car c'est par ce point commun que notre mise en parallèle comparative entre Ibn al-‘Arabī et Jakob Böhme est possible. C'est aussi la place de l'imagination dans l'ésotérisme qui justifie partiellement le thème choisi.

Le premier critère énonce qu'entre les dimensions visibles et invisibles, il y a des correspondances invisibles et non causales. En d'autres termes entre le monde sensible et Dieu, il y a un espace spirituel dont l'apparition et les causes sont inexplicables causalement, car elles sont, d'après la terminologie énoncée plus haut, tierces inclusives. Le *philosophus teutonicus* indique :

¹¹⁹ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 80.

¹²⁰ « Having been created in God's form, human beings have the potential to know all things. » CHITTICK, W. C., *Imaginal Worlds – Ibn al-‘Arabī and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 41.

¹²¹ Nous faisons référence à la notion *al-insān al-kāmil* (الإنسان الكامل) qui signifie l'humain parfait, notion sur laquelle nous revenons *infra* 3.1 *Le Parfait Humain*. Cela fait aussi penser au livre anonyme *l'Imitation de Jésus-Christ*.

que le monde intérieur est le ciel dans lequel habite Dieu et que le monde extérieur est exprimé à partir du monde intérieur et qu'il a une autre origine que le monde intérieur et que pourtant il provient de ce dernier. Il a été exprimé à partir du monde intérieur (par un mouvement du Verbe éternellement parlant) et a été posé entre un commencement et une fin.¹²²

Cela indique que la correspondance entre Dieu et le monde passe par le monde de l'intériorité ou de la spiritualité et si Böhme peut témoigner de l'origine du monde, c'est parce que Dieu lui a révélé, par sa grâce, une connaissance qui est devenue la trame de son âme :

puisque les grands mystères, commencement et origine de toutes choses, se présentent à nous par l'effet de la grâce divine, et que nous sommes à même de les comprendre en une connaissance véritable avec le Verbe de la science divine qui nous fut insufflé, en tant que motif de l'âme : ainsi nous voulons dans cet ouvrage [*Mysterium magnum*] en noter le motif, dans la mesure où cela nous est licite, afin que cela nous serve à nous-mêmes de mémorial et à nos lecteurs d'exercice de la connaissance divine.¹²³

Dans le cas d'Ibn al-'Arabī, ce n'est pas parce qu'il a reçu une grâce divine qu'il accède à une connaissance de Dieu, mais parce que la cosmogénèse et l'anthropogénèse témoignent des qualités de Dieu. Ce qui permet d'accéder à Dieu, ce qui correspond entre notre monde et le monde de Dieu, ce sont les Noms et Attributs divins présents dans toutes les formes du Cosmos. Le *Shaykh al-akbar* dit : « La représentation de Dieu ne revient qu'à l'homme universel, dont la forme extérieure est créée des réalités (*haqāiq*) et des formes du monde, et dont la forme intérieure correspond à la "Forme de" Dieu (c'est-à-dire à la "somme" des Noms et des Qualités divins).¹²⁴ »

Le deuxième critère indique que dans l'ésotérisme la nature est imprégnée et animée par une présence divine ou une force vitale. Dans la préface du *Mysterium magnum*, Böhme dit « le grand mystère de la nature éternelle et spirituelle, laquelle nature spirituelle est cachée dans le visible¹²⁵ » et à laquelle on accède par l'âme humaine qui est elle-même une étincelle du Verbe éternelle, signifie que Dieu se trouve par l'âme dans la nature. Le *doctor maximus* dit quant à lui que : « la Nature universelle (*tabī'at al-kull*) [...] englobe tous les réceptacles (*qawābil*) du monde, de sa cime à son fond.¹²⁶ » Certes cette Nature universelle ne s'incarne parfaitement que dans l'humain, mais cela signifie que tout le cosmos reflète comme dans un miroir la Nature divine. Par l'intuition divine, l'humain pourra connaître

¹²² BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 60, chap. II, §8.

¹²³ *Ibid.*, p. 51, préface, §10.

¹²⁴ IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 36.

¹²⁵ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 51, préface, §9. Il dit aussi « La création du monde extérieur est une révélation du mystère spirituel intérieur, principe de la nature éternelle avec l'élément sacré » *Ibid.*, p. 112, chap. X, §5.

¹²⁶ IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 26.

« la racine des formes du monde, en tant qu'elles sont réceptives à l'égard des esprits qui le régissent.¹²⁷ » L'humain connaît la nature parce que la nature contient l'humain. Et la nature existe parce que c'est l'endroit dans lequel Dieu se connaît lui-même.

Le troisième critère de l'ésotérisme, c'est l'emphase sur l'imagination comme la force fournissant à l'humain un accès aux mondes et aux différents niveaux de réalité intermédiaire entre le monde sensible et Dieu. Böhme qui associe à l'imagination la force du désir dit :

Dans cette propriété de Vénus toute vie désire à nouveau engendrer une vie semblable à celle qui est en elle-même; c'est de là que proviennent la violente imagination et le désir ardent selon lequel les propriétés appètent l'unité comme la source dont elles sont issues, car c'est dans celle-ci qu'elles peuvent tirer d'elles-mêmes leur analogie.¹²⁸

Le désir créateur de l'imagination est donc le moteur de la révélation autant en Dieu lui-même qu'en l'humain. Ibn al-'Arabī insiste beaucoup sur la notion d'imagination, c'est même le penseur par excellence de l'imagination, ne dit-il pas : « Or, comme la Réalité est telle que nous l'affirmons, sache que tu es imagination et que tout ce que tu perçois, et que tu désignes comme "non-moi" est imagination ; car toute l'existence est imagination en imagination (c'est-à-dire une imagination "subjective" ou microcosmique dans une imagination "objective", collective ou macrocosmique).¹²⁹ » Cela est aussi un des critères de la théosophie, car ces courants postulent la primauté du mythique ou de l'image.

Le quatrième et dernier critère de l'ésotérisme, c'est la croyance en un processus spirituel de transmutation par lequel l'intériorité humaine est régénérée et reconnectée avec la divinité. Certes beaucoup d'aspects peuvent être assimilés à la transformation de l'intériorité, à l'accomplissement de la divino-humanité, mais de manière globale Böhme dit : « nous apercevons en effet dans l'être visible de la création une allégorie de l'action intérieure et spirituelle du monde de la force.¹³⁰ » Le plus grand maître met quant à lui en valeur un *ḥadīth* (حَدِيث) du Prophète qui s'énonce comme suit : « Qui connaît son âme, connaît son Seigneur » (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*, مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ¹³¹). Se connaître soi-même correspond à connaître son seigneur. Notons que ce n'est pas

¹²⁷ *Ibid.*, p. 26-27.

¹²⁸ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 159, chap. XI, §3.

¹²⁹ IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 116.

¹³⁰ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, préface, p. 50.

¹³¹ IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 197. Ibn al-'Arabī indique dans le même livre que « Sahl at-Tostarī dit : "La Seigneurie (divine, *ar-rubūbiyah*) comporte un secret, et ce secret c'est toi-même" » *Ibid.*, p. 101. Henry Corbin

directement Dieu qui est connu, mais bien son seigneur personnel, c'est là une nuance très importante.

Ces quelques citations devraient bien évidemment être étayées, mais il semble qu'elles marquent un bon point de départ pour entrer dans l'ésotérisme caractéristique de nos théosophes. L'exploration en détail ne se fera que sur la notion d'imagination. Du reste, l'ésotérisme de Böhme et d'Ibn al-'Arabī est particulièrement influencé par l'ambiance monothéiste dans laquelle ils baignent. Il faut invoquer une dernière fois que l'ésotérisme des religions du Livre ou la tradition abrahamique est intimement liée à la situation herméneutique. La recherche ésotérique de nos théosophes correspond au degré de pénétration de la réalité du réel par l'herméneutique. Une situation ésotérique est une situation herméneutique où le degré de compréhension n'est pas empirico-contextuelle, mais comme correspondant à la capacité d'adéquation imaginative entre être et *comprendre* (prendre-avec-soi). L'herméneutique des religions du livre lorsqu'elle est pratiquée par des ésotéristes est, *de facto*, une herméneutique spirituelle.

2 IMAGINATION, IMAGINAIRE ET EXPÉRIENCE SPIRITUELLE

L'imaginaire, composite d'images, est le produit de l'imagination. Longtemps les philosophes ont fait une typologie des images. Mais classifier les images s'est avéré insuffisant pour les « comprendre » ou les « expliquer »¹³². De là, plusieurs chemins d'accès aux images ont été développés. Sémiologie, philologie, typologie, linguistique, herméneutique, phénoménologie sont quelques-unes des approches développées pour aborder les images et l'imaginaire. Malgré la pluralité des approches et des disciplines, selon J.-J. Wunenburger, il est possible de distinguer « deux grandes familles de pensée, deux styles d'appropriation, l'un positiviste et scientifique, l'autre plus réflexif et philosophique.¹³³ » Ricœur arrive à la même constatation lorsqu'il affirme :

À une extrémité de l'axe, celui de la conscience critique nulle, l'image est confondue avec le réel, prise pour le réel. C'est la puissance de mensonge et d'erreur dénoncée par Pascal. [...] À l'autre extrémité de l'axe, où la distance critique est pleinement consciente d'elle-même l'imagination est l'instrument même de la critique

analyse excellemment la portée philosophique de ce *ḥadīth* (حديث) qui est au centre de plusieurs mouvements soufis comme un *Leitmotiv* central. CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 116, 146 et 150. Mentionnons aussi les pages extraordinaires qu'il y consacre dans le *Paradoxe du monothéisme*. CORBIN, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 83-89.

¹³² *Supra*, n. 14.

¹³³ WUNENBURGER, J.-J., *Philosophie des images*, 2^e, Paris, P.U.F., 2001, p. 53.

du réel. La réduction transcendantale husserlienne, en tant que neutralisation de l'existence, en est l'illustration la plus complète.¹³⁴

Le spectre de traitement de l'image et de l'imagination, entre une imagination considérée comme mensongère parce qu'elle est prise littéralement et une imagination créatrice considérée comme créatrice parce qu'elle instaure la distance nécessaire à la prise de conscience du réel, segmente les approches dans une tension antinomique. Rares sont les approches qui tentent de se placer au centre de l'axe. La plupart du temps les outils développés ont tendances à se situer près des pôles, comme s'il était impossible de dire que les produits de l'imagination sont réels et que la réalité imaginaire pousse à mieux comprendre la réalité historique et empirique des imaginaires, et *vice versa*.

L'évolution du *Que sais-je?* sur l'imagination est elle-même très intéressante¹³⁵. La première publication remonte à 1961 ce qui est en soit significatif, puisque cela veut dire que cette importante notion n'a fait son entrée dans la collection que vingt ans après sa fondation. Le premier *Que sais-je?* sur l'imagination suivait les travaux de Bachelard et tentait de dépasser l'imagination sartrienne. Trente ans plus tard, c'est Jean-Jacques Wunenburger qui réécrit complètement le livre. Cette fois est opérée une synthèse des travaux de Durand, Ricœur, Caillois et bien d'autres. Mais dix ans plus tard, parallèlement à la publication de la 2^e édition de son livre la *Philosophie des images*, le *Que sais-je?* numéro six cent quarante-neuf change d'intitulé ; ce n'est plus l'imagination, mais l'imaginaire. Les personnes s'intéressant aux images, à l'imagination ou aux représentations peuvent maintenant dire qu'ils font partie du vaste champ d'études de l'imaginaire. Comme nous le disions, les méthodes pour traiter cette problématique sont nombreuses et dépendent essentiellement du champ disciplinaire dans lequel l'imaginaire est traité. Dans l'ordre, les méthodes littéraires et sociologiques sont peut-être les plus nombreuses, suivies ensuite des approches philosophiques et psychologiques.

Étrangement les approches liées au langage pour traiter de l'image sont de plus en plus nombreuses. Indirectement lorsque les intellectuels traitent du symbole, de la métaphore ou de la vie des récits ils traitent du langage, quelques fois en oubliant même de relier ces aspects à l'imagination. Ces approches, quoique fondamentalement justes, nous apparaissent tout de même comme trop fortement axées sur les questions du langage et par le fait même comme enfermant l'imagination dans un domaine qu'elle excède. Pour

¹³⁴ RICŒUR, P., *Du texte à l'action – essais d'herméneutique II*, Paris, du Seuil, 1986, p. 240.

¹³⁵ BERNIS, J., *L'imagination*, Paris, P.U.F., 1961, 120 p. → WUNENBURGER, J.-J., *L'imagination*, 1^{ère}, Paris, P.U.F., 1991, 127 p. → WUNENBURGER, J.-J., *L'imaginaire*, Paris, P.U.F., 2003, 125 p.

reprendre la terminologie de Wunenburger, l'imagination se nourrit du complexe *verbo-iconique*. L'imagination attache le verbe à l'image et l'image au verbe, mais le traitement de ce complexe verbo-iconique à l'intérieur du seul domaine du langage semble réducteur. C'est une tendance qui porte des fruits, mais elle exclut l'exploration expérientielle du complexe verbo-iconique. En fait, il y a une connivence entre le verbal et le pictural, une connivence qui conjugue à une fécondité de l'imaginaire. « L'imaginaire dérive du développement de la pensée verbale par une visualisation iconique, l'icône et l'écriture s'entrelaçant harmonieusement pour sceller le lien profond entre le visible et le lisible.¹³⁶ » L'imaginaire est une forme de pensée, celle-ci dépend du langage, mais par l'imagination, il est possible de tisser du sens qui ne dépend d'aucune dénomination. L'imaginaire est semi-autonome et peut se développer par lui-même du sens qui n'a pas de rapport direct avec la réalité empirique. Le cycle septénaire de la naissance de Dieu chez Jacob Böhme en est un exemple éloquent. L'imaginaire est le liant entre visible et lisible, entre les sens et l'abstrait. Tissu de signification semi-autonome et intermédiaire qui supporte la compréhension.

Dans l'expérience spirituelle, l'imaginaire est absolument important, car sans l'imaginaire la réalité de cette expérience resterait inexplicable. Nous pouvons analyser les récits laissés par les mystiques, mais sans l'imaginaire, il ne serait pas possible de saisir l'univers dans lequel prend source cette expérience qui, par définition, excède le langage. Le récit du mystique faisant pâle figure face à l'expérience indicible qu'il a vécue. Wunenburger découpe l'imaginaire et indique trois visées générales, la première est une visée esthétique-ludique, la seconde est une visée cognitive et la dernière est pratique. La visée esthétique-ludique de l'imaginaire est un espace de réalisation de soi. Cette visée est originellement celle de l'école. Le sens grec du mot σχολή (*scholè*) qui donna en français scolaire et qui exprime « se donner du loisir¹³⁷ ». Le temps de l'académie à l'époque grecque était un temps de retour sur soi-même. Le temps consacré à l'académie ou à l'école est du temps pour soi. La visée esthétique-ludique doit s'entendre comme un espace de loisir consacré à la réalisation de soi¹³⁸. La seconde visée est celle qui répond le mieux à notre

¹³⁶ WUNENBURGER, J.-J., *L'imaginaire*, Paris, P.U.F., 2003, p. 35.

¹³⁷ BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 1887.

¹³⁸ D'après R. Caillois il y a quatre types de jeu. La *mimesis*, l'*agon*, l'*ilinx* et l'*alea* ou le simulacre, la compétition, le vertige et la chance. L'espace mimétique de l'imaginaire répond de manière générale à l'espace romanesque ou à la narrativité théâtrale. L'*agon* est l'espace de compétition ou de lutte qui caractérise fortement les compétitions sportives. L'*ilinx* est l'espace de jeu associé au vertige ou à l'expérience extatique comme dans la danse. Enfin, l'*alea* est l'espace de jeu faisant participer le hasard.

recherche. Elle est particulièrement analysée par Gilbert Durand. Elle vise à faire apparaître l'autonomie de l'imaginaire en plus de le déterminer comme structure logique sous-jacente à la pensée humaine. Et parce que Durand revendique l'autonomie de la logique constituante de l'imaginaire, il explique que l'imaginaire est apte à produire un savoir vrai au même titre que la science. La transdisciplinarité, à travers le travail de Cazenave, Nicolescu et Morin, est d'ailleurs redevable aux travaux de l'approche durandienne. C'est d'ailleurs cette production autonome de l'imaginaire que nous tenterons d'explorer à travers l'œuvre de nos deux théosophes. La troisième visée de l'imaginaire est une voie pragmatique. Il s'agit, par exemple, de l'imaginaire social ou politique souvent savamment utilisé et manipulé par les grands hommes d'État. En jouant avec les mythes fondateurs et en reconfigurant l'imaginaire, un espace d'accomplissement pragmatique est ouvert.

Plusieurs penseront à juste titre que la cité est oubliée, que nous oublions de prendre en considération les relations sociales et les institutions religieuses. Mais en ce sens, nous désirons nous joindre à la pensée de *La religion et la cité*¹³⁹ de Jean-Louis Vieillard-Baron. Au final, ces recherches sur la visée esthétique-ludique et pragmatique de l'imaginaire des mystiques et des théosophes, quoiqu'intéressantes, devront être conduites ultérieurement.

Voilà pourquoi ce n'est pas l'impact social de l'imaginaire des expériences spirituelles ou l'aspect esthétique-ludique de l'imaginaire qui fait l'objet de notre recherche, c'est plutôt la connaissance d'un univers autonome de pensée (l'imaginaire) rendu accessible par l'imagination et vécu comme une expérience spirituelle qui nous intéresse. C'est sur cette crête en équilibre entre *toi* et *moi* que nous progresserons dans cette recherche.

Sur la distinction de ces espaces de jeu, voir WUNENBURGER, J.-J., *L'imaginaire*, Paris, P.U.F., 2003, p. 64-68. Voir aussi CAILLOIS, R., *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, éd. rev. et augm., Paris, Gallimard, 1967, 378 p.

¹³⁹ VIEILLARD-BARON, J.-L., *La religion et la cité*, éd. augm. et corr., Paris, du Félin, 2010, 392 p. Ce livre est certes d'orientation hégélienne, mais il faut lire Vieillard-Baron pour comprendre comment il réfléchit Hegel et comment il le sort du carcan kojévien¹³⁹. En pensant les antinomies fondamentales de la religion et la cité, Vieillard-Baron ne veut ni stigmatiser, ni apporter une solution véridique qui annihilerait justement la pensée contradictionnelle qu'il développe. Ce livre se présente comme un complément nécessaire à la présente étude, car les relations entre la religion et la cité ou entre la religion et l'imaginaire social sont parfaitement exposées. Paul Valadier, dans le compte-rendu du livre, affirme : « On ressort de la lecture admiratif pour nombre d'intuitions justes, mais incertain quant à l'intention réelle et aux lumières effectivement apportées sur cet important sujet. » VALADIER, P., « Revue des livres - La religion et la cité de Jean-Louis Vieillard-Baron », dans *Projet*, vol. 270, no. 2, 2002, p. 118. C'est très justement dans cette « incertitude » que nous pensons qu'est toute la richesse de la pensée apportée par Vieillard-Baron. Une pensée flexible et non dogmatique.

2.1 Imagination, imaginaire, image et imaginal

Une distinction nette entre ces quatre termes s'impose. L'imagination est la fonction cognitive produisant de l'imaginaire et parce que l'imagination est partiellement indépendante des perceptions sensorielles et de la conceptualisation des idées abstraites, l'imaginaire possède une autonomie relative. L'image est un produit issu de la juxtaposition des perceptions sensibles et de l'imagination. L'image est donc relative à la réalité empirique. À l'autre bout de l'axe, l'imaginal est le produit autonome et ontologique de l'imagination dans l'imaginaire lui-même. L'imaginal n'est donc pas issu ni de la perception sensible ni de la raison. Précisons que l'imaginal dans cette mesure est la conjonction de la conscience de soi et de la réalité d'un univers autonome. L'imaginal reste toutefois un terme peu usité qui a été mis en circulation dans le réseau des idées par Henry Corbin¹⁴⁰.

Le terme *imaginal* représente une fonction ontologique ouvrant ontologiquement au monde – le monde imaginal ou selon la terminologie latine au *mundus imaginalis*¹⁴¹ – qui est le monde *réel* des théophanies dans la tradition *ishrāqī*¹⁴² et dans le soufisme d'Ibn al-ʿArabī. Le monde imaginal a été particulièrement thématiqué et analysé par Corbin dans

¹⁴⁰ Étrangement, dans tous les ouvrages que nous avons consultés, l'origine du mot est attribuée à Henry Corbin. Nous écrivons étrangement parce qu'en 1916 et 1921, Douglas Fawcett a publié un ouvrage en deux volumes dans lequel il développe très clairement la notion d'imaginal. Nous ne savons pas si Henry Corbin a eu accès à ces livres, mais nous devons signaler que cette idée est peut-être venue à Corbin par l'orientaliste Nicholson qui cite l'ouvrage de Fawcett dans NICHOLSON, R. A., *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1967 [1921], p. 94. Pour les ouvrages de Fawcett : FAWCETT, E. D., *The world as imagination (series I)*, London,, Macmillan and co., 1916, particulièrement 2e partie, chap. I et II, p. 129-224. Voir aussi FAWCETT, E. D., *Divine imagining (series II)*, London, Macmillan and co., 1921, XXVIII + 249 p. Imaginal est aussi un terme utilisé en entomologie pour qualifier le passage de l'état larvaire à l'état adulte. La larve devenue adulte après être passée par la mue imaginaire se nomme *imago*. La transformation de l'insecte par la mue imaginaire lui donne sa forme adulte, sa forme accomplie.

¹⁴¹ En arabe et en persan, ce monde est appelé le *'ālam al-mithāl* (عالم الميثال). Corbin a forgé lui-même le terme de *mundus imaginalis* ; il ne s'agit donc pas d'un terme ancien qui aurait été actualisé. Il avait décidé d'utiliser le latin pour éviter la déformation de l'idée lors des traductions. Il précise aussi que ce terme n'est adéquat que dans l'univers traditionnel de la philosophie et de la religion. Nombreux sont toutefois les auteurs qui reprennent le terme en le sortant de l'univers traditionnel. Le Pacifica Graduate Institute, très influencé par Jung, Hillman et Campbell, utilise très souvent le terme imaginal comme une méthode. Ainsi nombreuses sont les thèses qui proposent *an imaginal approach*, l'exemple de cette thèse est éloquent. JOHNSON, F. K., *Imaginal expeditions : listening for the feminine voice*, PhD, Pacifica Graduate Institute, 2007, p. 64-67.

¹⁴² « Sohrawardī est traditionnellement désigné en Iran comme *shaykh al-Ishrāq*, le shaykh ou le docteur de l'*Ishrāq* (إشراق). Ce dernier mot, désignation et emblème de la doctrine, est devenu inséparable du nom du maître de l'*Ishrāq*. Ce qu'il signifie littéralement, c'est le lever du soleil, *aurora consurgens*, l'illumination matinale. L'adjectif *ishrāqī*, c'est la *theosophia matutina*. Les *Ishrāqīyūn*, ce sont tous les penseurs et spirituels qui professent cette doctrine. » CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Sohrawardī et les Platoniciens de Perse*, 4 vols, vol. 2, Paris, Gallimard, 1971, p. 9.

*Terre céleste et corps de résurrection*¹⁴³, de même que dans *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*¹⁴⁴, sans oublier l'article d'abord publié dans les Cahiers internationaux du symbolisme intitulé *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal*¹⁴⁵.

L'origine étymologique de l'imaginaire, de l'imagination et de l'image est latine. Elle dérive du mot « *imago* » qui signifie : « image, portrait [...] || Simulacre, apparence; reflet copie. ¶ Image, ombre, fantôme, spectre. ¶ Ce qui donne illusion de. [...]¶ Allégorie, comparaison. || Fable. ¶ Représentation, image, idée.¹⁴⁶ » C'est donc dire que l'association entre image, imaginaire et imagination comme quelque chose qui fait illusion et qui fait obstacle à la compréhension empirique du monde est dans l'étymologie latine du mot. Retenons que dans la langue latine le mot a une connotation légèrement négative¹⁴⁷. Le terme grec signifiant image est εἰκών (*eikôn*), ce qui a donné en français le terme d'icône ainsi que ses dérivées. « εἰκών **I** image, d'où : **1** image, portrait (tableau, statue, etc.) || **2** image réfléchi dans un miroir || **3** simulacre, fantôme || **4** image de l'esprit || **II** ressemblance, similitude¹⁴⁸ » En grec il y a toutefois un deuxième terme signifiant presque la même chose. Ce terme est εἰδωλον (*eidolon*). Il a donné en français le terme d'idole. Il signifie : « reproduction des traits, image, **1** simulacre, fantôme || **2** image, portrait, image d'un dieu, idole || **3** image réfléchi || **4** image conçue par l'esprit¹⁴⁹ ». Même si la définition est très proche, la différence tient à l'aspect duplicatif de l'idole. Si l'icône est une image, l'idole est la reproduction de cette image. Dans le cas d'une image de l'esprit, c'est-à-dire d'une image en adéquation avec ce qu'elle représente dans l'esprit, il ne s'agit pas d'un processus idolâtrique dans la mesure où ce dédoublement permet d'y ajouter du sens, lui-même limité à la personne qui pense. Encore une fois, Corbin résume magnifiquement la différence entre l'idole et l'icône :

L'ambiguïté de l'image tient à ce qu'elle peut être d'une part une *idole* (le grec *eidolon*), et qu'elle peut être d'autre part une *icône* (le grec *eikôn*). Elle est une idole, lorsqu'elle arrête sur elle-même la vision du contemplateur. Elle est opaque, sans transparence; elle reste au niveau de ce dont elle est issue. Mais elle est une icône, qu'il s'agisse d'une image peinte ou d'une image mentale, lorsque sa transparence permet au

¹⁴³ CORBIN, H., *Corps spirituel et Terre céleste – de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, 3^e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], 303 p.

¹⁴⁴ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, 398 p.

¹⁴⁵ CORBIN, H., « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », dans *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 27-58.

¹⁴⁶ GOELZER, H., *Dictionnaire latin-français*, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 300.

¹⁴⁷ DEKONINCK, R., WATTHÉE-DELMOTTE, M. et BAUDE, J.-M., *L'idole dans l'imaginaire occidental*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 119

¹⁴⁸ BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 588.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 585.

contemplateur de voir par elle au-delà d'elle, et parce que ce qui est au-delà d'elle ne peut être perçu qu'à travers elle.¹⁵⁰

Cette distinction indique l'ambiguïté de l'image expliquant ainsi la méfiance qu'elle suscitait. Les différentes traductions de la Bible vont aussi instituer une suspicion des images. À l'époque patristique ont associées *δαίμονιον*¹⁵¹ (*daïmonion*) et *δαίμων* (*daïmon*) au démon¹⁵². Le terme *δαίμωνιος* (*daïmonios*) désigne les divinités intermédiaires entre l'humain et le divin. Sa fonction dans l'âme est de permettre la prise de conscience de soi et du monde, une fonction très proche du rôle que Plotin accordera à l'imagination comme âme du monde. Dans les traditions plus orientales, le *daïmon* c'est l'ange. C'est pourquoi Durand écrit : « L'ange est, en quelque sorte, transcendantal, la conscience qui se calque sur l'objectivité perd tout moyen de transcendance, et voulant faire l'ange, se luciférisé.¹⁵³ » C'est d'ailleurs le type d'imagination dénoncé par Böhme, lorsqu'il parle d'imagination luciférique. Dans l'Orient métaphysique¹⁵⁴, les traditions faisant appel à l'Ange ou au *daïmon*, comme intermédiaire entre soi et Dieu, proposent généralement une pensée caractéristique de l'illumination¹⁵⁵ et c'est là une caractéristique qui fait se rejoindre Ibn al-'Arabī et Jakob Böhme.

L'imaginaire est un complexe de sens généré par l'imagination. À « imagination » on adjoint souvent des épithètes comme créatrice, créative, religieuse, active, symbolique,

¹⁵⁰ CORBIN, H., *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p. 358-359.

¹⁵¹ « **1** être surnaturel intermédiaire entre la divinité et l'homme || **2** *p. ext.* divinité, d'où puissance divine || **3** démon, *c. à d.* voix intérieure qui parle à l'homme, le guide et le conseil, *p. ex.* le démon dont Socrate se disait inspiré || **4** *postér.* le mauvais esprit, le démon, SPT. *Deut.* 32, 17 ; *Tob.* 3, 8 ; *Ps.* 90,6, *etc.* NT. *Jos. etc.* » BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 425.

Cette voix qui guide Socrate est décrite par Platon, selon les mots de Socrate dans *Apologie de Socrate*, 31 d : Socrate dit : « C'est une voix qui se fait entendre de moi, et qui, chaque fois que cela arrive, me détourne de ce qu'éventuellement je suis sur le point de faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action » PLATON, *Oeuvres complètes*, trad. par ROBIN, L. et MOREAU, M.-J., 2 vols, vol. 1, Paris, Gallimard, 1950, p. 168.

¹⁵² Voir l'article de Jean-Marc VERCRUYSE, *Voir le diable derrière l'idole à l'époque patristique*, dans DEKONINCK, R., WATTHÉE-DELMOTTE, M. et BAUDE, J.-M., *L'idole dans l'imaginaire occidental*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 117-128.

¹⁵³ DURAND, G., *L'imagination symbolique*, 5^e, Paris, P.U.F., 2008 [1964], p. 81.

¹⁵⁴ *Supra*, n. 36

¹⁵⁵ Sur la connaissance illuminative CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 291. Cette connaissance de lumière, pour Ibn al-'Arabī c'est la connaissance de l'être (*wujūd*, وجود), car il identifie la lumière à l'être. « *wudūd* can be compared to pure light, while the cosmos can be compared to the differentiation of this colorless light into an infinite number of colors. In the same way, the achievement of human perfection can be compared to the actualization of pure, colorless lights of varying intensities. » CHITTICK, W. C., *Imaginal Worlds – Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 44.

poétique, ardente, débridée ou des formules comme « maîtresse d'erreurs et de fausseté¹⁵⁶ » ou encore « folle du logis¹⁵⁷ ». Cela ouvre d'emblée le débat sémantique, mais cela exprime surtout la polyphonie de l'imagination avec ses acceptions positives et négative. Mais la vaste majorité des épithètes accolées à l'imagination servent à la catégoriser par rapport à la réalité qu'on lui accorde : entre un outil de préhension du réel (imaginal) et une réalité sans relation avec l'empiricité du monde (irréalité).

Il arrive aussi que l'« imagination » soit confondue avec l'« imaginaire ». L'expression assez fréquente d'« imagination sociale » plutôt que l'expression mieux formée d'« imaginaire social » en est un exemple éloquent¹⁵⁸. Cela n'empêche pas le fait qu'il peut y avoir une « imagination sociale » au sens du processus de création imaginatif effectué par la société, mais l'expression « imagination sociale » ne peut pas être utilisée substantivement et si c'est le cas « imagination » doit être remplacée par « imaginaire ». Ce qui produit l'« imaginaire social », c'est l'« imagination sociale ». Bien sûr, dans ce cas il faudrait expliquer comment le social peut-être imaginatif, mais c'est là un débat qui ne nous concerne pas.

Nous avons mentionné que l'imaginal est autonome relativement aux autres fonctions cognitives. Précisons aussi que l'imaginal est le produit d'une imagination autonome et que l'espace, dans lequel s'articule cette portion spécifique de l'imaginaire, est

¹⁵⁶ PASCAL, B., *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg avec chronologie, introduction, notes, archives de l'oeuvre et index par Dominique Descotes, Paris, GF Flammarion, 1976, p. 72. (pensée no. 82-44)

¹⁵⁷ Dans le dictionnaire étymologique de Quitard, il y est écrit que : « L'imagination est de toutes les facultés intellectuelles la plus sujette à s'égarer quand la raison ne lui sert pas de guide; elle est la cause de beaucoup d'écarts, de beaucoup de folies. Théophraste compare l'imagination sans jugement à un cheval sans frein. — Cette dénomination proverbiale de folle du logis a été employée pour la première fois par sainte Thérèse. Montaigne, Malbranche (*sic*), Voltaire, etc., ont pris plaisir à la répéter. QUITARD, P. M., *Dictionnaire étymologique, historique et anecdotique des proverbes et des locutions proverbiales de la langue française en rapport avec des proverbes et des locutions proverbiales des autres langues*, Genève, Slatkine Reprints, 1968, p. 463.; Fournier affirmera aussi que l'expression tire son origine de sainte Thérèse : « Malebranche, résumant un chapitre de sainte Thérèse (*le Château de l'Âme*, IV^e demande, ch. I), avait dit : *L'imagination est la folle du logis*; Voltaire trouva beaucoup d'originalité à cette expression, il la cita à la fin de l'article APPARITION de son *Dictionnaire philosophique*, et dès lors la popularité lui fut acquise. » FOURNIER, É., *L'esprit des autres*, 7^e éd., Paris, E. Dentu, 1882, p. 88. En lisant la quatrième demande du *Château de l'Âme*, nous pouvons affirmer que sainte Thérèse y discute la distinction entre l'imagination et l'entendement, mais il n'est pas possible d'y trouver textuellement la mention de « *casa de loco* », de « folle du logis ». Dès lors, les références qui donnent la source de l'expression à sainte Thérèse doivent donc être désavouées. Il est peut-être possible de parler d'inspiration, mais l'argumentation reste précaire. RICARD, R., « Mots et expressions », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1967, p. 487-491.

¹⁵⁸ Dans la deuxième version du *Que sais-je* sur l'imagination, même Wunenburger commet cette confusion dans la 4^e section du chapitre troisième. Une confusion qui pourtant n'apparaît pas dans le texte lui-même où l'on fait mention de l'imaginaire social. C'est là probablement des confusions qui l'on poussé à refondre complètement le *Que sais-je* numéro 649 maintenant intitulé *Imaginaire*. WUNENBURGER, J.-J., *L'imagination*, 1^{ère}, Paris, P.U.F., 1991, p. 114.

dénoté, par Henry Corbin, le *mundus imaginalis*, le monde imaginal. Corbin précise toujours qu'il ne faut pas confondre l'irréalité susceptible d'être générée par l'imaginaire, comme issu du jeu entre l'imagination et les formes sensibles, de la réalité ontologique du monde imaginal¹⁵⁹. Dans notre brève histoire de l'imagination, nous développerons sur les causes possibles de la perte de champ autonome de l'imaginaire¹⁶⁰. Nous avons ciblé, en nous appuyant sur l'œuvre de Henry Corbin, le rôle accordé à l'intelligence agente dans la pensée médiévale comme cause de la perte d'une compréhension autonome d'une partie de l'imaginaire. Cette perte de compréhension ou ce changement de paradigme compréhensif serait à l'origine des deux pôles antinomiques de l'axe de compréhension de l'imaginaire. Nous pensons même que l'issue de l'imagination comme intelligence agente (autonome ou séparé) a entraîné un changement paradigmatique qui est à la source de la pensée scientifique.

Gaston Bachelard, Gilbert Durand et Henry Corbin sont les trois piliers du renouvellement de l'imagination en science, dans l'anthropologie et dans la spiritualité. Bachelard, en repensant la rationalité, a redéfini et montré les limites d'une approche purement rationnelle de la réalité. Cette idée, jumelée à la logique du tiers inclus de Lupasco et aux travaux de Basarab Nicolescu, soutient une pensée proprement transdisciplinaire. Une pensée qui ne réduit plus le rôle de l'imagination à la création d'un irréel. Une pensée qui explicite et a démontré empiriquement et anthropologiquement que l'imaginaire est structuré par la logique du tiers inclus. La logique de l'imaginaire est tierce inclusive¹⁶¹. L'imagination est cette source du connaître qui ouvre un espace au-delà en étant *soi* et *l'autre* à la fois. Dans cette ligne de pensée, l'imagination peut être envisagée comme, entre autres, une faculté permettant la différenciation, l'imitation et l'antagonisme non-contradictionnel propre au tiers inclus. C'est cette dernière puissance de l'imagination que nous désignons par le vocable « imaginal ».

Pour revenir à la réalité perçue par l'imaginal, il faut tenter de comprendre la réalité de ce que perçoivent les spirituels, mystiques et théosophes. Lorsqu'on lit un « récit visionnaire », il peut être alléchant de décréter que ce qui est vu et vécu par le spirituel n'est que de l'irréel. Sans nier que certains spirituels ont pu laisser des descriptions pouvant

¹⁵⁹ CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, L'École shaykhie, Le Douzième Imâm*, 4 vols, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 378 et 386.

¹⁶⁰ *Infra* la section *De l'époque médiévale aux Lumières*.

¹⁶¹ DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire – introduction à l'archétypologie générale*, 11^e, Paris, Dunod, 1992 [1969], p. 503-505.

relever de la fabulation et de l'invention, il est difficile, voire impossible de nier l'impact intérieur de leurs visions et de leurs expériences spirituelles. Souvent, l'intégration et la compréhension de ce qui a été vu et vécu par le spirituel prend toute une vie à se concrétiser et réoriente définitivement son chemin. L'expérience visionnaire a donc une réalité qui n'est pas directement celle d'une chose extérieure, sans pour autant être une simple abstraction ; il s'agit d'un intervalle semi-potentiel et semi-actuel nourrissant une conviction profonde.

Quelle est donc la réalité de cette connaissance surgissant par l'imaginal, si elle n'est ni assimilable au sens ni à la raison? En suivant la *Charte pour l'imaginal* de Corbin,¹⁶² nous affirmons que l'imaginal est la troisième source du connaître à côté de la perception sensible, qui fournit les données empiriques, et de l'entendement qui donne accès aux lois des données empiriques. Si les sens et la raison sont des organes de connaissances, l'organe qui supporte la connaissance visionnaire est *imaginal*¹⁶³. Henry Corbin a forgé le terme *imaginal* pour éviter toute confusion avec l'imaginaire entendu comme irréel ou fantasmagorique. Corbin affirme en ce sens

« que cette Imagination active dans l'homme [...a] sa fonction noétique ou cognitive propre c'est-à-dire qu'elle nous donne accès à une région et à une réalité de l'Être qui sans elle nous reste fermée et interdite, c'est ce qu'une philosophie scientifique, rationnelle et raisonnable, ne pouvait envisager. Il était entendu pour elle que l'Imagination ne sécrète que de l'imaginaire, c'est-à-dire de l'irréel, du mythique, du merveilleux, de la fiction, etc.¹⁶⁴ »

La région de l'être mentionnée dans cet extrait, c'est le *mundus imaginalis*. L'Imagination active, avec une majuscule, c'est bien l'imaginal, mais avant que Corbin ne réforme lui-même son propre vocabulaire. L'imaginal donne accès au *mundus imaginalis* qui est un monde « médian », car situé entre le sensible et l'intelligible, mais aussi « médiateur » en étant l'un et l'autre à la fois¹⁶⁵.

Vers la fin de sa vie, Henry Corbin a expliqué que la présence effective, *hic et nunc*, des formes nourrissant la spiritualité est imaginale, car l'imaginal n'est pas inoffensif

¹⁶² CORBIN, H., « Prélude à la deuxième édition - Pour une charte de l'Imaginal », dans *Corps spirituel et Terre céleste - de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 7-19.

¹⁶³ D'ailleurs, dans la pensée de Böhme, la connaissance spirituelle et transfiguratrice est une *cognitio matutina*, une connaissance matutinale. Mais il n'y a pas que Böhme à s'être penché sur la question de la *cognitio matutina*. Comme le rapporte Jean-Louis Vieillard-Baron dans son livre *Hegel et l'idéalisme allemand*, Maître Eckhart distinguait déjà deux formes de connaissances. La connaissance du jour ou la *cognitio matutina*, qui est la connaissance de l'ange, et la connaissance vespérale, ou du soir, et qui est la connaissance de l'homme. VIEILLARD-BARON, J.-L., *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 68-69.

¹⁶⁴ CORBIN, H., « Prélude à la deuxième édition - Pour une charte de l'Imaginal », dans *Corps spirituel et Terre céleste - de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 8.

¹⁶⁵ Pour une représentation schématique, il est possible de se référer à l'annexe 4.

comme l'est l'irréalité des fantasmes. Une forme est imaginaire lorsqu'elle transfigure ontologiquement celui à qui elle se manifeste. Et en tant que connaissance proprement transfiguratrice, c'est une connaissance qui ne laisse pas indemne. Dans un sens similaire, Gilbert Durand a dit du symbole :

« Puisque la re-présentation symbolique ne peut jamais se confirmer par la présentation pure et simple de ce qu'elle signifie, le symbole en dernier ressort *ne vaut que par lui-même*. Ne pouvant figurer l'infigurable transcendance, l'image symbolique est *transfiguration* d'une représentation concrète par un sens à jamais abstrait. Le symbole est donc une représentation qui fait *apparaître* un secret, il est l'épiphanie d'un mystère.¹⁶⁶ »

En ce sens, l'imaginal pour Corbin n'est pas qu'une forme, c'est aussi un organe de connaissance vraie qui permet une pleine appréhension du réel. L'imaginal s'exprime alors comme un organe de connaissance vraie qui a la particularité d'unir la conscience avec son objet. La connaissance imaginaire s'oppose à la rationalité technique, parce que celle-ci cherche à séparer l'objet du sujet. L'imaginal unit ontologiquement la réalité de l'expérience spirituelle et la conscience de celui qui la vit. Celui qui fait l'expérience consciente de l'imaginal devient un *médium*, un entre-deux, un intervalle. Sans les pôles indicible et licite, il n'y a pas d'intervalle. Le jeu de miroir entre Dieu et sa créature à travers la théophanie semble pointer directement en direction de l'imaginal. Corbin ouvre une piste en ce sens lorsqu'il dit :

« La théophanie comprise comme phénomène du *miroir*, [...] comporte l'idée de l'anthropomorphose divine : la Forme humaine, l'Anthropos céleste, l'Adam spirituel, *est* l'épiphanie divine. Cette forme humaine est à la fois le *shâhid* qui contemple Dieu et qui montre à Dieu son Image, et qui en lui montrant, est donc simultanément son *mashhûd*, l'Image qu'il contemple.¹⁶⁷ »

Ce jeu de miroir indique que dans le phénomène théophanique, situé dans l'espace imaginal, il y a une union entre la conscience et son objet. Pour rendre compte de ce phénomène, Corbin indique presque toujours la même phrase. Il est même possible de dire qu'elle est l'un des *Leitmotifs* de son œuvre : *talem eum vidi qualem capere potui* (je l'ai vu tel que j'avais la capacité de le saisir)¹⁶⁸. Cela signifie que l'imaginal est un espace

¹⁶⁶ DURAND, G., *L'imagination symbolique*, 5^e, Paris, P.U.F., 2008 [1964], p. 12-13.

¹⁶⁷ CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – les fidèles d'amour, shî'isme et soufisme*, 4 vols, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, p. 79.

¹⁶⁸ CORBIN, H., *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 284-286 et 302-303. Voir aussi CORBIN, H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, p. 70-72 et 98. Cette phrase est tirée du texte gnostique des *Actes de Pierre*, qui décrit, après que trois femmes aient expliqué sous quelle forme elles avaient vu le Christ, la manière dont Pierre l'a vu. Dans le texte, Pierre explique ce qu'il a vu lors de la transfiguration du Christ sur le mont Thabor et il dit *talem eum vidi qualem capere potui*, « je l'ai vu tel que j'avais la capacité de le saisir ». Le texte explique ensuite que Pierre est devant une assemblée de femmes impies et il leur demande de fermer les yeux et d'imaginer la scène. La première femme expliquera qu'elle a vu un vieillard bienheureux, la deuxième un jeune jouvenceau vigoureux et la troisième un jeune enfant qui lui touchait les paupières. Pierre conclut : « vous l'avez vu tel que vous aviez la capacité de le voir ».

parfaitement corrélatif de la capacité d'être. Dans le « tel que », il y a une « potentialité »¹⁶⁹ qui ouvre à une intensification de la conscience qui unifie toutes les facultés de l'âme et qui rend manifeste l'intermonde entre l'objet et le sujet. Dans le « saisissement », il y a une puissance d'« actualisation », corrélatrice de la capacité d'être. C'est dans l'interphase de ces deux forces que l'apparaître apparaît, que ce qui est « vu » est « imaginal ». Dans les mots de Mollā Ṣadrā Shīrāzī, l'*imaginal* est « une perception sensible du suprasensible.¹⁷⁰ » C'est pour cela que nous devons parcourir à rebours les produits de l'imagination pour accéder au rôle de l'imagination dans l'expérience spirituelle.

En résumé et pour citer Corbin : « la perception imaginative et la conscience imaginative ont leur fonction et leur valeur *noétiques* (cognitives) propres, par rapport au monde qui leur est propre.¹⁷¹ » Le monde propre à l'*imaginal* est le monde où « ont lieu et leur lieu¹⁷² » les théophanies, les épopées mystiques et les visions des mystiques et des théosophes. Temporellement, le *mundus imaginalis* est un monde toujours actuel, parce qu'il réfère à son temps propre. C'est pourquoi il s'agit d'un monde « où le temps est réversible et où l'espace est fonction du désir, parce qu'il n'est que l'aspect externe d'un état intérieur¹⁷³ ».

* * *

Voir par elle au-delà d'elle est un mode de vision indirecte (symbolique, iconique) qui ouvre une compréhension plurielle et ontologique de l'expérience spirituelle. L'imaginal en supportant ontologiquement le monde imaginal situe en lui-même ses propres limites sans se réduire à celles-ci. L'expérience spirituelle ou symbolique est ainsi infiniment signifiante

L'origine de cette phrase dans l'œuvre de Corbin est probablement à situer dans le livre *Aspects du bouddhisme* de Henri de Lubac, car la date de parution de ce livre 1951 concorde avec la première occurrence de la phrase dans une conférence de Corbin 1954 qui se retrouve dans le recueil posthume *Ibid.*, p. 70.. Ce dernier n'a toutefois pas donné Henri de Lubac comme source. Il mentionne plutôt la traduction en anglais des textes gnostiques de JAMES, M. R., *The Apocryphal New Testament : being the apocryphal gospels, acts, epistles, and apocalypses*, Oxford, Clarendon Press, 1950, p. 321-322. Cependant, les relations et le rapport au docétisme mentionné par Henri de Lubac est si près de l'utilisation qu'en fait Henry Corbin que nous pensons que la source de ce *Leitmotiv*, si important dans l'œuvre de Corbin, doit être attribuée à *Aspects du bouddhisme*. LUBAC (DE), H., *Aspects du bouddhisme*, 2 vols, vol. 1, Paris, du Seuil, 1951, p. 112-114.

¹⁶⁹ Il y aurait un travail d'analyse à faire entre la potentialisation du *mundus imaginalis* et le double concept de potentialisation et d'actualisation dans la pensée de Stéphane Lupasco, car le monde imaginal tel que le propose Corbin apparaît comme un monde du tiers inclus.

¹⁷⁰ CORBIN, H., *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 42.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 42-43.

¹⁷² Expression idiomatique de Henry Corbin.

¹⁷³ CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, L'École shaykhie, Le Douzième Imâm*, 4 vols, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 384-386. Voir aussi CORBIN, H., *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 43.

sans que cet infini la rende caduque. Le symbole issu de l'expérience spirituelle débouche sur l'intériorité comme deux miroirs en face à face. Bien entendu, tout cela correspond à une lecture ésotérique de l'expérience spirituelle, car l'aspect externe de l'expérience résulte de l'intériorisation de l'extériorité, tandis que l'aspect interne relève d'une double intériorité, d'un ésotérique de l'ésotérique. D'où le fait que l'on voit par elle au-delà d'elle. Lorsque la réalité se présente comme une limite, comme un paradoxe vivant, elle s'actualise à travers celui qui la regarde, mais ce qui est actualisé, c'est ce qui n'était pas là, c'est ce qui était caché, ce qui était potentiel. L'expérience spirituelle qui ouvre au monde imaginal le fait de *soi* par l'*autre*, de l'actualisation par la potentialisation, comme un centre qui s'ouvre à son pourtour et cherche à le rejoindre. Le résultat aperçu correspond alors à un cercle dont le centre est simultanément le pourtour, pour reprendre un oxymore classique. L'esprit est un réservoir latent de la potentialité et pour que le potentiel s'actualise relativement à la capacité du contemplateur, celui-ci doit s'y *soumettre*¹⁷⁴ avec son regard.

2.2 Expérience spirituelle et imagination

Considérant tout ce qui vient d'être énoncé, nous allons préciser méthodologiquement et conceptuellement ce qui est important pour notre sujet à savoir quel est le rôle de l'imagination dans l'expérience spirituelle. Parce que la quête intérieure consiste à maximiser la présence du divin, la théophanie, la rencontre du divin doit s'effectuer par une fonction qui permette de rendre présent ce qui ne l'est pas directement, car Dieu, qui est à la source des théophanies, est considéré comme toujours au-delà. C'est la fonction présentielle de l'imagination qui est la plus importante par rapport à l'expérience spirituelle. Cette fonction présentielle de l'imagination, lorsqu'envisagée du point de vue de la divinité dans la cosmogonie, ou du point de vue de l'humain dans sa compréhension de lui-même, s'exprime de manière similaire dans les discours métaphysiques de nos deux théosophes. Toutefois, il faut considérer l'imagination comme capable de présenter quelque chose qu'elle n'a pas ressentie avec les sens et qu'elle n'a pas construite avec la raison. En ce sens, l'imagination saisit le noumène des choses, la source des choses. Toutefois comme nous l'avons expliqué *supra* l'imagination a aussi la capacité d'ajouter à la perception « nouménale ». La question est alors : qu'est-ce qu'ajoute l'imagination et est-ce que cela

¹⁷⁴ *Infra*, la question de la servitude, p. 112.

est de l'ordre du réel ou de l'irréel? Nous pensons que, si ce qui est ajouté vient du vécu de l'âme, ce qui est ajouté est réel, même « surréal » – au sens de la perception sensible du suprasensible. Par contre, si l'imagination s'empare de perceptions sensibles pour les réimprimer dans la perception, cela tord la réalité de ce qui est perçu, puisqu'elle y ajoute quelque chose qui n'est pas intérieur à l'âme, qui n'est pas d'emblée dans le perçu humain. Cette seconde perception est conséquemment imaginaire, dans le sens d'irréel, parce que fabriquée. De même, comme le dit Ricœur : « le terme “image” s'applique au domaine des illusions, c'est-à-dire des représentations qui, pour un observateur extérieur ou pour une réflexion ultérieure, s'adressent à des choses absentes ou inexistantes, mais qui, pour le sujet et dans l'instant où celui-ci est livré à elles, font croire à la réalité de leur objet.¹⁷⁵ » Et si l'imagination tient un rôle dans l'expérience spirituelle, elle ne doit pas être que reproductrice, empirique ou positive, car si tel était le cas, elle chercherait à imiter le divin, ce qui n'est pas possible. *De facto*, si l'on considère que l'imagination tient un rôle dans l'expérience spirituelle, ce rôle doit permettre à l'imagination d'être créatrice ou réflexive, en plus d'être un mode de perception en lui-même. L'imagination doit être à la fois espace et mouvement, lieu et organe.

Nous définissons simplement l'expérience spirituelle, en disant que celle-ci consiste à *comprendre*, vivre, ressentir, pressentir ou encore expérimenter, que la vérité de l'intériorité équivaut à celle de l'extériorité et que dans une certaine mesure, elles se confondent. Intériorité et extériorité sont à égale distance de la vérité. Cette concordance de l'intérieur et de l'extérieur, lorsqu'elle est vécue par la conscience, provoque un choc qui est celui de l'expérience spirituelle. Les déclinaisons de ce choc peuvent ensuite être classées en typologie. Par exemple, l'extase est l'état d'être temporaire de cette correspondance, l'expérience mystique sera celle de la fusion temporaire, mais totale, – de cette coïncidence des contraires, de cette antinomie primordiale, – l'expérience prophétique sera accompagnée d'un message, le gnostique aura tendance à vivre cette expérience intellectuellement, le théosophe à percevoir la réalité intérieure et extérieure comme dans un continuum unifié où l'univers de Dieu et l'univers matériel sont fusionnées, mais distincts. Toutes ces déclinaisons, et nous pourrions en répertorier bien d'autres, sont plus ou moins mélangées chez ceux qui vivent et relatent une expérience spirituelle. C'est d'ailleurs ce qui rend difficile la classification des différents sages de l'humanité. La force

¹⁷⁵ RICŒUR, P., *Du texte à l'action – essais d'herméneutique II*, Paris, du Seuil, 1986, p. 239.

de cette prise de conscience, que la vérité du monde intérieur équivaut à celle du monde extérieur, ne s'effectue cependant que chez celui qui est déjà à la recherche du divin. En d'autres mots, sans une posture d'accueil, cette expérience reste inaccessible. C'est cette conscience aiguë du divin qui faisait dire à Corbin que : « ce sont les modalités de son être intérieur que l'homme projette au-dehors pour constituer le phénomène du monde, les phénomènes de *son* monde, dans lequel il décide de sa liberté ou de sa servitude. Le nihilisme advient lorsque l'homme perd conscience de sa responsabilité de ce lien et proclame, avec désespoir ou avec cynisme, que sont closes les portes qu'il a lui-même fermées.¹⁷⁶ »

Dans cette expérience vécue ici-bas, apparaît un déjà-là, la prise de conscience de l'antériorité éternelle du divin (*l'Ungrund*, le Sans-Fond). En retard sur soi-même, l'ouverture de la conscience fait apparaître le décalage vécu entre son monde intérieur et son monde extérieur. La conversion, le retournement, c'est la prise de conscience de ce décalage comme dans le cas de la conversion spontanée de Paul sur le chemin de Damas. Cette prise de conscience provoquée par l'intégration qu'il existe une adéquation entre la vérité de l'intériorité et la vérité de l'extériorité, transforme le pérégrinant en un véritable autochtone, car il prend conscience de son « autochtonité », c'est-à-dire de la présence du divin dans son être comme ayant toujours été *hic et nunc*. L'immutabilité du divin développé par Aristote, christianisé par saint Thomas d'Aquin, est le choix parménidien du problème de l'être. Un choix dichotomique qui pose l'éternité du divin dans un participe passé comme *ayant été* plutôt que dans un participe présent comme toujours *étant* nécessairement ici et maintenant. Le problème de l'éternité ne renvoie pas à une origine lointaine, ce qui ferait des livres révélés de vieux livres, mais bien à une dimension « toujours là ». C'est pour cela que dans l'expérience spirituelle, il y a une adéquation entre l'intériorité et le divin, adéquation toujours relative à la capacité d'être de celui qui prend conscience qu'il y a une concordance véridique entre l'intériorité et l'extériorité.

Chez Ibn al-'Arabī, la prise de conscience que l'intérieur équivaut à l'extérieur, ou que ces deux dimensions sont à une égale distance, c'est-à-dire que ni l'un ni l'autre ne doit prédominer, provoque chez lui de nombreuses visions. L'expérience visionnaire d'Ibn al-'Arabī est excessivement riche, car toute sa vie, il cherchera, animé d'un désir ardent, les correspondances entre intérieur et extérieur. Et comme il le fait particulièrement à partir de

¹⁷⁶ CORBIN, H., « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 181.

son intériorité spirituelle, chaque chose devient sous sa lumière une re-présentation, une reprise témoignant de la conscience de sa propre antériorité spirituelle.

L'imagination n'impose pas de forme dans l'expérience spirituelle. C'est ce qui la différencie de la volonté qui ne peut « vouloir » sans imposer préalablement une forme à l'esprit. La volonté est la puissance de l'intellect, elle postule un but et offre l'effort nécessaire pour l'atteindre. Dans l'expérience spirituelle, la forme n'est jamais prédéterminée, elle est toujours « apparaissante » et corrélative de la capacité d'être de celui qui perçoit. La volonté n'a donc pas de prise dans les mondes spirituels, il faut alors déterminer une autre force que la volonté pour se mettre à la recherche dans le monde intérieur. Cette force, similaire à bien des égards à la volonté, c'est l'imagination, ou comme elle est souvent dénommée en contexte traditionnel, un « désir » qui doit devenir « amour ». Ce n'est pas pour rien que Böhme recommande l'abolition de sa volonté propre pour que les mondes spirituels deviennent accessibles. Dans le dialogue *De la vie au delà des sens* le disciple demande au maître :

Mais comment puis-je Le saisir sans la mort de ma volonté?

- Si tu veux Le saisir, Il te fuit. Mais si tu te remets totalement à Lui, alors tu es mort à toi-même selon ta volonté, et Il devient la vie de ta nature.

Il ne te fait pas mourir, mais au contraire Il te rend vivant selon sa vie. Tu vis alors non point par ta volonté, mais la sienne, car ta volonté devient la sienne.

Ainsi tu es mort à toi-même, mais tu es vivant à Dieu.¹⁷⁷

Deux points importants se dégagent de cette idée. D'abord, si la volonté est exclue de la quête de Dieu, il faut donc trouver une autre force qui soit apte à soutenir l'impulsion nécessaire à cette quête et l'imagination semble la candidate parfaite. Ensuite, ce n'est pas la volonté tout entière qui est exclue, mais bien que la volonté propre ou égotique, car la création tout entière reste soumise à l'imagination active de Dieu. Abandonner sa volonté signifie donc la remettre ou la soumettre à Dieu. L'expérience spirituelle témoigne d'une relation existant entre le monde intelligible et le monde sensible, ou pour reprendre les catégories thomistes, entre l'éternel immuable et le monde terrestre. La solution kantienne de tout subordonner à la raison pure n'est pas obligatoire ; les solutions schellingienne ou kierkegaardienne ont leur place. Le seul moyen de rendre subtile la connaissance, c'est par l'imagination, car elle est la parfaite synthèse entre le sensible et l'intelligible. Elle mélange

¹⁷⁷ BÖHME, J., *De la vie au delà des sens*, trad. par PFISTER, G., Paris, Arfuyen, 1997, p. 59, §30.

et transforme la connaissance pour permettre au pérégrinant de faire apparaître de nouveaux mondes, de nouveaux horizons. Si l'on peut dire en général du mystique qu'il est celui qui a reçu un accès à ces mondes intermédiaires, le théosophe sera celui qui explorera la sagesse de Dieu; et ce n'est pas tant la face mystérieuse de Dieu qu'il dévoilera, qu'il rendra évident la présence de Dieu dans sa création. Il ne soulève alors que le voile de la sagesse de Dieu qui est la face de Dieu présente au monde.

La « personne » doit cependant être reconnue. Pour pouvoir considérer la possibilité d'une expérience spirituelle, il est nécessaire de reconnaître ce qui la supporte. Dans le processus visionnaire ou théophanique, la personne se découvre comme une subjectivité-objectivité. Parce que le *Je* n'est pas face à l'impersonnel, au *Cela* ou au *Il*, mais face à l'*autre* tout aussi personnalisé que lui-même. Face au Tu, le Je peut entrer en dialogue¹⁷⁸. C'est le principe même du personalisme¹⁷⁹. Mais lorsque cette expérience du Tu ou de l'autre s'opère en soi-même, sans la présence matérielle et effective d'un autre être humain, mais par la présence non moins effective de son ange ou de son Dieu à travers une théophanie, ce que l'on dénomme « expérience spirituelle » advient. Ce qui se produit à ce moment, c'est l'objectivation du sujet comme subjectivité-objectivée, car il n'y a plus de différence entre intériorité et extériorité, entre ésotérique et exotérique. Dans l'expérience spirituelle, le moi est à la deuxième personne, le *moi* est un *toi* en parfait équilibre.

3 HISTOIRE DU CONCEPT D'IMAGINATION

Historiquement, c'est au début du XX^e siècle que l'imagination a commencé un long et profond processus de renouvellement, puisqu'après avoir été retranchée des fonctions cognitives importantes et avoir été déclarée « la folle du logis », l'imagination n'était qu'une idée tombée en désuétude. Les travaux de Cassirer¹⁸⁰, de Bachelard¹⁸¹, de Sartre¹⁸², de Jung¹⁸³, de Durand¹⁸⁴, de Ricœur¹⁸⁵, de Corbin¹⁸⁶ et de plusieurs autres¹⁸⁷ ont participé

¹⁷⁸ BUBER, M., *Je et tu*, Paris, Aubier Montaigne, 2006 [1923], 172 p.

¹⁷⁹ Sur le personalisme de Henry Corbin et de Nicolas Berdiaev, voir CORBIN, H., « De la théologie apophatique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 177-216.

¹⁸⁰ CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques*, trad. par HANSEN-LOVE, O. et LACOSTE, J., 3 vols, Paris, de Minuit, 1972 [1923, 1925, 1929], 360 + 348 + 640 p.

¹⁸¹ BACHELARD, G., *L'eau et les rêves – essai sur l'imagination de la matière*, Paris, J. Corti, 1942, 265 p.

¹⁸² SARTRE, J.-P., *L'imaginaire – psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 2005, 380 p. ; SARTRE, J.-P., *L'imagination*, Paris, Alcan, 1936, 162 p.

¹⁸³ HANNAH, B., *Rencontres avec l'âme – l'imagination active selon C. G. Jung*, Paris, Dauphin – J. Renard, 1990, 275 p.

massivement, chacun dans leur domaine respectif¹⁸⁸, à un renouveau des conceptions de l'image, de l'imaginaire et de l'imagination. Faisant cela, ils ont mis à nu les fonctions positives de l'image, de l'imaginaire et de l'imagination ce qui renouvela la conception du symbole, du langage et de la mythologie. Le XX^e siècle est donc historiquement le siècle du renouvellement épistémologique de l'imaginaire et de l'imagination et puisque ce renouvellement n'est pas tant issu d'un courant, d'une méthode ou d'une discipline, l'émergence des travaux sur l'imaginaire s'est faite de manière anarchique. Cela signifie toutefois que l'importance de l'imaginaire est réapparue comme une lame de fond. La coordination et la mise en relation des disciplines n'est donc pas évidente, puisque chacun a redécouvert l'importance de cette notion dans son champ disciplinaire respectif selon ses propres concepts et méthodes. Ce champ d'études est ainsi encore largement morcelé¹⁸⁹.

Cette petite histoire concerne d'avantage le champ philosophique et religieux, en plus d'être une tentative synthétique visant à montrer l'évolution de la notion à travers quelques grands moments de l'histoire de courants occidentaux de pensées philosophiques.

¹⁸⁴ DURAND, G., *L'imagination symbolique*, 5^e, Paris, P.U.F., 2008 [1964], 132 p. ; DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire – introduction à l'archétypologie générale*, 11^e, Paris, Dunod, 1992 [1969], XXIII + 536 p. Et DURAND, G., *L'imaginaire - essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994, 79 p.

¹⁸⁵ RICŒUR, P., *La métaphore vive*, Paris, du Seuil, 1975, 413 p. Et sur l'imagination, RICŒUR, P., *Du texte à l'action – essais d'herméneutique II*, Paris, du Seuil, 1986, p. 237-262.

¹⁸⁶ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, 398 p. ; CORBIN, H., *Corps spirituel et Terre céleste – de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3^e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], 303 p. + 4 pl. h. t.

¹⁸⁷ Les travaux de Roger Caillois, de Mircea Eliade et de Cynthia Fleury participent activement à une compréhension renouvelée de l'imaginaire, de l'imagination, de la mythologie et du symbole.

¹⁸⁸ La philosophie, la psychologie, la mythologie, le langage, les études islamiques, la neurologie ou encore la science sont quelques-uns des domaines affectés par le renouveau des études de l'imaginaire et de l'imagination.

¹⁸⁹ Ce renouvellement touche autant le domaine des sciences humaines et sociales que celui des sciences dites pures. En sciences pures, c'est dans la physique et les sciences cognitives que les questions de l'imagination ressortent le plus souvent et particulièrement par rapport à la philosophie de la physique quantique et à Albert Einstein notamment à cause de sa très célèbre citation « l'imagination est plus importante que la connaissance ». BERNSTEIN, J., FEINBERG, G. et HASS, H. B., *Science and the human imagination – Albert Einstein, papers and discussions*, Rutherford [N.J.], Fairleigh Dickinson University Press, 1978, 94 p. En sciences humaines la sociologie de l'imaginaire, la politique de l'imaginaire, la psychologie et l'imaginaire sont trois champs d'études relativement indépendants du travail effectué en philosophie. En sociologie, par exemple les études de l'imaginaire télévisuel sont fleurissantes. WUNENBURGER, J.-J., *L'homme à l'âge de la télévision*, Paris, P.U.F., 2000, 176 p. En sciences politiques les études de Cornelius Castoriadis et Benedict Anderson sont devenues des classiques. CASTORIADIS, C., *L'Institution imaginaire de la société*, 2^e éd. revue et corrigée., Paris, du Seuil, 1975, 497 p. ANDERSON, B., *L'imaginaire national – réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. par DAUZAT, P.-E., Paris, La Découverte, 2002 [1983], 212 p. En psychologie/psychiatrie les études sont très variées; de la question de la construction des représentations à la conceptualisation de l'« esprit » le choix ne manque pas, et ce, que ces études soient favorables ou réfractaires à la question de l'imaginaire et de l'imagination. Enfin, voici l'exemple d'un recueil qui travaille à un renouvellement positif de l'imagination : PHILLIPS, J. et MORLEY, J., *Imagination and its pathologies*, Cambridge (Mass.) ; London (England), MIT Press, 2003, VIII + 276 p.

Cette petite histoire de l'imagination ne prétend pas être exhaustive, elle cherche simplement à coordonner les transformations incessantes de l'imagination pour mieux saisir le contexte de notre recherche. D'ailleurs, cette brève histoire ne couvre pas la pensée arabo-musulmane et la philosophie islamique, ni encore moins d'autres contextes religio-culturels. Elle tente surtout d'articuler la variété des conceptions de l'imagination des différentes métaphysiques, mais pour bien rendre compte de l'histoire de l'imagination, il faudrait pouvoir y articuler une histoire de l'imaginaire spirituel, c'est-à-dire une hiérophistoire, ce que nous n'avons pas pu faire. Même brièvement parcourir quelques conceptions de l'imagination permet aussi de soulever des questions soutenues par cette divine faculté à faire des images, sans les résoudre évidemment. En présentant comment pourrait s'articuler une histoire de l'imagination, le conditionnel est ici essentiel, nous lançons quelques idées pour un travail qui semble d'ailleurs n'avoir pas encore été tenté¹⁹⁰. Du moins, nous ne l'avons pas croisé dans nos recherches. Avant même d'être complétée, cette histoire est déjà à réécrire, mais elle offre l'avantage de fournir une base théorique et contextuelle commune, pour la compréhension générale de ce travail.

3.1 De l'antiquité grecque à l'époque médiévale

L'imagination n'est pas une idée communément discutée par les philosophes de l'Antiquité grecque. Plusieurs notions tournent toutefois autour du champ sémantique de l'imagination comme l'idée, l'image ou encore la poésie. Nous avons repéré au moins sept termes en grecs qui réfèrent à différents types d'image : *eidōlon* (εἰδωλον), *eidos* (εἶδος), *eikōn* (εἰκών), *idea* (ἰδέα), *morphè* (μορφή), *poiēsis* (ποίησις) et *typos* (τύπος)¹⁹¹. Malgré la variété du vocabulaire, le statut de l'imagination comme fonction cognitive n'est pas au centre des discussions philosophiques. C'est par l'intermédiaire des débats sur les sens,

¹⁹⁰ En fait, la seule histoire de l'imagination que nous avons trouvée est, elle aussi, une esquisse. Voir le chapitre « Jalons pour une histoire du concept d'imagination », dans STAROBINSKI, J., *L'oeil vivant II – La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 173-254. Il y a bien évidemment de nombreux articles et chapitres de livre dédiés à l'imagination, mais la plupart du temps le concept n'est traité que dans une courte période ou dans la pensée d'un auteur en particulier. C'est une histoire globale de l'imagination que nous n'avons pas trouvée.

¹⁹¹ Sur ces différents mots caractérisant le monde des images (idole, image, icône, idée, forme, poésie et type) et un livre tout entier pourrait être écrit. De plus, parce que sous certains mots se cachent des images qui ont été oubliées dans l'histoire des idées, il serait encore plus intéressant que ce travail soit effectué. Un exemple évident de ce travail est de rappeler par exemple que le mot archétype, signifie une image primordiale, et ce que cette image primordiale commande une « réflexion » ou une katoptrique, une science des miroirs (κατοπτρικός). C'est là quelque chose qui n'échappait pas à Jung, mais qui échappe souvent à ceux qui tentent d'universaliser un caractère en référant aux archétypes.

l'œil, la vision, la représentation et l'apparence qu'on a été abordé les questions de l'image. Il semble toutefois que l'imagination n'a pas été explorée par les philosophes présocratiques comme une faculté en soi, mais toujours comme le résultat des sens. L'autre axe d'approche de l'imagination dans l'Antiquité grecque est la question du phénomène et de la lumière, car « phénomène », « fantaisie » et « lumière » ont la même racine en grec. C'est toute la question de l'« apparaître » qui prendra place dans les pensées de Platon et d'Aristote. Par rapport aux présocratiques, nous pouvons citer Parménide qui prêche justement pour une mise en garde radicale face aux représentations de l'imagination.

*On ne pourra jamais par la force prouver
Que le non-être a l'être. Écarte ta pensée
De cette fausse voie qui s'ouvre à ta recherche;
Résiste à l'habitude, aux abondants prétextes,
Qui pourrait t'entraîner à suivre ce chemin,
Où l'œil aveugle, sourde oreille et langue encore
Régente tout ; plutôt, juge avec ta raison
La réfutation pleine de controverse
Que je viens d'exposer¹⁹²*

Dans ce fragment du grand poème de Parménide, il dénonce très clairement les « vérités sensibles ». Mais ce qui est plus intéressant, c'est l'assimilation constante de l'imagination à ces vérités sensibles qui sont trompeuses. « C'est pourquoi aussi Timon dit de lui :

*La force du génial et entier Parménide
Qui, au lieu des erreurs de l'imagination,
Substitua la raison [νοήσεις].¹⁹³ »*

La réception de l'imagination, de la *phantasia* (φάντασια) est même campée dans les écoles selon que l'on accepte la véracité des connaissances produites par cette dernière. Épicure considère les produits de l'imagination comme vrais. D'ailleurs, son maître Démocrite accorde à l'image le statut de connaissance par excellence, car pour Démocrite, le critère fondamental de la vérité, c'est l'évidence sensible (ἐνάργεια)¹⁹⁴. Les sens ne donnant aucun accès au réel et étant trompeurs, la vérité des choses relève pour Démocrite des opinions conventionnelles. Il accorde donc une totale confiance dans la recherche de la vérité par l'intelligence, ce qui lui fait dire « que nous ne savons rien vraiment au sujet de rien, mais que l'opinion dépend, pour chacun, de l'afflux [des simulacres]¹⁹⁵ ». Démocrite fait preuve de scepticisme envers les sens et l'intelligence, parce que les sens trompent et l'intelligence discerne au mieux le vrai, sans jamais toucher au vrai. Le « vrai » n'est donc pas ce qui

¹⁹² DUMONT, J.-P., DELATTRE, D. et POIRIER, J. L., *Les présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 260.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 234.

¹⁹⁴ ÉPICURE, *Lettres et maximes*, texte établi et traduit avec une introduction et des notes par Marcel Conche, Paris, P.U.F., 1987, p. 13-20.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 14-15.

apparaît, mais ce qui apparaît est « vrai ». Une conception qui pose une distance infinie entre la vérité et ce que nous pensons de la vérité.

Pour Épicure, héritier de l'école démocritéenne, ce problème sera dépassé, car il fait de la sensation le critère de l'être en plus d'admettre une homogénéité du réel. Pour lui toutes les images sont vraies¹⁹⁶ dans le sens qu'elles réfléchissent l'agent qui pose la vérité de l'image. Comme l'explique Sextus :

Épicure affirme qu'il y a deux choses étroitement unies l'une à l'autre, l'image (φαντασία) et l'opinion (δόξα), desquelles l'image, qu'il appelle aussi évidence (ἐνάργεια), est toujours vraie. [...] ainsi aussi dans le cas des images, qui sont des affections (πάθη) en nous, l'agent qui produit chacune d'elles est toujours entièrement donné dans l'image, et, comme étant donné dans l'image (φανταστόν), il ne lui est pas possible d'être ce qui produit l'image s'il n'est pas en vérité tel qu'il paraît.¹⁹⁷

L'image pour être effective doit donc être porteuse de l'agent qui se donne en vérité dans l'apparence, sans que cette apparence soit le produit de l'image. À travers l'image le phénomène se donne donc entièrement, chaque fois, car l'objet dans la pensée d'Épicure n'est pas « un », il est multiple¹⁹⁸. Pour Épicure les images sont vraies ; elles sont véritablement ce qu'elles font paraître. C'est les opinions des images qui sont vraies ou fausses, pas les images : « on comprend donc qu'il y ait entière conformité entre la φαντασία et le φανταστόν¹⁹⁹ », entre ce qui est « perçu » et ce qui « est » du phénomène perçu, entre l'imagination et la réalité. C'est là peut-être la compréhension la plus proche de celle d'Ibn al-'Arabī et de Jakob Böhme, sauf que ces derniers la mettent en œuvre dans un cadre métaphysique où l'ensemble de la perception est divine.

Aristote²⁰⁰, dans *De l'âme*, explique que la racine du mot *phantasia* (φάντασια) vient de *phaos* (φάος)²⁰¹, de la lumière²⁰². D'un autre côté, la parenté étymologique de

¹⁹⁶ Cf. DUMONT, J.-P., DELATTRE, D. et POIRIER, J. L., *Les présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 1532 n. 2. Épicure enseigne cela en opposition à son maître Démocrite, car comme l'explique Sextus Empiricus dans *Contre les mathématiciens*, VII, p. 389 : « Il est impossible de dire que toute représentation est vraie, parce qu'on peut retourner l'argument, comme l'ont enseigné Démocrite et Platon en combattant Protagoras. En effet, si toute représentation est vraie, il sera vrai aussi qu'aucune représentation ne l'est, puisqu'on s'appuierait, en l'affirmant, sur une représentation : par suite, dire que toute représentation est vraie sera faux. » *Ibid.*, p. 991.

¹⁹⁷ ÉPICURE, *Lettres et maximes*, texte établi et traduit avec une introduction et des notes par Marcel Conche, Paris, P.U.F., 1987, p. 22-23.

¹⁹⁸ Épicure donne l'exemple de la tour qui, vue de loin, semble ronde, et qui de proche apparaît carrée. Il donne encore l'exemple de la vérité d'un son entendu faiblement ou avec force, en demandant le son est-il moins vrai parce qu'il est moins fort? Pour Épicure la vérité du son ne dépend pas de sa force de perception. RODIS-LEWIS, G., *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, p. 91-118.

¹⁹⁹ ÉPICURE, *Lettres et maximes*, texte établi et traduit avec une introduction et des notes par Marcel Conche, Paris, P.U.F., 1987, p. 27.

²⁰⁰ ARISTOTE, *De l'âme*, trad. par TRICOT, J., Paris, Vrin, 1977, livre III, section III, p. 163 ss.

²⁰¹ Ce qu'explique aussi Épicure. RODIS-LEWIS, G., *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, p. 92.

phantasia (φάντασια), *phainesthai* (φαίνεσθαι) et de *phainomenon* (φαινόμενον²⁰³), c'est-à-dire de l'« apparaître » et de la « phénoménalité » est aussi signalée par les commentateurs²⁰⁴. Si Épicure reconnaît la vérité des images en soi, il en sera bien autrement pour Aristote qui dit : « L'imagination en effet, est quelque chose de distinct à la fois de la sensation et de la pensée, bien qu'elle ne puisse exister sans la sensation, et que sans elle, il n'y ait pas non plus de croyance²⁰⁵ ». De là, la position aristotélicienne ouvre de nombreuses variations possibles dans les conceptions de l'imagination, il suffit de changer le niveau d'autonomie de l'imagination par rapport aux sens et à la raison pour ensuite en tirer les conséquences logiques et faire apparaître une variété d'imagination.

À partir du débat linguistique entre représentation, présentation et imagination en vue d'obtenir une traduction précise de la *phantasia* dans *De l'âme*, René Lefebvre propose un autre candidat possible : la « figuration »²⁰⁶. Dans ce cas-ci, c'est-à-dire dans l'œuvre d'Aristote, le terme semble très approprié, car pour Aristote, la *phantasia* (φάντασια) est une fonction intermédiaire entre l'intellection et la sensation sans que celle-ci ait la possibilité d'invention ou de création. Or, il n'est pas possible de se « figurer » quelque chose d'inexistant ; le lien à la sensibilité tel qu'il est évoqué par Aristote semble totalement respecté, ce qui est moins le cas lorsque *phantasia* (φάντασια) est rendu par imagination. Lefebvre indique aussi que ces dernières années la *phantasia* (φάντασια) a aussi été traduite par représentation, mais là encore nous croyons que ce terme, influencé par le courant phénoménologique, distord la *phantasia* (φάντασια). De plus, il y a

²⁰² Origine étymologique rappelée par Maurice Gloton dans IBN AL-'ARABI, M., *De la mort à la résurrection : chapitres 61 à 65 des Ouvertures spirituelles mekkoises*, trad. par GLOTON, M., Beyrouth, Al-Bouraq, 2009, p. 150.

²⁰³ Sur l'origine du terme phénomène, nous référons au §7 de *Être et Temps* de Heidegger. « L'expression grecque φαίνομενον, à laquelle remonte le terme "phénomène", dérive du verbe φαίνεσθαι qui signifie : se montrer; φαινόμενον veut donc dire : cela qui se montre, le se-montrant, le manifeste; φαίνεσθαι est lui-même une forme moyenne de φαίνω, amener au jour, placer en lumière; φαίνω appartient à la racine φα- comme φῶς, la lumière, la transparence de la clarté, c'est-à-dire ce à l'intérieur de quoi quelque chose peut devenir manifeste, visible de soi-même. Comme signification de l'expression "phénomène", il faut donc s'en tenir à : le se-montrant-soi-même, le manifeste. Les φαίνομενα, les "phénomènes" sont donc l'ensemble complet de ce qui est au jour ou de ce qui peut être amené à la lumière et que les Grecs identifiaient parfois tout simplement avec τὰ ὄντα (l'étant). » HEIDEGGER, M., *Être et Temps*, trad. par VEZIN, F., Paris, Gallimard, 1986, p. 54-55.

²⁰⁴ À propos de cette question du rôle de la *phantasia* dans *De anima*, nous revoyons à LEFEBVRE, R., « Faut-il traduire le vocable aristotélicien de "phantasia" par "représentation"? », dans *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 95, no. 4, 1997, p. 588 ss. ; LEFEBVRE, R., « Du phénomène à l'imagination – les Grecs et la *phantasia* », dans *Études phénoménologiques*, vol. 22, 1995, p. 98-104. Voir aussi HUBERT, B., « La *phantasia* d'après Aristote, De l'âme, III, 3 », dans *Recherches philosophiques*, vol. 1, 2005, p. 7-20.

²⁰⁵ ARISTOTE, *De l'âme*, trad. par TRICOT, J., Paris, Vrin, 1977, p. 164.

²⁰⁶ LEFEBVRE, R., « Faut-il traduire le vocable aristotélicien de "phantasia" par "représentation"? », dans *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 95, no. 4, 1997, p. 101

clairement un rapport concret entre l'image et la *phantasia* (φάντασια) tandis que la représentation est plutôt une forme abstraite de ce rapport. Ces considérations liées à la traduction du terme *phantasia* (φάντασια) dans l'œuvre d'Aristote font bien saisir la polyphonie associée à l'imagination. Ces multiples sens annoncent déjà plusieurs des problèmes conceptuels liés à l'imagination. Ce qui reste essentiel et qui est d'une importance capitale, c'est que pour Aristote l'imagination est liée au sens et qu'elle n'est pas une fonction créatrice. Il y a aussi déjà quelque chose de péjoratif par rapport à la *phantasia* (φάντασια), car c'est elle qui permet la croyance, ce qui n'est pas glorieux dans les écrits d'Aristote. Toutes ces considérations sont d'une importance capitale puisqu'une grande partie de l'histoire philosophique de l'Europe sera aristotélicienne, pensons à l'influence du thomisme par exemple.

Chez Platon et les néoplatoniciens, l'image, l'imagination et l'idée tiennent une place importante. Platon fait la distinction entre l'imagination sensible et l'imagination intelligible ; la première reflète les sens et la seconde reflète l'intellect. Toutefois, c'est Plotin qui indiquera très clairement cette distinction dans la IV^e Ennéade²⁰⁷. Il se demandera quel est le lien entre la pensée et l'imagination, comment la pensée connaît et la mémoire se souvient. Pour lui, l'imagination est partiellement autonome et active dans sa forme supérieure et attachée aux passions et à la sensation dans sa forme inférieure. Contrairement à Aristote qui la considère passive par rapport à la sensation, l'imagination chez Plotin a un double statut, ce qui représente une avancée considérable dans les conceptions de l'imagination.

Plotin attribue à l'imagination intellectuelle ou conceptuelle un rôle prépondérant, car pour Plotin sans imagination la pensée et la sensation sont littéralement impossibles, dans le sens où l'être humain ne pourrait pas prendre conscience de lui-même²⁰⁸. C'est l'imagination qui sépare le connaissant de ce qui est connu. D'ailleurs lorsque l'humain connaît à travers l'intellect pur, la pensée n'est plus séparée, elle est réunifiée à l'Un et il n'y a plus de distinction entre l'intellect et le monde, la pensée est immédiate et synchrone. Du reste, Warren explique parfaitement la distinction entre l'imagination sensitive et l'imagination conceptuelle chez Plotin. En conclusion, il dit :

²⁰⁷ IV^e Ennéade, livre III, §30.

²⁰⁸ VI^e Ennéade, livre VIII, § 3.

The sensitive soul is really defined by its antileptic²⁰⁹ ability. The rational human soul, however, involves not only ἀντίληψις of sense objects through the organs with the production of an image but also ἀντίληψις of concepts and their presence in the higher imagination as λόγοι. The human soul reaches out in two directions, through sensation to sense objects and through reason to noetic objects, but the common centre of both that allows for integrated human experience is the antileptic imagination.²¹⁰

L'imagination a donc un rôle proprement actif dans la pensée de Plotin ; elle n'est pas passive. À cause de cela, elle a un rôle très important. Ultimement, par l'imagination, il est possible d'accéder aux images des êtres du monde intelligible qui sont des images conceptuelles ou pures. L'imagination est donc la fonction révélatrice des âmes et de la pensée. Elle est un support réfléchissant, comme un miroir faisant transparaître la Source.

Plotin lui-même utilise l'analogie du miroir :

La perception paraît ne pouvoir naître que lorsque la pensée se replie sur elle-même, et que le principe dont l'activité constitue la vie de l'âme retourne pour ainsi dire en arrière et se réfléchit, comme l'image d'un objet placé devant un miroir se reflète dans sa surface polie et brillante. De même que, si le miroir est placé en face de l'objet, il se forme une image, et que, si le miroir est éloigné ou qu'il soit mal disposé, il n'y a plus d'image bien que l'objet lumineux continue d'agir.²¹¹

Enfin, le dernier point important et intéressant est que Plotin indique deux types de désirs, l'un rattaché à l'imagination et l'autre à la raison. Il dit : « l'appétit (ὄρμη) et le désir (ὄρεξις) se rattachent à l'imagination et à la raison.²¹² » C'est un point important, car les deux types d'imaginations, sensitive et conceptuelle, ne désirent pas de la même façon. L'une avec l'appétit et l'autre avec le désir. D'ailleurs, il ne sera pas le seul à accorder à l'imagination une puissance ardente de désir et à distinguer les différentes formes conséquentes aux différentes formes d'imagination. Dans la pensée de Böhme, c'est aussi un aspect important²¹³ tandis que chez Ibn al-'Arabī l'idée de désir s'infiltré dans ses pensées ardentes sur l'amour²¹⁴. Le désir est une notion très importante dans la pensée religieuse et c'est peut-être l'influence des doctrines plotiniennes et néo-platoniciennes du désir qui touche, à travers la pensée de Pseudo-Denys l'Aréopagique, Jamblique et Proclus, les courants mystiques et ésotériques européens.

²⁰⁹ ἀντίληψις est une puissance de perception commune aux sens et à l'imagination, mais lorsque les sens sont perçus à travers l'imagination, c'est l'image qui apparaît et lorsque les sens sont perçus à travers l'imagination-*logos*, la pensée conceptuelle est possible.

²¹⁰ WARREN, E. W., « Imagination in Plotinus », dans *The Classical Quarterly*, vol. 16, no. 2, 1966, p. 285.

²¹¹ I^{ère} Ennéade, livre IV, §10.

²¹² IV^e Ennéade, livre III, §23.

²¹³ MARQUET, J.-F., *Philosophies du secret – études sur la gnose et la mystique chrétiennes, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, du Cerf, 2007, chap. VI, p. 107-130.

²¹⁴ IBN AL-'ARABĪ, M., *Traité de l'amour*, trad. par GLOTON, M., Paris, Albin Michel, 1986, 314 p.

Quelques siècles après Platon et Aristote, Philostrate d'Athènes, auteur de la biographie d'Apollonius de Tyane²¹⁵ au III^e siècle, permet déjà de distinguer la *mimèsis* (μίμησις) de la *phantasia* (φάντασια), l'imagination simplement reproductrice de l'imagination créatrice. Philostrate rapporte que, dans un dialogue²¹⁶ sur les Dieux une discussion entre Apollonius et Thespésion, ce dernier demande comment les Grecs ont pu faire des représentations des Dieux sans imitation. Apollonius explique :

Non, c'est l'imagination qui a conduit leur main, l'imagination [*sic*] qui est une plus grande artiste que l'imitation. En effet, l'imitation ne représentera que ce qu'elle a vu, l'imagination représentera même ce qu'elle n'a pas vu: elle se le figurera, en se reportant au réel. Il arrive souvent que la surprise nuit à l'exactitude de l'imitation, tandis qu'elle ne peut rien sur l'imagination, qui va droit et sans se troubler à l'objet qu'elle se représente.²¹⁷

C'est là une conception des images et de l'imagination qui n'est plus restreinte à l'imitation et au sens. Thespésion ajoute un peu plus loin dans le dialogue, pour montrer que personnes n'est dupe des représentations figuratives des Dieux, que « Si les Égyptiens ont montré de la sagesse en quelque chose, c'est en n'ayant pas la présomption de représenter les Dieux eux-mêmes, mais en n'offrant d'eux que des images symboliques et allégoriques. Ces images n'en sont que plus respectables.²¹⁸ » Les travaux de Plotin commencent déjà à porter des fruits. Le christianisme n'est probablement pas sans effet aussi. Les philosophes arabes connaîtront aussi les travaux de Plotin. En islam, le néoplatonisme de Plotin et de Porphyre a été diffusé par un texte connu sous le nom de la *Théologie d'Aristote*²¹⁹. Cela cause beaucoup de problèmes en terre d'islam, car à cause de ce texte, Aristote est très souvent invoqué en termes néoplatoniciens.

²¹⁵ Il ne faut pas confondre Pseudo Apollonius de Tyane et Apollonius de Tyane. Le premier est lié à l'alchimie tandis que le second est un philosophe grec. À propos de Pseudo Apollonius de Tyane voir *Le livre des sept statues* dans CORBIN, H., *L'Alchimie comme art hiératique*, textes édités et présentés par Pierre Lory, Paris, L'Herne, 1986, p. 63-143.

²¹⁶ Dans la rhétorique, les rapports à l'imagination sont aussi très importants, car les procédés de compréhension qui permettent de comprendre comme « évident » le discours du rhéteur sont intimement liés à l'imagination. Les rapports entre l'évidence et l'imagination sont étroits, c'est là un rapprochement fait par Quintilien. Sur la distinction des rapports entre ἐνάργεια (*enargia*) et φάντασια (*phantasia*) nous référons à DROSS, J., « De la philosophie à la rhétorique : la relation entre *phantasia* et *enargeia* dans le traité *Du sublime* et dans l'*Institution oratoire* », dans *Dire, démontrer, convaincre*, sous la direction de LAKS, A. et NARCY, M., Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 61-94.

²¹⁷ PHILOSTRATE L'ATHÉNIEN, *Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges*, ouvrages traduits du grec, avec introduction, notes et éclaircissements par Alexis Chassang, 2^e éd., Paris, Didier, 1862, p. 260.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 261. À propos Plotin a dit dans la III^e Ennéade : « Les anciens Sages qui ont voulu se rendre les dieux présents en construisant des temples et des statues, me paraissent avoir bien vu la nature de l'Univers [...]. La représentation imagée d'une chose est toujours disposée à subir l'influence de son modèle ; elle est comme un miroir capable d'en saisir l'apparence. » III^e Ennéade, livre III, § 11.

²¹⁹ Pour l'histoire de ce texte voir BRISSON, L. (dir.), *La vie de Plotin*, 2 vols, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, p. 625-637.

3.2 De l'époque médiévale aux Lumières

À l'époque médiévale, la tradition philosophique se cristallise autour de la conception aristotélicienne ou néoplatonicienne de l'imagination. Saint Thomas d'Aquin (1228-1274) et Marsile Ficin (1433-1499), de même que son élève Pic de la Mirandole, représentent adéquatement ces deux conceptions de l'imagination. Pour saint Thomas d'Aquin, le lien à Aristote est évident. Dans le cas de Marsile Ficin, la raison principale faisant de lui un néoplatonicien, c'est sa traduction des *Ennéades* de Plotin du grec au latin. Une traduction décrite par Georges Leroux comme « la plus forte philosophiquement²²⁰ ». L'influence entre Marsile Ficin et Paracelse a aussi été signalée²²¹. Paracelse a même écrit : *egregius medicus Marsilius Ficinus*. Cela est important parce que nous savons que Böhme connaissait certains écrits de Paracelse (1493-1541)²²². De plus, le milieu de la théosophie chrétienne sera largement influencé par Ficin qui a aussi traduit une partie du *Corpus hermeticum*²²³.

La question de l'imagination nous la retrouvons dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin autour des *disputatio*s sur la prophétie²²⁴. À cette époque Saint Thomas d'Aquin était en dialogue avec Avicenne et Maïmonide. La « dispute » (*disputatio*) la plus intéressante, ayant des liens avec ces penseurs, est probablement celle sur la prophétie. Cette « dispute » légitime *de facto* une réflexion sur l'épistémologie et la vérité en général. À l'époque médiévale, pour aborder ces questions, saint Thomas, Avicenne et Maïmonide traitent des facultés intérieures de l'âme humaine. Il analyse l'âme humaine pour comprendre comment elle peut être en contact avec Dieu, mais aussi pour savoir comment elle connaît le monde. Traiter de l'imagination à l'époque médiévale, c'est traiter de la question de l'âme.

Saint Thomas d'Aquin divise la prophétie en deux grandes catégories : celle qui est naturelle et celle qui est surnaturelle. La première est accomplie par l'humain et la seconde par Dieu. La question est alors de savoir si Dieu contacte un prophète et lui envoie un

²²⁰ PLOTIN, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un Ennéade VI, 8 (39)*, trad. par LEROUX, G., Paris, Vrin, 1990, p. 129.

²²¹ PAGEL, W., *Paracelsus, an introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance*, 2^e éd. rev. et corr., Basel, Karger, 1982, p. 218.

²²² La doctrine des signatures de Böhme semble directement influencée par celle de Paracelse. Voir KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 21 n.1.

²²³ HERMÈS, *Corpus hermeticum*, texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière, 4 vols, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1960, LIII + 273 p.

²²⁴ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité – La prophétie (De prophetia)*, trad. par BONINO, S.-T., Paris, Vrin, 2006, 266 p.

message, le prophète accède-t-il à l'essence divine lors de ce transfert d'information? Saint Thomas d'Aquin dit non. Cela contreviendrait aux principes d'un Dieu dont l'essence est éternelle et immuable. Cette question centrale à l'époque était souvent introduite, comme l'indique d'emblée l'article sixième de la *Question XII*, par cette image : « est-ce que les prophètes voient dans le miroir de l'éternité?²²⁵ » Est-ce que le prophète est un reflet de l'essence de Dieu? La réponse de saint Thomas d'Aquin, empreint d'une certaine ambiguïté, est la suivante : « il semble que oui²²⁶ ». Cette réponse distingue parfaitement l'approche kataphatique de saint Thomas d'Aquin d'une approche plus apophatique qui affirmerait avec Hugues de Saint-Cher : « ce n'est pas Dieu que voient les prophètes dans la vision *in speculo*; ils ne voient que des réalités créées significatives d'une autre réalité, celle que Dieu veut leur révéler par ce moyen²²⁷ ». Ibn al-'Arabī affirmerait que les prophètes voient dans le *barzakh* (برزخ)²²⁸. Du reste, comme l'indique le commentaire du traité de saint Thomas d'Aquin, cette manière de poser le problème sera abandonnée lors de la rédaction de la *Somme théologique*. Il posera alors la question en termes d'essence. Est-ce que le prophète voit l'essence de Dieu? Non, c'est Dieu qui se révèle au prophète. La prophétie n'est donc pas un miroir de Dieu pour saint Thomas d'Aquin. Le prophète est appelé prophète uniquement en raison de la vision intellectuelle que Dieu lui offre (article 7). Dans ce processus, saint Thomas établit une distinction entre les lumières divines (*lumen*) et les représentations constitutives de la matière (*species*). Pour lui la prophétie véritable ne doit contenir aucune espèce, c'est-à-dire aucune trace du monde sensible. La prophétie consiste à ajouter aux espèces déjà connues par le prophète une lumière divine. Il faut donc faire attention de confondre la création d'espèce nouvelle permise par l'imagination et les espèces rendues prophétiquement lumineuses par la grâce divine. Dans le cadre de la prophétie, saint Thomas d'Aquin n'accorde donc aucune place à l'imagination. Sur ce point, il s'oppose à Maïmonide qui préconisait une vision mixte de l'imagination et de l'intellect. Le docteur angélique défend la supériorité de la vision uniquement intellectuelle (Article 12 et 13). Sa défense indique toutefois qu'une vision prophétique double, par l'imagination et l'intellect, est celle qui a le plus de valeur. En ce sens, il est proche de ce que pensait Plotin et s'éloigne d'Aristote. « Du fait même que la vision intellectuelle et la vision de l'imagination sont plus dignes que la vision corporelle,

²²⁵ *Ibid.*, p. 89.

²²⁶ *Ibid.*, p. 212.

²²⁷ *Ibid.*, p. 210 n.53.

²²⁸ *Infra*, chap. IV, 2.3 *Barzakh* et monde imaginal, p. 108

nous connaissons par elles non seulement les choses présentes, mais aussi les absentes, alors que la vision corporelle ne fait voir que les choses présentes.²²⁹ » Cette concession est accordée nonobstant le fait que la vision intellectuelle reste première pour Maïmonide.

Saint Thomas d'Aquin distingue ainsi trois types de connaissance : sensitive, imaginative et intellectuelle. Pour que la vision de l'imagination ou de l'intellect soit possible, il faut que les sens soient absents par une cause ordonnée comme le sommeil, l'abstraction intellectuelle²³⁰ ou encore par des pratiques extatiques. Cela explique que la prophétie se manifeste souvent dans les rêves ou dans les songes. Un point qui est attestée par presque toutes les traditions²³¹. Du reste, pour saint Thomas d'Aquin l'imagination n'a pas un rôle actif dans la prophétie, elle a plutôt un rôle passif, car c'est à l'intellect de discriminer. L'humain prend ainsi conscience de ce qu'il perçoit par la discrimination de l'intellect et non par celle de l'imagination comme chez Plotin. Cela signifie que la prophétie n'est pas une aptitude (*habilitas*), mais un état d'être (*habitus*). La prophétie ne s'acquiert pas.

Cette importante distinction peut se comprendre à travers le rôle accordé à l'intelligence agente, car chez Avicenne comme chez Ibn al-'Arabī, la prophétie est une aptitude qui peut s'acquérir de manière permanente, c'est même l'attitude propre aux saints et aux *walī* (وَلِيّ). L'humain peut travailler au polissage de son miroir intérieur et plus il avancera sur le chemin des connaissances ésotériques, plus sa vision divine sera limpide. Dans la tradition islamique, l'humain peut acquérir la connaissance prophétique, il n'est pas passif. Sur cette route apprendre à utiliser l'imagination est le premier échelon de la connaissance prophétique. C'est toutefois dans la soumission totale à Dieu que l'activité prend place.

Cette activité prophétique de l'être humain est rendue possible par l'intelligence agente autonome. D'ailleurs, saint Thomas d'Aquin rejette cette possibilité en s'appuyant sur Averroès qui critiquait Avicenne. Ce point de jonction est essentiel, car il discriminera deux attitudes possibles face à l'imagination dans l'expérience spirituelle ou dans la connaissance ésotérique des mondes spirituels. À savoir, comment acquérir une connaissance reflétant justement le monde divin, comment l'humain accède-t-il à une

²²⁹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité – La prophétie (De prophetia)*, trad. par BONINO, S.-T., Paris, Vrin, 2006, p. 115.

²³⁰ Ce qui n'est pas sans rappeler la méthode du doute cartésien.

²³¹ Il y a par exemple ce fameux rêve de Sohrawardī « où Aristote révèle au philosophe *ishrāqī* que la vérité se trouve chez Platon. » JAMBET, C., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 113.

connaissance d'ordre divin, et comment sont liés ciel et terre ou le sensible et l'intelligible? Comme nous venons de l'exposer dans la pensée de saint Thomas d'Aquin, l'humain est passif face à la possibilité d'acquérir une connaissance prophétique, car l'humain dépend entièrement de la volonté divine pour se révéler à lui.

Or comme le démontre Henry Corbin, cette conception d'une intelligence agente séparée, option retenue par saint Thomas d'Aquin aura une conséquence indéniable sur la perception et la compréhension des mondes célestes. Où l'avicennisme tel qu'il est reçu dans le monde iranien ouvre la porte à une compréhension spirituellement accessible des mondes célestes par l'intégration d'une imagination purement spirituelle, c'est-à-dire par l'imaginal, et l'intégration d'une intelligence agente directement liée à l'âme humaine, Saint Thomas d'Aquin rend inapte l'humain à l'exploration des mondes céleste en argumentant en faveur d'une intelligence agente séparée, une conséquence qui sera accentuée par Luther et contre laquelle, la théosophie de Böhme est une réponse. D'un côté, l'intelligence prophétique est suscitée par le travail de la conscience de soi, de l'autre l'intelligence prophétique est reçue par la grâce unilatérale de Dieu. Ou bien, l'humain est directement lié à Dieu par l'Ange Esprit-Saint, ou bien l'humain est séparé de Dieu, mais le réintégrera à la fin des temps. Cette alternative entraîne deux visions de l'histoire et deux conceptions de l'imagination.

Si l'humain est en lien avec l'intelligence agente autonome ou l'Ange Esprit-Saint de l'humanité, la première conception consiste à concevoir l'imagination comme purement spirituelle, à saisir l'imaginal comme faculté de connaissance réalisant la dimension spirituelle de l'être dans l'être de Dieu, dans l'espace spiritualisé ou réflexif de la divinité. Cette conception de l'intelligence agente autonome non-séparée entraîne une métaphysique où l'humain n'a jamais été complètement séparé de Dieu. C'est un schéma émanationniste où la relation à Dieu a été conservée. La chute ou le péché originel n'a pas causé une césure « radicale » entre l'être de Dieu et l'être humain ; il n'y eut qu'un glissement de réalité, un enténébrement. Ce changement de réalité n'est pas une césure radicale faisant entrer dans le temps temporel l'humain ; c'est plutôt une conception métaphysique où la chute génère une sorte « d'éternité retardée ». La dimension eschatologique de l'être n'est pas remise à plus tard, à un « après » ; elle est là et accessible par l'imagination qui seule est apte à

comprendre ou à réintégrer à l'être humain la lumière du cœur, *La part manquante*, dirait Christian Bobin²³².

La seconde conception de l'intelligence agente, celle de saint Thomas d'Aquin ou de l'intelligence agente séparée, est essentielle au christianisme et à la compréhension du rachat des péchés par le Christ. En effet, si l'humain n'a pas été complètement séparé de la divinité par la chute d'Adam et Ève, le Christ ne peut racheter complètement le péché originel. Avant la fin des temps et l'apocalypse, l'humain est séparé de Dieu. Il ne peut donc pas explorer les mondes spirituels, car le cosmos est séparé entre le monde sensible et le monde divin, sans communication possible de la part de l'humain. Tout est laissé à la discrétion de Dieu dont les mystères sont impénétrables.

À partir de la réception de la pensée avicennienne, l'imagination prend ainsi deux tangentes différentes. En Europe, sous l'influence du péripatétisme et de saint Thomas d'Aquin, l'imagination sera reléguée à l'arrière-plan de la pensée. Elle restera toutefois présente dans les courants à tendance néoplatonicienne et dans la théosophie chrétienne. Dans l'islam néoplatonicien, dans le soufisme, ou dans la pensée des platoniciens de Perse, l'imagination sera considérée comme une faculté proprement spirituelle qui ouvre au monde de l'imagination, au monde imaginal, au *mundus imaginalis*, au *'ālam al-mithāl* (عالم الميثال) appréhendé comme séparé et autonome²³³. La philosophie qui cherche à comprendre les mystères de l'âme est généralement limitée à la sagesse humaine dans la tradition européenne. En terre d'islam, c'est tout le contraire. Parce que la philosophie accède ou cherche à accéder à la sagesse de Dieu, représentée par les dix sphères célestes qui sont directement liées à l'âme humaine par la X^e intelligence (non-séparée), la philosophie est en propre une philosophie prophétique ou encore une théosophie. Ainsi, par la mise en perspective et la comparaison des courants ésotériques quant à la notion d'imagination, nous conjecturons pouvoir jeter une lumière nouvelle sur ce qui différencie la pensée musulmane et chrétienne occidentale. Sans oublier que la crise européenne de l'imagination issue d'un excès de positivisme a certainement à apprendre d'un dialogue avec l'islam, à l'instar duquel la pensée européenne pourra retrouver, dans ses propres racines, ce qu'elle a

²³² BOBIN, C., *La part manquante*, Paris, Gallimard, 1994, 98 p.

²³³ « De même que par l'immatérialité fondamentale de l'esprit et de l'âme, l'homme est conjoint (*mottasil*) à son individualité intelligible et à l'Ange de l'espèce humaine, de même sa puissance imaginative est conjointe au monde du *barzakh*. De même que l'intelligence humaine est une intelligence partielle et dérivée, tandis que l'Intelligence séparée, qui est l'Ange de l'espèce humaine, est Intelligence absolue, universelle et source de ce qui est dans l'homme. » CORBIN, H., *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p. 106.

malheureusement oublié et qui pose de nombreuses difficultés lorsque vient le temps de comprendre les courants ésotériques qui n'ont pas perdu de vue que la découverte de soi est aussi la découverte de Dieu. Comme l'exprime le célèbre *ḥadīth* (حَدِيث) : « qui connaît son âme connaît son seigneur » (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ).

3.3 Des Lumières au Romantisme

Cette double tangente antinomique entre une imagination créatrice et une imagination reproductrice sera au final complètement exacerbée à travers les Lumières et le romantisme. L'*Aufklärung* prend le chemin de la connaissance rationnelle, de la connaissance séparée de la dimension spirituelle de l'être. Quoique cette connaissance puisse elle aussi offrir une forme d'illumination, elle n'en reste pas moins fermée à la poétique de l'esprit. De l'autre côté, le romantisme dirige ses efforts de pensée sur la route de la redécouverte du sentiment, de la vie et de la Nature, une route sur laquelle l'imagination sera essentielle.

La recherche des attributs et des critères de vérité de Dieu menée par la scolastique a certes permis de faire avancer substantiellement l'utilisation de la raison, mais cette recherche ne faisait pas vraiment place à l'imagination. Ce trait caractéristique des Lumières n'est pas tant issu d'un fondateur, qu'il exprime l'esprit d'une époque, sans oublier que les Lumières – qui commencent au XVIII^e siècle – sont un courant loin d'être homogène²³⁴. L'association de l'idée de progrès avec l'idée de liberté apparaît comme une des idées centrales des Lumières. Cette association permet aussi de comprendre l'esprit antimétaphysique du temps, car ce qui engendre des progrès rapides à ce moment de l'histoire, c'est le développement du mesurable et du quantifiable à travers les sciences naturelles. En associant la science avec l'idée de mesure et de progrès, s'en était jouée de la notion d'imagination, et ce, particulièrement de l'imagination métaphysique. L'accès à l'âme humaine est alors supporté par des propositions mathématiques et géométriques, non plus par des hypothèses métaphysiques.

Dans la métaphysique de Descartes, l'imagination est importante, car elle tient une place centrale et utile pour réussir à concevoir des objets mathématiques complexes comme un chiliogone qui est une figure géométrique à mille côtés. Malebranche qui récupère partiellement la philosophie de Descartes transformera le dualisme métaphysique

²³⁴ L'illuminisme d'un Louis-Claude de Saint-Martin est aussi caractéristique des Lumières.

caractéristique du cartésianisme, car il est influencé par une pensée plus matérialiste et empirique. C'est une différence importante, car comme il ne s'intéresse pas à la métaphysique, il rejettera avec véhémence l'apport positif que pourrait avoir l'imagination dans la vie de l'esprit. C'est ce qui explique que pour lui, l'imagination est la « folle du logis ». Entre l'entendement et la volonté, l'imagination n'a plus sa place dans la pensée de Malebranche. Elle n'est qu'un élément perturbateur de la raison. L'imagination, en compagnie des sens et des passions détourne la quête de la vérité et trompe l'humain, car s'il voit par l'imagination, les sens et les passions, il ne regarde qu'avec les yeux du corps, et il n'a donc pas accès au regard offert par les yeux de l'âme. L'un des buts *De la recherche de la vérité* de Malebranche est de démontrer « en plusieurs manières que nos sens, notre imagination, et nos passions nous sont entièrement inutiles pour découvrir la vérité et notre bien; qu'ils nous éblouissent au contraire, et nous séduisent en toutes rencontres²³⁵ ».

Peut-être pouvons-nous dire que la notion d'entendement dans la philosophie de Malebranche remplace l'imagination active ou métaphysique, car l'entendement permet de « recevoir plusieurs *idées*, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses²³⁶ », tandis que la volonté permet de « recevoir plusieurs *inclinaisons*, ou de vouloir différentes choses.²³⁷ » Et les trois modes de connaissance de l'âme sont pour Malebranche, l'entendement pur, l'imagination et les sens, il n'y a rien de novateur dans cela, mais le rôle donné à l'imagination est très limité. L'imagination ne serait que la fonction servant à rappeler des objets absents. L'imagination est par le fait même vidée de sa puissance spirituelle ou créatrice, car pour Malebranche, parce que les choses spirituelles ne peuvent pas être représentées, elles ne peuvent, conséquemment, pas être imaginées. Les choses sont clairement indiquées :

L'âme n'aperçoit donc rien qu'en ces trois manières, ce qu'il est facile de voir, si l'on considère que les choses que nous apercevons sont spirituelles ou matérielles. Si elles sont spirituelles, il n'y a que l'entendement pur qui les puisse connaître. Que si elles sont matérielles, elles seront présentes ou absentes. Si elles sont absentes, l'âme ne se les représente ordinairement que par l'imagination, mais si elles sont présentes, l'âme peut les apercevoir par les impressions qu'elles font sur ses sens, et ainsi nos âmes n'aperçoivent les choses qu'en trois manières, par l'entendement pur, par l'imagination, et par les sens.²³⁸

Cette réflexion métaphysique tiendra jusqu'à ce que le newtonisme s'impose comme systèmes de pensée. Newton change radicalement les réflexions métaphysiques, car son

²³⁵ MALEBRANCHE, N., *De la recherche de la vérité*, sous la dir. de Jean-Christophe Bardout, 3 vols, vol. 1, Paris, Vrin, 2006, p. 113.

²³⁶ *Ibid.*, p. 125.

²³⁷ *Ibid.*, p. 125.

²³⁸ *Ibid.*, p. 147.

approche s'intéresse au rapport des choses et non aux choses elles-mêmes. La recherche des causes revient en force, provoquant l'abandon de la recherche des causes premières. Avec Newton c'est le passage d'un monde clos à un univers infini²³⁹. Cette approche influence de manière très importante la manière de traiter de l'imagination, car la science ne laisse plus de place à la métaphysique. Dans la mesure où Dieu n'est plus que le vide infini et l'espace absolu, les métaphysiques deviennent obsolètes, car la matière a pénétré Dieu. Dieu est spatialisé par la science.

Diderot entrera aussi en confrontation avec Malebranche sur la question de l'imagination. La querelle prend place dans l'Encyclopédie lorsque Diderot introduit une remarque assassine par rapport à la transmission des traits de caractère d'une mère à son fœtus²⁴⁰. Parce que Diderot était matérialiste, il cherchait à penser le monde en termes de devenir et d'énergie plutôt qu'en termes de création. Nonobstant sa position matérialiste et métaphysiquement opposée au concept de création, il occupe une place importante dans le renouveau de l'art et de la littérature de son époque. Comme l'explique Michel Delon dans un article sur l'imagination et l'art chez Diderot, ce dernier fait l'apologie du vague et de l'esquisse dans l'art²⁴¹. Une apologie qui lui fait donner un rôle positif à l'imagination, car celle-ci n'est plus uniquement dans l'imitation. Certes il y a une perte de précision et d'information que doit combler l'imagination de l'artiste, mais c'est justement dans cet ajout matériel que s'effectue la transformation de la matérialité; qu'apparaît un passage possible entre le fini de la nature et l'invention intellectuelle. À cette époque les théologiens conçoivent encore le monde comme créé par Dieu et l'artiste comme imitateur de la création de Dieu, car la création étant parfaite, la parfaite imitation donnera à l'œuvre sa valeur de perfection. L'œuvre d'art n'a pas de valeur propre et le créateur ne crée rien en réalité, car tout a déjà été créé. Toutefois, un spiritualiste comme Joubert verra aussi l'imagination comme étant capable d'indiquer la réalité non matérielle pouvant nous approcher de la divinité. Michel Delon explique que : « Diderot et Joubert défendent la liberté laissée à l'imagination par les silences du texte, mais, pour le premier, l'imagination a besoin d'un moteur sensible, tandis que le second conçoit l'imagination comme évaison

²³⁹ KOYRÉ, A., *Du monde clos à l'univers infini*, trad. par TARR, R., Paris, Gallimard, 2009 [1957], p. 189-337.

²⁴⁰ Cette remarque est relevée et analysée par RIOUX-BEAULNE, M., « Théorie de l'imagination en France à l'aube des Lumières – Malebranche et Fontenelle », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 64, no. 4, 2009, p. 489-510.

²⁴¹ DELON, M., « "Carte blanche à l'imagination". Diderot et l'affirmation de l'imagination créatrice », dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 111, no. 2, 2011, p. 288 ss.

de la réalité matérielle, il se méfie de “ce qui est trop fortement prononcé”²⁴². En d’autres mots, le vague²⁴³ fait pressentir une matérialité plus profonde au matérialiste tandis qu’il fait pressentir au spirituel un espace spirituel.

Du reste, même si Michel Delon indique au terme de son article que le romantisme spirituel qui succède au matérialisme des Lumières a une dette qu’il ne reconnaît pas toujours quant à la libération de l’imagination, l’auteur oublie de dire tout le préjudice que les Lumières ont fait subir à l’imagination et que ce n’est pas parce que Diderot donne un rôle un peu plus créatif à l’imagination que la libération de celle-ci a une dette envers les Lumières et le matérialisme. Cela ouvre des pistes d’exploration et éclaire un peu le passage du matérialisme au Romantisme, mais cela n’explique pas pourquoi l’imagination, lorsqu’elle ajoute du sens au vague et à l’esquisse, n’est pas trompeuse. Justement, si « l’imagination, telle qu’elle était définie, est une mémoire qui mélange les souvenirs ; une nouvelle définition de l’imagination suggère la production d’une réalité différente, elle devient la force inspiratrice de l’artiste²⁴⁴ »; comment expliquer la réalité ou la vérité de cette « réalité différente ». C’est un pas supplémentaire que Diderot fait franchir à l’imagination des artistes, mais c’est un pas matérialiste qui ne s’intéresse pas et qui n’explique pas la réalité semi-empirique de l’imaginaire. L’imagination aura lieu dans la tête de l’artiste et dans l’œuvre créée, mais cela ne permet pas d’expliquer et de comprendre l’imaginaire liant l’artiste au contemplateur de son œuvre.

Enfin, le désir est encore présent comme puissance près de l’imagination. Souvent associé aux libertins, Michel Delon dit : « le désir se plaît à dépasser le réel ou à le compléter pour le conformer à ses exigences, qu’elles soient érotiques ou bien esthétiques.²⁴⁵ » Il suffirait de remplacer « érotique » et « esthétique » par « spirituelle » et « religieuse » et nous obtiendrions une réflexion qui se rapproche des conceptions akbarienne et bohémienne de l’imagination, avec les nuances qui s’imposeraient à une telle réflexion²⁴⁶.

²⁴² *Ibid.*, p. 286.

²⁴³ « Or plus l’expression des arts est vague, plus l’imagination est à l’aise. » DIDEROT, D., *Oeuvres - Esthétique-théâtre* sous la direction de VERSINI, L., vol. 4, Paris, R. Laffont, 1996, p. 388.

²⁴⁴ « Jalons pour une histoire du concept d’imagination », STAROBINSKI, J., *L’oeil vivant II – La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 173-254.

²⁴⁵ DELON, M., « “Carte blanche à l’imagination”. Diderot et l’affirmation de l’imagination créatrice », dans *Revue d’histoire littéraire de la France*, vol. 111, no. 2, 2011, p. 289.

²⁴⁶ Sur la question de l’imagination, du désir et de la passion voir MORIN, R., *Diderot et l’imagination*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, p. 61 ss.

Pour bien comprendre la conception de l'imagination dans le romantisme, Schelling semble un bon guide. Lecteur de Böhme et intéressé aux questions de l'art, il indique dans sa *Philosophie de l'art* :

Le terme grec *phantasia* renvoie à la faculté de rendre présent quelque chose qui ne l'est pas. Il a été traduit en latin par *imaginatio* et en allemand par *Einbildungskraft*. Kant a employé indifféremment *Phantasia* et *Einbildungskraft*, tout en convenant cependant la phantasie comme cette imagination (*Einbildungskraft*) qui produit des formations-en-un de façon indépendante de sa volonté. Schelling les distingue d'un autre point de vue : « par rapport à la phantasie, je définis l'imagination comme ce en quoi les productions de l'art sont conçues et formées, la phantasie comme ce qui les regarde de l'extérieur, les projette pour ainsi dire hors d'elle, et dans cette mesure, les présente également ». Schelling définit également de la sorte l'imagination comme faculté de recevoir : « l'excellent terme allemand *Einbildungskraft* signifie proprement la puissance d'ésemplasié²⁴⁷ < *Ineinsbildung* > sur laquelle repose, en fait, toute création ». Elle est donc la faculté qui désigne l'identité du réel et de l'idéal, qui in-forme l'idéal infini dans le réel. La phantasie artistique, quant à elle, saisit dans le particulier l'identité de l'universel particulier. L'image et la pensée ne font qu'un en elle. L'imagination et la phantasie sont des facultés proprement créatrices.²⁴⁸

Ce que révèle ce passage de l'introduction de la *Philosophie de l'art*, c'est la transformation de l'imagination de la simple capacité de rappeler au présent un objet absent à une fonction proprement créatrice. Remarquons que deux courants parallèles se développent : entre la philosophie française de Descartes, Voltaire et Malebranche qui craint davantage l'imagination qu'elle ne l'écoute, et la philosophie allemande de Kant, Schelling et Hegel qui lui fait une place. Suivant Kant, tout en le dépassant²⁴⁹, le romantisme et l'idéalisme allemand mettront l'imagination sur un piédestal. Il y a dans la différence entre la philosophie française et allemande, et à l'intérieur de cette dernière aussi, une fracture relative à la place accordée à l'imagination dont les causes sont encore mal explicitées. Par exemple, il semble que la raison principale faisant que l'imagination est instituée comme outil philosophique dans l'idéalisme allemand soit la compréhension du sens même de la philosophie. En effet, pour Hegel le rôle de la philosophie, c'est le spéculatif. Ce qui le distingue radicalement de Kant qui critiquait justement le spéculatif en affirmant qu'il s'agissait d'une pseudo-connaissance. Pour Kant une pensée qui spécule est

²⁴⁷ Comme l'indique Wunenburger, « Les romantiques reprennent cette conception, Cudworth parlant de *plastic power* ou Coleridge d'*esemplastic power* capable de façonner des formes. » WUNENBURGER, J.-J., *L'imaginaire*, Paris, P.U.F., 2003, p. 14. Jean-Louis Veillard-Baron propose, quant à lui, de traduire *Ineinsbildung* par « monomorphose ».

²⁴⁸ SCHELLING, F. W. J., *Philosophie de l'art*, trad. par SULZER, C., Grenoble, J. Millon, 1999, p. 33-34.

²⁴⁹ Kant a subordonné l'imagination à la raison pure dans le schématisme transcendantal de la *Critique de la raison pure*. Mais cette limitation de l'imagination n'apparaît que dans la seconde version de la *Critique de la raison pure*. C'est d'ailleurs ce changement qui pousse Heidegger dans son cours *Kant et le problème de la métaphysique* à corriger Kant. Heidegger argue qu'il faut revenir à la première édition de la critique de la raison pure pour comprendre pourquoi Kant écarte un rôle central et indépendant de l'imagination pour ensuite placer l'imagination transcendantale sous l'égide de la raison. HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par WAELHENS (DE), A. et BIEMEL, W., Paris, Gallimard, 1981, 3e section « L'instauration du fondement de la métaphysique en son authenticité » p. 185-257. Mais aussi le livre récent de MAKOWIAK, A., *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, Grenoble, J. Millon, 2009, 319 p.

une pensée qui outrepassse ses limites, qui outrepassse le champ de la raison. La spéculation n'est alors qu'un égarement de l'esprit. Opposé à cette conception de la philosophie, Hegel redonne un rôle essentiel à l'imagination, car elle est l'outil cognitif par lequel l'esprit a la possibilité de spéculer.

Si le rôle de la philosophie dans l'idéalisme allemand est de spéculer, faut-il encore s'entendre sur ce que signifie ce mot. « Hegel écrit, au chap. 82 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* : « Au sujet du sens de spéculatif, on peut entendre, par là, la même chose qu'autrefois on désignait habituellement comme le *mystique* »²⁵⁰ ». Le mot spéculation, *speculatio* en latin, dérive soit de *speculum*, le miroir, soit de *specula*, la montagne. En terre d'islam, la philosophie islamique est caractérisée par le phénomène du miroir dans les hautes doctrines métaphysiques, tandis que le thème de la montagne exprime le lieu d'effusion de la rencontre entre le divin et l'humain²⁵¹. La montagne de Qâf est le lieu de contemplation de la source divine, l'endroit où le Ciel rencontre la Terre, seuil d'une ouverture sur l'Au-delà, Source de la vie spirituelle, Source des épiphanies divines²⁵². Ce qui est encore plus intéressant, c'est que l'acte de contemplation effectué à la hauteur spirituelle de la cime de la montagne de Qâf, lorsqu'il est comparé au phénomène du miroir, signifie exactement ce que symbolise poétiquement la montagne de Qâf, comme source de l'effusion divine sur le monde humain. Henry Corbin a dit à propos de la science des miroirs : « Cette fonction épiphanique s'entend au niveau d'une katoptrique (science des miroirs) ésotérique. Elle ne peut être sauvegardée, nous le comprenons maintenant, que par l'ontologie intégrale, dépassant toute antinomie de l'Un et du Multiple, du monothéisme et du polythéisme, par l'intégration de l'intégration (*jam' al-jam'*), intégrant le Tout unifié au Tout diversifié.²⁵³ » C'est donc dire que ce qui est signifié dans la spéculation comme science des miroirs et lieu de contemplation répond parfaitement à la condition seigneuriale dans la philosophie islamique. La spéculation est à la fois un lieu, un espace dans lequel s'opère la contemplation, et une fonction par laquelle l'esprit contemple l'effusion divine. Spéculer, c'est donner lieu à l'épiphanie en la reflétant.

²⁵⁰ VIEILLARD-BARON, J.-L., « Imagination créatrice et pensée spéculative », dans *Philosophique*, no. 3, 1987, p. 48.

²⁵¹ Il y a par exemple le premier poème de *L'interprète des désirs* d'Ibn al-'Arabî qui est consacré à la montagne. « Les chemins de montagne » dans IBN AL-'ARABÎ, M., *L'interprète des désirs (Turjumân al-ashwâq)*, trad. par GLOTON, M., Paris, Albin Michel, 1996, p. 59-61.

²⁵² Pour comprendre la signification poétique de la montagne de Qâf, il est possible de se référer aux récits mystiques et visionnaires de Sohrawardî traduits par Henry Corbin. SOHRAWARDÎ, S. Y., *L'archange empourpré - quinze traités et récits mystiques*, trad. par CORBIN, H., Paris, Fayard, 1976, 549 p.

²⁵³ CORBIN, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 25.

Mais pour revenir à l'idéalisme allemand, Fichte situe la faculté d'imagination dans « L'échange du moi en lui-même et avec lui-même, puisqu'il se pose en même temps comme fini et infini.²⁵⁴ » Ce qui n'est pas sans rappeler ce que Kierkegaard pensait de l'imagination. Pour lui l'imagination est la source du connaître qui s'occupe de l'infini et *de facto* la seule pouvant cerner le « moi ». Il dit dans le *Traité du désespoir* :

Le moi est la synthèse consciente d'infini et de fini qui se rapporte à elle-même et dont le but est de devenir elle-même, ce qui ne peut se faire qu'en se rapportant à Dieu. Mais devenir soi-même, c'est devenir concret, ce qu'on ne devient pas dans le fini ou dans l'infini, puisque le concret qui consiste à devenir est une synthèse. L'évolution consiste donc à s'éloigner indéfiniment de soi-même dans une "infinisation" du moi, et à revenir indéfiniment à soi-même dans la "finisation".²⁵⁵

Pour Kierkegaard ce qui permet cela c'est l'imagination puisqu'elle est l'espace réfléchissant toutes les facultés (sentiment, connaissance, volonté). « Comme l'est le moi, l'imagination aussi est réflexion, elle reproduit le moi, et, en le reproduisant, créé le possible du moi; son intensité est le possible d'intensité du moi.²⁵⁶ » Ici, ce qui distingue Fichte de Kierkegaard, c'est qu'il n'ose pas faire appel à Dieu et à l'absoluité de l'imagination divine pour accomplir la synthèse du moi. C'est toutefois un pas que franchit Schelling. En fait, c'est par l'application de sa conception de l'imagination à l'art que Schelling atteint peut-être un sommet de la pensée. Pour lui, comme l'indique Jean-Louis Vieillard-Baron, « l'art est le lieu où l'Absolu imagine l'infini dans le fini "sous la plus belle des formes".²⁵⁷ » N'est-ce pas aussi sous la plus belle des formes que le Prophète aperçoit l'ange Gabriel? L'ange s'aperçoit par l'imagination humaine comme une détermination de l'Absolu, car « l'imagination est l'auto-position du Tout divin en des images-reflets.²⁵⁸ »

* * *

Du côté de la philosophie de langue anglaise, les choses sont très différentes. Hume dans son grand *Traité de la nature humaine* et Hobbes dans *Concerning the Body* et dans le *Léviathan* expliquent que l'imagination est liée aux sens, que celle-ci permet de rappeler des objets qui ne sont plus présents, mais moins clairement que lorsqu'ils sont directement perçus par les sens. Hobbes dit « l'imagination n'est rien de moins que du sens en

²⁵⁴ VIEILLARD-BARON, J.-L., « Imagination créatrice et pensée spéculative », dans *Philosophique*, no. 3, 1987, p. 46.

²⁵⁵ KIERKEGAARD, S., *Traité du désespoir*, trad. par FERLOV, K. et GATEAU, J.-J., Paris, Gallimard, 1949, p. 89.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 91.

²⁵⁷ VIEILLARD-BARON, J.-L., « Imagination créatrice et pensée spéculative », dans *Philosophique*, no. 3, 1987, p. 47.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 46.

décomposition.²⁵⁹ » Selon la perspective naturaliste ou empiriste, contrairement à la recherche du « Parfait Humain » des métaphysiques traditionnelles, ces courants sont à la recherche de l'« homme naturel » (*natural man*²⁶⁰) selon l'esprit aristotélicien, à savoir que la nature est l'*origine* et la *fin, archè* (ἀρχή) et *telos* (τέλος) de tout. L'imagination est conséquemment dévaluée parce qu'elle ajoute, mélange, perturbe les sens et la raison. L'écart entre la nature et ce qui peut être imaginé est si grand que ces penseurs, parce qu'ils s'intéressent à la nature des choses²⁶¹, à l'essence originelle de la nature, à la vérité objective cachée sous le voile de l'apparence, ne peuvent faire autrement que d'accorder une place conséquente à l'imagination en tant qu'elle serait un organe de connaissance.

C'est là que s'installera le débat entre les matérialistes et la pensée d'un immatérialiste comme Berkeley. S'il est impossible de saisir la matière dans son essence par les sens comme l'affirme Berkeley contre les matérialistes, l'imagination devient le moyen par lequel il est possible d'associer infiniment les idées. La flexibilité infinie de l'imagination se présente alors comme l'élément le plus à même de saisir la substance du monde. L'imagination est libre, infinie, au-delà du temps et de l'espace, elle est donc ce qui différencie l'humain de l'animal²⁶². Mais pour Berkeley l'imagination reste assujettie aux sens qui fournissent les éléments bruts à partir desquels l'imagination peut imaginer. C'est l'imagination qui permet d'introduire une forme d'idéalisme dans l'empirisme. C'est là une conception très proche de celle d'Épicure que nous avons présenté ci-dessus.

Comme le résume Jennifer Ann Bates dans sa thèse de doctorat :

So, while Hume was reluctant to give the imagination such an important task as the creation of a rational system, and while Kant placed the imagination inside of and in the service of a rational system, Hegel shows it to be the heart of rationality, outside of which there is no system to be known.²⁶³

* * *

²⁵⁹ « Imagination therefore is nothing else but sense decaying, or weakened, by the absence of the object. » HOBBS, T., *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 11 vols, vol. 1, London, Bohn, 1839, p. 396. Sur la question de la perception, des sens et de l'imagination chez Hobbes, voir LEIJENHORST, C. H., *The mechanisation of Aristotelianism – the late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' natural philosophy*, Leiden ; Boston, Brill, 2002, p. 89-100.

²⁶⁰ Cette notion a des résonances autant chez Rousseau que chez Locke ou Hobbes.

²⁶¹ Kepler, qui a rédigé plusieurs ouvrages d'optique dont *Dioptricae* en 1611, influence beaucoup les théories philosophiques subséquentes sur la vision et l'image. La vision comme phénomène optique trouve des explications rationnelles et mathématiques après Kepler, ce qui permet de rationaliser l'imagination. Sur les rapports et les transformations de la science à cette époque, nous référons aux ouvrages de Koyré sur la pensée scientifique. KOYRÉ, A., *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, 412 p.

²⁶² Sur le rôle de l'imagination chez Berkeley, voir CHARLES, S., « Berkeley et l'imagination », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 135, no. 1, 2010, p. 97-108.

²⁶³ BATES, J. A., *The genesis and spirit of imagination (Hegel's theory of imagination between 1801-1807)*, PhD, philosophy department, University of Toronto Toronto, 1997, p. 8.

Nous donnons le mot de la fin de cette brève histoire occidentale de l'imagination à Baudelaire. Dans ses lettres à propos du Salon de 1859, il commente et critique le fait que l'art n'est qu'imitation de la nature. Parlant de l'imitation de la nature, il dit : « Et cette doctrine, ennemie de l'art, prétendait être appliquée non-seulement à la peinture, mais à tous les arts, même au roman, même à la poésie.²⁶⁴ » Il propose de mettre en valeur ce que l'artiste voit et ressent. Il questionne l'objectivation de la nature et demande aux « doctrinaires » s'ils sont bien certains de l'existence de la nature extérieure²⁶⁵. Représenter objectivement la nature ne serait qu'un mensonge par rapport à la réalité de l'artiste ; l'imagination est peut-être plus vraie que la nature objective. Baudelaire pose même l'hypothèse que l'imagination serait à la source du monde :

C'est l'imagination qui a enseigné à l'homme le sens moral de la couleur, du contour, du son et du parfum. Elle a créé, au commencement du monde, l'analogie et la métaphore. Elle décompose toute la création, et, avec les matériaux amassés et disposés suivant des règles dont on ne peut trouver l'origine que dans le plus profond de l'âme, elle crée un monde nouveau, elle produit la sensation du neuf. Comme elle a créé le monde (on peut bien dire cela, je crois, même dans un sens religieux), il est juste qu'elle le gouverne.²⁶⁶

Sous la plume de Baudelaire, l'imagination est promue au statut de reine de faculté. Il lui impute même l'origine du monde de par la force de création qui est en elle-même. L'imagination est divinisée en elle-même, la fonction créatrice est mise de l'avant. Et, il poursuit plus loin en affirmant que :

Tout l'univers visible n'est qu'un magasin d'images et de signes auxquels l'imagination donnera une place et une valeur relative –, c'est une espèce de pâture que l'imagination doit digérer et transformer. Toutes les facultés de l'âme humaine doivent être subordonnées à l'imagination, qui les met en réquisition toutes à la fois. [...] Mais un grand peintre est forcément un bon peintre, parce que l'imagination universelle renferme l'intelligence de tous les moyens et le désir de les acquérir.²⁶⁷

C'est donc dire que l'imagination n'est pas seulement à la source de la création du monde dans l'esprit de Baudelaire, elle donne *eo ipso* un moyen d'accession à la création en réquisitionnant l'ensemble des facultés de l'âme humaine. Et Baudelaire de conclure radicalement et synthétiquement les deux approches générales de l'imagination, celle qui commande la double attitude encore perceptible face à l'imagination :

l'immense classe des artistes [...] peut se diviser en deux camps bien distincts: celui-ci, qui s'appelle lui-même *réaliste* [...] et que nous appellerons, pour mieux caractériser son erreur, un *positiviste*, dit : « Je veux représenter les choses telles qu'elles sont, ou bien qu'elles seraient, en supposant que je n'existe pas. » L'univers sans l'homme. Et celui-là, l'imaginatif, dit : « Je veux illuminer les choses avec mon esprit et en projeter le reflet sur les autres esprits. » Bien que ces deux méthodes absolument contraires puissent agrandir ou amoindrir tous les sujets, depuis la scène religieuse jusqu'au plus modeste paysage, toutefois l'homme d'imagination a dû généralement se produire dans la peinture religieuse et dans la fantaisie, tandis que la peinture dite de genre et le paysage devaient offrir en apparence de vastes ressources aux esprits paresseux et difficilement excitables.

²⁶⁴ BAUDELAIRE, C., *Oeuvres complètes – Curiosités esthétiques*, vol. 2, Paris, Michel Lévy Frères, 1868, p. 263.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 263.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 265.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 274.

* * *

Du romantisme, à la phénoménologie, à la linguistique, aux *Structures anthropologiques de l'imaginaire* de Gilbert Durand, à la philosophie du langage, aux sciences cognitives et à la philosophie de l'esprit, il y a encore un long chemin que nous ne pourrons malheureusement pas parcourir. L'espace suffisant pour le continuer n'est pas disponible. Toutefois comme notre approche est phénoménologico-herméneutique, nous avons déjà abordé quelques points concernant ces approches. Disons simplement que la plupart des disciplines se sont intéressées aux propriétés objectives des images, négligeant le sens culturel, spirituel ou symbolique des images étudiées. Le nominalisme médiéval et la formulation d'une sémiologie au XVII^e siècle vont finir par tirer les conceptions de l'image dans une pensée « formalisante » où l'image est comprise comme un signe. La sémiologie et la sémiotique de Saussure et de Peirce ont abondamment traité de la question du signe, du signifiant et du signifié²⁶⁸. C'est toutefois la question du symbole ou de l'image symbolique qui pose problème, car le symbole, tout comme l'expérience spirituelle, est capable de signifier simultanément une pléiade de significations, même contradictoires. Au sein des approches logico-linguistiques de l'image et de l'imagination, il est aisé d'y repérer deux conceptions du symbole : la première le réduit à un détournement de la signification immédiate du signe, tandis que la seconde l'explique en montrant l'occultation structurelle de sa signification, ainsi pour comprendre le symbole selon cette perspective, il faut « désocculter » le code ou y être initié.²⁶⁹

Parce que ces approches logico-linguistiques de l'image et du symbole sont actuellement dominantes, il nous apparaît important de retourner à la recherche des moments où la connaissance révélée par l'imagination n'était pas réductible à une simple signification. Cette recherche aurait à retourner à la pensée préscientifique, celle qui vient

²⁶⁸ Frege fera pour sa part la distinction entre dénotation et connotation. Mais de manière générale, il existe deux types de signes : « les *signes arbitraires* purement indicatifs qui renvoient à une réalité signifiée sinon présente du moins toujours présentable, et les *signes allégoriques* qui renvoient à une réalité signifiée difficilement présentable. Ces derniers signes sont obligés de *figurer* concrètement une partie de la réalité qu'ils signifient. » DURAND, G., *L'imagination symbolique*, 5^e, Paris, P.U.F., 2008 [1964], p. 10.

²⁶⁹ René Alleau dans *La science des symboles* tentera une synthèse en expliquant que le symbole peut être tiré vers un plan transcendantal et inépuisable ou vers un plan *synthématique* où le sens est fixé univoquement par les parties qui communiquent. Cf. ALLEAU, R., *La science des symboles – contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*, Paris, Payot, 1989, 292 p. Durand dira plus directement : « le symbole est, comme l'allégorie, recondensation du sensible, du figuré au signifié, mais en plus il est par la nature même du signifié inaccessible, *épiphane*, c'est-à-dire apparition, par et dans le signifiant, de l'indicible. » DURAND, G., *L'imagination symbolique*, 5^e, Paris, P.U.F., 2008 [1964], p. 11-12.

avant le télescope de Galilée, telle qu'elle est explorée par Alexandre Koyré. Nous avons très brièvement dit que lorsque le newtonisme s'est généralisé, la conception de l'imagination s'est aussi révolutionnée. Nous croyons que l'un des nœuds dans l'histoire des compréhensions du concept d'imagination doit être retrouvé dans le passage *du monde clos à un univers infini* pour reprendre le titre du célèbre livre d'Alexandre Koyré.

Une étude simple des sources historiques montre qu'en Europe, sauf dans les courants ésotériques et théosophiques, l'imagination n'est pas une question centrale ni dans la scolastique²⁷⁰ ni même dans les débats entourant la Réforme. Par l'étude de la pensée orientale, et plus particulièrement de l'ésotérisme musulman, Henry Corbin se rend compte rapidement que la question de l'imagination est centrale dans le shi'ïsme, ismaélien et duodécimain, de même que dans le soufisme²⁷¹. En cherchant la source de cette différence quant au rôle de l'imagination dans les courants européens, il aboutit à la pensée d'Avicenne. Ainsi, toujours selon Corbin, la pensée d'Avicenne aura deux issus contradictoires²⁷². C'est ce que nous avons explicité en discutant le rôle de l'intelligence agente. Et si cette hypothèse semble fonctionnelle, elle demanderait tout de même d'être explorée davantage²⁷³.

Quatre moments importants sur la route de l'imagination européenne ont donc été repérés²⁷⁴. Il y a le rôle accordé à l'intelligence agente, il y a l'arrivée de la pensée scientifique ; il y a la réintroduction de l'imagination par l'idéalisme allemand, mais particulièrement thématized par le romantisme et enfin au début du XX^e, les philosophes réintroduisent le symbolique et l'imaginaire dans la pensée. C'est ce que Ricœur indiquait par sa description des deux extrêmes de l'échelle de l'imagination. À une extrémité, le réel est confondu avec l'image produite par l'imagination ; celle-ci n'est alors que la maîtresse d'erreurs et de faussetés, selon le mot de Pascal. Tandis qu'à l'autre extrémité,

²⁷⁰ Quoique cette question ne soit pas centrale dans la scolastique, saint Thomas d'Aquin en traite clairement en se positionnant par rapport à Avicenne et Maïmonide. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité – La prophétie (De prophetia)*, trad. par BONINO, S.-T., Paris, Vrin, 2006, 266 p.

²⁷¹ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, 398 p.

²⁷² La distance que prendra l'Occident géographique face à l'imagination se joue par rapport à la compréhension et au rôle que tient l'intelligence agente dans la métaphysique. CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 335-348.

²⁷³ Pour pouvoir poursuivre l'argumentation entamée par Corbin, nous croyons qu'il faudrait plonger dans la magnifique archéologie du sujet effectuée par Alain de Libera. LIBERA (DE), A., *Naissance du sujet – Archéologie du sujet I*, Paris, Vrin, 2007, 448 p. Voir aussi le tome 2 LIBERA (DE), A., *La quête de l'identité – Archéologie du sujet II*, Paris, Vrin, 2008, 514 p.

²⁷⁴ Nous savons bien évidemment que le travail de filiation et d'évolution du concept d'imagination devrait aussi être conduit dans le continent de la pensée arabo-musulmane et plus spécifiquement dans la philosophie islamique et le soufisme.

l'imagination est l'instrument de la critique du réel. Cette critique du réel doit encore progresser, car la compréhension de la réalité nécessite des approches plus souples, moins réductrices. La multitude des siècles rationalistes n'a pas encore été compensée complètement. Et de nombreux philosophes sont encore réticents aux phénomènes religieux et à l'imaginaire qu'il soit spirituel ou pas. Comme l'a dit Jean-Louis Vieillard-Baron : « le refus de l'imagination est refus du spéculatif. Ce refus est panique et irrationnel. Il traduit la peur devant ce qui est la tâche essentielle de la philosophie : nous débarrasser de fausses certitudes pour tenter la recherche aventureuse de la vérité. À la question de Malraux : d'où vient que "nous tirions de nous-mêmes des images assez puissantes pour nier notre néant"?, on peut répondre que c'est d'une imagination humaine créatrice à l'image de l'imagination divine.²⁷⁵ » C'est maintenant avec la plus grande déférence que nous nous mettons en chemin avec nos deux auteurs, car nous avons maintenant pleinement conscience des difficultés qui sont sur notre route.

²⁷⁵ VIEILLARD-BARON, J.-L., *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 88.

IV IMAGINATION ET IBN AL-'ARABĪ

Cette section traite essentiellement de la question de l'imagination dans l'œuvre d'Ibn al-'Arabī. Son œuvre excessivement vaste n'est pas assez explorée pour avancer des certitudes quant aux rôles de l'imagination dans l'expérience spirituelle qu'elle développe, et ce, de manière précise et circonspecte. Les aspects de l'expérience spirituelle pouvant être abordés sont aussi nombreux. Malgré ces limitations, l'élément fondamentalement important qui domine cette section est la prophétologie qu'élabore Ibn al-'Arabī. En effet, la manière dont les prophètes communiquent avec le divin est probablement l'élément le plus important entrant dans ce que nous avons défini comme une expérience spirituelle. L'œuvre la plus importante concernant cet élément est disponible en traduction française : *Chatons de la sagesse*²⁷⁶ (*Fuṣūṣ al-ḥikam*, فُصُوصُ الْحِكَم). Les autres œuvres utiles pour notre recherche sont : *Le dévoilement des effets du voyage*²⁷⁷ et le chapitre 420 des *Futūḥāt al-Makkīyah* (المَكِّيَّةُ الْفَتْوحَاتِ)²⁷⁸ qui nous renseigne aussi sur le processus spirituel par lequel le prophète est prophète et le sage devient sage. À côté de la complexe prophétologie développée par Ibn al-'Arabī, nous expliquerons dans la section biographique qu'en fait l'entièreté de son œuvre est le témoin de sa propre expérience spirituelle. Lorsque qu'Ibn al-'Arabī déploie comment est transmis le message prophétique ou la sagesse divine, il résume, en quelque sorte, sa propre expérience. Toute son œuvre est donc « orientée », car s'il n'avait pas lui-même reçu les bijoux de la sagesse la plus élevée, il ne serait pas apte à la comprendre chez d'autres prophètes ou sages. C'est à partir de ses lectures et de ses rencontres, mais surtout de sa propre expérience « prophétique » qu'il accède aux sphères les plus élevées de la quête de la sagesse.

²⁷⁶ La traduction française de Titus Burckhardt est partielle. Pour la traduction complète, il faut se référer à la version anglaise de Ralph William Julius Austin ou à celle de Charles-André Gilis en français. IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], 242 p. ; IBN AL-'ARABĪ, M., *The bezels of wisdom*, trad. par AUSTIN, R. W. J., New York, Paulist Press, 1980, 302 p. Voir aussi IBN AL-'ARABĪ, M., *Le livre des chatons des sagesse*, trad. par GILIS, C.-A., 2 vols, Beyrouth, Liban, Al-Bouraq, 1997, 726 p. À propos du mot « chaton » dans le titre, il ne faut pas le confondre avec le petit du chat. Il s'agit du terme utilisé en joaillerie qui désigne la partie centrale d'une bague, où l'on enchâsse une pierre précieuse. Parce que pour Ibn al-'Arabī les prophètes sont les réceptacles des bijoux de la sagesse divine.

²⁷⁷ IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], XXXIV + 95 p.

²⁷⁸ IBN AL-'ARABĪ, M., *Les illuminations de la Mecque*, trad. par CHODKIEWICZ, M., Paris, Albin Michel, 1997, p. 139-164. À noter que ce recueil n'est pas une traduction intégrale des *Futūḥāt al-Makkīyah* et que l'édition publiée chez Albin Michel en 1997 ne contient que les textes français de l'édition originale publiée chez Sindbad en 1988. Cette première édition contient, en plus des traductions en français, des traductions en anglais.

La dimension prophétique dans l'islam est primordiale pour accéder à une compréhension des doctrines métaphysiques. Sunnites, shi'ites, soufis, ismaéliens et bien d'autres s'affrontent intellectuellement à propos de ces doctrines métaphysiques. Au cœur de ces conceptions prophétiques, le rôle accordé au Prophète Muḥammad comme « Sceau de la prophétie » est quasi indiscutable dans toute la tradition islamique. C'est le point central autour duquel la prophétologie islamique prend racine. Ce point faisant presque l'unanimité, cela a laissé les spéculations ouvertes sur ce qui venait après ou sur les raisons faisant que l'*eschaton* (ἔσχατον) ne s'est pas encore réalisé. Il a donc fallu développer une conception prophétique qui pouvait intégrer un *eschaton* (ἔσχατον) à venir. Le shi'isme, le soufisme et l'ismaélisme sont justement des réponses différentes aux problèmes d'une compréhension prophétique plus complète du Sceau de la prophétie.

À côté de la dimension prophétique telle qu'elle est intellectuellement et métaphysiquement comprise, il y a une éthique, ou en d'autres mots, une métaphysique de l'être²⁷⁹. Dans le soufisme d'Ibn al-'Arabī, il y a une correspondance directe entre la dimension métaphysique de la prophétie et la dimension personnellement vécue. Il y a correspondance entre microcosme et macrocosme. Ces deux dimensions sont la face de Dieu car : « À Allah, l'Orient et l'Occident; la face d'Allah se trouve où que vous vous tourniez.²⁸⁰ » (QII:115). Dans la philosophie islamique, la métaphysique et la prophétologie ne sont pas des explications « objectives » servant à abstraire l'humain de l'univers, pour comprendre en soi cet univers, ou pour accéder à ses lois universelles. La « perfectitude humaine » est l'aspect éthique de la prophétologie islamique liant l'humain à « son » monde qui est à la fois « le » monde. L'intervalle ou l'espace de perfectitude entre microcosme et macrocosme, entre un univers indéterminé et un univers entièrement déterminé, c'est la dimension éthique de la prophétie. Le terme *akhlāq* (أخلاق), généralement rendu par éthique, définit l'intégration de la dimension prophétique de l'être ou l'intégration des Noms et Attributs de Dieu. D'où le fait qu'en arabe *akhlāq* (أخلاق) désigne un trait de caractère, parlant d'une dimension parfaitement intégrée à son être. Cette conception prophétique de l'éthique s'explique par l'importance accordée par Ibn al-'Arabī à la métaphysique des Noms et Attributs de Dieu. Ce qui s'intègre à l'être et qui devient un

²⁷⁹ Semnānī a introduit l'idée des prophètes de l'être comme centres d'une psychologie subtile ou prophétique (*latīfa*, لَتَيْفَة). Sur Semnānī, voir CORBIN, H., *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry, Présence, 1971, p. 132 ss.

²⁸⁰ Traduction par André Chouraqui du verset coranique suivant : *وَبِاللَّهِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَأَيُّمَا تُلُؤُوا فَنَّمْ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلَيْهِ* (QII:115).

trait de caractère, ce sont les Noms et Attributs divins. Comme l'explique William Chittick : « The most famous use of the word in Sufi texts is the command, often attributed to the Prophet, "Assume the character traits of God!"²⁸¹ » Il s'agit d'une éthique proprement théomorphique par opposition à anthropomorphique. Corbin parlait en ce sens d'une éthique chevaleresque, car l'éthique du chevalier se rapporte à un état transcendant. C'est une éthique investie d'une mission prophétique.

Cette communication entre l'humain et le Divin doit transiter par un espace proprement intermédiaire. C'est le rôle du *barzakh* (بَرْزَخ) ou du monde imaginal. C'est dans cet espace que prend place l'imagination humaine et divine. Ibn al-'Arabī dit explicitement : « the divine names are the *barzakh* between us and the Named. They look upon Him since they name Him, and they look upon us since they bestow upon us effects attributed to the Named. So they make the Named known and they make us known.²⁸² » Cet espace non séparé, mais séparant, est comme une condition nécessaire à Dieu pour qu'il se connaisse lui-même, car « Dieu voulut voir Sa propre essence – en un objet global qui, étant doué de l'existence, résume tout l'ordre divin, afin de manifester par là Son mystère à Lui-même²⁸³. » Cette conscience qu'a Dieu de lui-même, c'est cela que tente d'indiquer la métaphysique de l'unicité de l'être. Il n'y a que Dieu à être, l'être de Dieu est le seul être, « car la réalité (*al-amr*) tout entière, de son commencement à sa fin, vient de Dieu seul, et c'est vers Lui qu'elle retourne²⁸⁴ », affirme Ibn al-'Arabī. L'Univers, c'est l'Univers de Dieu, comme le rapporte le *qur'ān*, tout, au ciel et sur terre, glorifie Dieu (QLVII:1 ; QLIX:1). Ce qui paraît séparé, apparaît comme tel à l'observateur, car il n'a pas encore intégré les catégories éthiques de Dieu, les Noms et Attributs du Divin. Le *barzakh* est l'espace dissolvant les voiles des Noms et Attributs du Divin. Cet espace est comme un miroir séparant le contemplant du contemplé, ce qui permet à la conscience de se saisir elle-même. Et lorsque la conscience est conscience d'elle-même, dans une pure transparence, cette même conscience comprend qu'elle est de l'être de Dieu, entre la pure plénitude de Dieu et le pur Néant²⁸⁵.

²⁸¹ CHITTICK, W. C., *Imaginal worlds – Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 45.

²⁸² *Fut.* II, p.203 Cité d'après CHITTICK, W. C., *The Sufi path of knowledge – Ibn al-'Arabī's metaphysics of imagination*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 39.

²⁸³ IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 21-22.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 23-24.

²⁸⁵ Il s'agirait de notre réponse à la question de Malraux citée *supra* par Jean-Louis Vieillard-Baron à la p. 87.

1 ASPECTS BIBLIO-BIOGRAPHIQUES²⁸⁶

A priori, pour pouvoir traiter du rôle de l'imagination dans l'expérience spirituelle d'Ibn al-'Arabī, nous devrions sélectionner un passage précis où est relatée cette expérience et en faire l'analyse. Toutefois, une particularité frappe l'œuvre du *Doctor maximus* : « toute son œuvre n'est, d'une certaine façon, que la consignation de son expérience intérieure : visions, dialogues avec les morts, ascensions, mystérieuses rencontres dans le "Monde Imaginal", voyages miraculeux dans les sphères célestes.²⁸⁷ » C'est entre autres pour cela que nous n'avons pas concentré nos analyses sur un texte ou une expérience particulière, car toute l'œuvre d'Ibn al-'Arabī témoigne de son expérience spirituelle. D'ailleurs, étant donné que la situation est similaire par rapport à l'œuvre de Böhme, il semblait d'autant plus intéressant de procéder ainsi.

À propos du style littéraire d'Ibn al-'Arabī et plus particulièrement du *Livre des illuminations de la Mecque*, un lecteur non averti y verrait probablement confusion et mystification. Coupures, changements de sens, poésies s'entremêlent dans un dédale difficilement compréhensible. Mais comme nous le disions, ce livre a été écrit sous l'inspiration divine. Ibn al-'Arabī s'explique et affirme : « je n'ai pas choisi cet ordre d'exposition de mon propre gré ; s'il devait être déterminé par le raisonnement, la place de ce chapitre ne serait pas ici.²⁸⁸ » L'apparente incohérence doit alors céder sa place à l'inspiration divine du *Shaykh al-akbar*, comme c'est aussi le cas de Jakob Böhme²⁸⁹. Ce style d'écriture non systématique témoigne de deux éléments. Le premier est que chaque idée qui cherche à atteindre Dieu affirme simultanément « tout et rien », « l'être du non-

²⁸⁶ Plusieurs fragments biographiques sur Ibn al-'Arabī existent, mais la meilleure biographie est certainement celle de Claude Addas. Elle rectifie les nombreuses incohérences véhiculées par des chercheurs à propos du Shaykh. Elle explique entre autre les écarts majeurs transmis par Asín Palacio. ADDAS, C., *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, 407 p.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 25.

²⁸⁸ IBN AL-'ARABĪ, M., *Les illuminations de la Mecque*, trad. par CHODKIEWICZ, M., Paris, Albin Michel, 1997, p. 19.

²⁸⁹ Böhme dit : « Je m'inspire de mon propre livre qui s'est ouvert en moi. Le livre comprenant l'image de Dieu m'a été offert et j'y ai tout appris, comme l'enfant qui, dans la maison maternelle, regarde agir son père et l'imité dans ses jeux. Je n'ai besoin d'aucun autre livre. » BÖHME, J., *Confessions*, préf., notes et commentaires par Alexis Klimov, Paris, Fayard, 1997 [1973], p. 11, *Epistolae Theosophicae*, XII, §14. Dans un sens presque littéral, Jakob Böhme propose presque un nouveau livre révélé, le sien. Son œuvre est proprement prophétique et ses écrits comme se rapportant toujours à lui parce que lui-même se rapporte à Lui.

être », « Lui-pas-Lui » selon l'expression arabe *huwa lā huwa* (هُوَ لَا هُوَ)²⁹⁰. Le deuxième élément est qu'écrire sous l'inspiration divine génère une écriture qui n'est que la répétition, l'imitation (*hikāya*, حكاية) ou la réminiscence de Dieu. Stylistiquement cela signifie que l'ordre de présentation n'a plus d'importance et que la répétition vise à présenter l'infinité constitutive de la Face de Dieu. Du point de vue du plus grand, du point de vue de Dieu l'ordre est sans importance, car rien n'est premier ou dernier. Sur ce point, il est peut-être possible de conclure que nos deux auteurs écrivent en style baroque, développant par le fait même une mystique en style baroque²⁹¹. Musicalement, cette « imitation répétitive » est comme l'art de la fugue.

1.1 Courbe de vie d'Ibn al-'Arabī

La vie d'Ibn al-'Arabī est spectaculaire dans la mesure où elle reflète une dévotion et une pénétration naturellement profonde des mystères divins. Né à Murcie, en Espagne, en 1165 dans la nuit du lundi 17 ramadān²⁹², il est mort à Damas en 1241. Très jeune, il démontre des dons intellectuels et spirituels qui feront de lui le plus grand maître, d'où son surnom honorifique *Shaykh al-akbar*. Sans oublier qu'il s'est proclamé lui-même le Sceau des saints. N'a-t-il pas déclaré :

Je suis le Sceau des saints, de même qu'il est attesté
Que le Sceau des prophètes est Muhammad
Le Sceau spécifique, non le Sceau de la sainteté générale
Car celui-là est Jésus l'Assisté.²⁹³

²⁹⁰ IBN AL-'ARABĪ, M., *Les illuminations de la Mecque*, trad. par CHODKIEWICZ, M., CHITTICK, W. C., CHODKIEWICZ, C., GRIL, D. et MORRIS, J. W. sous la direction de CHODKIEWICZ, M., Paris, Sindbad, 1988, p. 92.

²⁹¹ Christine Maillard, dans un recueil de textes éclectiques sur les figures de l'homme baroque, dit que « Bernard Gorceix a montré que l'originalité de la mystique baroque par rapport à celle des époques précédentes réside dans l'importance accordée au thème du mal et de la féminité, qui ont fait l'objet du refoulement dans l'exotérisme chrétien et partant, dans la conscience occidentale. » MAILLARD, C., « Présence de la mystique baroque germanique dans l'oeuvre de Carl Gustav Jung », dans *Images modernes et contemporaines de l'homme baroque*, sous la direction de PAUL, J.-M., Nancy, Centre de recherches germaniques et scandinaves de l'Université de Nancy II, 1997, p. 219.

²⁹² ADDAS, C., *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 35. Certains ouvrages donnent comme date de naissance la nuit du 27 ramadān, ce qui ajoute au prestige de sa naissance, car le 27 ramadān correspond à la date de la Nuit du destin. Le dictionnaire de l'Islam ainsi que plusieurs livres de Chodkiewicz indique cette date. LEWIS, B. (dir.), *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 3, Leyde, Brill, 1971, p. 729. ; IBN AL-'ARABĪ, M., *La profession de foi (Tadhkirat al-khawâṣṣ wa 'aqīdat ahl al-ikhtiṣāṣ)*, trad. par DELADRIÈRE, R., 3^e éd., Paris, Sindbad, 1985, p. 11. Et CHODKIEWICZ, M., *Le Sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris, Gallimard, 1986, p. 16. Il nous a été impossible de déterminer la date exacte.

²⁹³ ADDAS, C., *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 104. Cité d'après *Dīwān*, p. 293 Ces quatre vers résument excellemment le problème que pose Ibn al-'Arabī à ses successeurs. Que le Prophète de l'islam soit le Sceau de la prophétie, il n'y a rien d'exceptionnel. Qu'Ibn al-'Arabī se déclare

On raconte qu'adolescent, il avait déjà fait le tour de toutes les sciences de son temps et que c'est entre 15 et 20 ans qu'il s'élança dans une quête spirituelle d'une intensité fabuleuse²⁹⁴. Le milieu familial d'Ibn al-'Arabī est aussi un milieu propice à ses aspirations spirituelles. Comme l'explique Claude Addas, « les antécédents familiaux aux prédispositions d'Ibn 'Arabī ne manquent pas. Trois de ses oncles au moins – Abū Muhammad 'Abd Allāh b. Muḥammad al-'Arabī al-Ṭā'ī du côté paternel, Abū Muslim al-Khawlānī et Yaḥyā b. Yughān du côté maternel – se distinguèrent par leurs aspirations spirituelles.²⁹⁵ » Son père et Abū Muḥammad al-'Arabī aurait même atteint la station « des hommes spirituels dont les cœurs sont attachés aux souffles (*ahl al-qulūb al-muta'ashsiqa bi-anfās*).²⁹⁶ » Son autre oncle, Yaḥyā b. Yughān était un pieux acète ; il était de ceux « qui on préféré Dieu (*al-ḥaqq*) aux créatures (*al-khalq*).²⁹⁷ » Fils unique d'une famille de trois enfants son milieu familial est aisé, car son père était haut fonctionnaire. L'aisance de sa famille fait en sorte qu'il recevra une excellente éducation. À la maison, il apprenait le *qur'ān* auprès d'un homme de la voie, « Abū 'Abd Allāh al-Khayyāt auquel il restera toujours profondément attaché. « Lorsque j'étais enfant – écrit-il dans le *Rūḥ* –, j'étudiai le Coran auprès de lui [=Abū 'Abd Allāh al-Khayyāt] et lui vouai une grande affection ; il était notre voisin. [...] De tous les hommes spirituels que j'ai rencontrés lorsque je revins à la Voie, je n'ai pas désiré ressembler à un seul d'entre eux, excepté lui et son frère. »²⁹⁸ » Très jeune, il est ainsi en contact avec des « gens de la voix », avec le soufisme. Ajoutons qu'Ibn al-'Arabī vécut aussi dans un milieu de femmes, car sa famille se compose de lui-même et de ses deux sœurs. Il s'agit d'une information intéressante lorsqu'on sait à quel point le féminin et l'amour jouent un rôle important dans son œuvre comme en témoigne son livre *L'interprète des désirs*²⁹⁹.

Sceau des saints, cela pose déjà plus de problème. De plus, pour les shi'ites que Jésus soit déclaré le Sceau de la sainteté générale est pour eux très offensant, car selon leur conception, c'est 'Alī ibn Abī Ṭālib qui tient cette place dans leurs schémas prophétologiques. Sur cette question voir CHODKIEWICZ, M., *Le Sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris, Gallimard, 1986, 231 p.

²⁹⁴ Pour établir l'âge à partir duquel Ibn al-'Arabī commence à démontrer des qualités spirituelles Osman Yaḥyā et Claude Addas utilisent le fragment autobiographique relatant la demande de rencontre formulée par Averroès à qui on avait appris qu'Ibn al-'Arabī avait vécu une illumination de Dieu. Son illumination doit conséquemment être antérieure à la rencontre. ADDAS, C., *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 53 ss. O. Yahia propose 580/1184 et C. Addas 575/1179 comme date probable de l'illumination, du *fath* (فتح) d'Ibn al-'Arabī.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 38.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 39.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 39.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 48.

²⁹⁹ IBN AL-'ARABĪ, M., *L'interprète des désirs (Turjumān al-ashwāq)*, trad. par GLOTON, M., Paris, Albin Michel, 1996, 532 p.

Avant sa mort, il laissa une liste de son œuvre qui comporte pas moins de 317 titres³⁰⁰. L'œuvre majeure d'Ibn 'Arabî est le *Livre des illuminations de la Mecque*³⁰¹ est une œuvre monumentale de près de quatre mille pages en arabe, divisée en 560 chapitres³⁰². Cette œuvre d'une incroyable longueur pourrait être comparée à la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Et ce n'est là qu'un titre des 317 laissés par Ibn 'Arabî. Notons au passage que le *Livre des illuminations de la Mecque*, contrairement à la *Somme théologique* qui rassemble un savoir « objectif », a été écrit sous l'inspiration divine. Il s'agit presque d'un nouveau livre révélé. Le *Shaykh* dit lui-même : « J'en jure par Dieu : je n'ai pas écrit une seule lettre de ce livre autrement que sous l'effet d'une dictée divine (*imlâ' ilâhî*), d'une projection seigneuriale (*ilqâ' rabbânî*), d'une insufflation spirituelle (*nafath rehânî*) au cœur de mon être. Je ne dis rien, je n'énonce aucun jugement qui ne procède d'une insufflation de l'Esprit divin en mon cœur.³⁰³ » C'est là une description qui rapproche le *Livre des illuminations de la Mecque* du *Mysterium Magnum* de Böhme. Ne dit-il pas dans le prologue du *Mysterium Magnum* : « puisque les grands mystères, commencement et origine de toutes choses, se présentent à nous par l'effet de la grâce divine, et que nous sommes à même de les comprendre en une connaissance véritable avec le Verbe de la science divine qui nous fut insufflé, en tant que motif de l'âme.³⁰⁴ » Voici donc une caractéristique qui lie les œuvres de nos deux théosophes, justifiant et expliquant pourquoi leurs œuvres ne sont en fait qu'un colligé de leurs expériences spirituelles.

³⁰⁰ Pour une liste complète et descriptive des œuvres d'Ibn al-'Arabî, il faut voir l'incroyable travail d'Osman Yahîa. YAḤYĀ, O., *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî, étude critique*, 2 vols, Damas, Institut français de Damas, 1964, 698 p.

³⁰¹ *Al-Futūḥāt al-Makkīyah* (الفتوحات المكية) En traduction française, il est possible de trouver quelques chapitres ou anthologies de l'ouvrage, mais la traduction intégrale n'existe pas encore. D'ailleurs, les deux principales traductions partielles en français ne traduisent pas de la même manière le titre arabe. IBN AL-'ARABĪ, M., *Les illuminations de la Mecque*, trad. par CHODKIEWICZ, M., CHITTICK, W. C., CHODKIEWICZ, C., GRIL, D. et MORRIS, J. W. sous la direction de CHODKIEWICZ, M., Paris, Sindbad, 1988, 651 p. ; IBN AL-'ARABĪ, M., *Les révélations de la Mecque*, trad. par PENOT, A. A., Paris, Entrelacs, 2009, 457 p. De même certain chapitre on aussi été traduit, voir CHODKIEWICZ, M., *Le Sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, Gallimard, 1986, 231 p. Et IBN AL-'ARABĪ, M., *Traité de l'amour*, trad. par GLOTON, M., Paris, Albin Michel, 1986, 314 p.

³⁰² La version critique de l'œuvre actuellement en préparation atteindra près de vingt mille pages.

³⁰³ IBN AL-'ARABĪ, M., *Les illuminations de la Mecque*, trad. par CHODKIEWICZ, M., Paris, Albin Michel, 1997, p. 18, *Fut.* III p. 101.

³⁰⁴ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 51.

1.2 L'illumination

Avant son illumination, à l'époque de sa *jāhiliya* (جاهلية), Ibn al-'Arabī n'était pas très pieux et dansait parfois jusqu'à l'aube³⁰⁵. D'après les différents fragments biographiques, une chose est à peu près certaine : Ibn al-'Arabī reçut un *fath* (فتح) immédiat, une illumination, une ouverture immédiate lors d'une retraite (*khalwa*, خلوة) à Séville. Sans effort et immédiatement, il est d'emblée au bout du chemin spirituel, il a atteint la dernière station. De manière similaire à Böhme, le *Doctor maximus* reçoit une illumination, « mais également – de manière synthétique sans doute – toutes les sciences sacrées qu'il exposera plus tard dans ses écrits.³⁰⁶ » Une telle expérience n'est pas sans danger. Les trésors spirituels lorsqu'ils sont acquis instantanément peuvent aussi égarer le novice qui n'a pas l'expérience suffisante pour prendre en charge et intérioriser cet événement qui n'a pas été recherché, mais offert par Dieu. N'ayant pas été initié à la discipline de l'arcane, le passage de la plénitude extatique (*jadhba*, جذبة) au monde matériel entraîne généralement une période où tout est ressenti comme vide. Cette période qui suit l'illumination est celle du délaissement ou du silence divin (*al-fatra*, الفترّة). L' élu se demandant si l'écho du verbe divin résonnera une seconde fois. La période d'attente silencieuse d'Ibn al-'Arabī ne sera pas longue, mais celle que vivra Jakob Böhme³⁰⁷ fera écho aux avertissements qu'Ibn al-'Arabī faisait aux novices.

Le premier véritable maître spirituel d'Ibn al-'Arabī est Jésus ('Īsā). Il dit de 'Īsā : « "Il fut mon premier maître, celui auprès duquel je revins à Dieu [...] ; il a pour moi une immense bienveillance et ne me néglige pas un instant."³⁰⁸ » Le lieu et l'espace de cet événement est définis par les cadres de la hiérophistoire. Lors de cette rencontre, 'Īsā indiquera à Ibn al-'Arabī qu'il devait tout abandonner, qu'il devait se dépouiller de tous ses biens. Comme il l'écrit : « C'est ainsi que moi-même je me suis dépouillé de tout ce qui m'appartenait ; cependant, à l'époque je n'avais pas de maître [terrestre] à qui confier l'affaire et remettre mes biens. Aussi eus-je recours à mon père. [...] Je n'ai fait appel à

³⁰⁵ Sur cette période, voir ADDAS, C., *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 45-51.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 58.

³⁰⁷ *Infra*, chap. VI.2 L'illumination, p.139. Böhme dit : « Pendant douze ans, je n'ai cessé de revenir là-dessus et cela mûrissait en moi tout en engendrant une violente pression avant que je ne puisse le porter à l'extérieur. » BÖHME, J., *Confessions*, préf., notes et commentaires par Alexis Klimov, Paris, Fayard, 1997 [1973], p. 10, *Epistolae Theosophicae*, XII, §10. Cette période de latence fut très difficile pour Böhme.

³⁰⁸ ADDAS, C., *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 59. Cité d'après *Fut.*, III, p.341.

personne d'autre car je ne suis pas revenu à Dieu par l'intermédiaire d'un maître, étant donné qu'en ce temps je n'en connaissais aucun.³⁰⁹ » C'est alors qu'Ibn al-'Arabī entra dans la voie et qu'il atteint la station de la servitude pure ou de l'abandon (*al-'ubūdiyya al-mahḍa*), car « celui qui ne possède rien, rien ne le possède si ce n'est Dieu.³¹⁰ » De là il pourra effectuer sa véritable conversion qui elle aussi a lieu dans la hiérophistoire. Il explique que c'est sous la tutelle de Jésus, Moïse et Muḥammad qu'il est réellement revenu à Dieu. C'est donc dire que 'Īsā lui a ouvert le chemin, mais que, son retour à Dieu, il le fait en compagnie des trois prophètes de la tradition abrahamique. Quoiqu'il ait déjà accompli sa Quête, il devait faire à rebours la route pour intérioriser consciemment toutes les stations. La progression est alors fulgurante, à moins de 20 ans, comme l'indique son disciple Qūnawī, Ibn al-'Arabī :

« avait le pouvoir de rencontrer l'esprit de qui il voulait parmi les prophètes ou les saints du passé, de trois façons : tantôt il faisait descendre leur esprit en ce monde et les appréhendait sous une forme corporelle subtile, similaire à celle qui était la leur de leur vivant ; tantôt, il les rendait présents dans son sommeil ; tantôt, il se dépouillait lui-même de sa forme corporelle pour les rencontrer. »³¹¹

Cette station (*maqām*, مقام) est celle de la « force imaginale » (*quwwat al-khayāl*) et elle est particulièrement signifiante dans le cadre de notre recherche, car elle témoigne du rôle de l'imagination dans l'exploration et la rencontre des événements de la hiérophistoire.

2 PROPHÉTOLOGIE AKBARIENNE

Comme nous l'avons énoncé *supra*, c'est probablement par la prophétologie akbarienne que s'exprime le mieux la conception métaphysique de l'expérience spirituelle d'Ibn al-'Arabī. Nous expliciterons d'abord les aspects métaphysiques de sa prophétologie pour ensuite questionner l'éthique théomorphique qu'entraîne celle-ci. Le premier aspect essentiel et peut-être le plus connu de la pensée du *doctor maximus* : c'est la doctrine de l'unicité de l'être. Ce principe dirige et coordonne sa métaphysique. Christian Jambet nomme excellemment ce principe « l'Un paradoxal³¹² ». Corbin quant à lui l'a mis sous l'égide de l'*unio sympathetica* comme *mysterium conjunctionis* conjoignant à la *significatio passiva* de l'Être total³¹³. Ensuite nous regarderons la manière qu'évolue la parole prophétique. Dans cette descente ascensionnelle du Verbe, de l'Un paradoxal aux

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 59. Cité d'après *Fut.*, II, p.548.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 61.

³¹¹ *Ibid.*, p. 68. Cité d'après Ibn 'Imād, *Shadharāt*, V, p.196

³¹² JAMBET, C., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 315.

³¹³ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, Entrelacs, 2006, pp. 125-153.

prophètes, nous témoignerons particulièrement des étapes qui concernent et mettent en cause une utilisation l'imagination.

2.1 L'Un paradoxal

La doctrine ou le principe de l'unicité de l'être est probablement l'élément le plus marquant de l'œuvre d'Ibn al-'Arabī. Par le fait même, c'est peut-être aussi l'idée la plus dangereuse de ses écrits. Comme le rapporte Hajar al-Haytamī, juriste du XVI^e, les écrits d'Ibn al-'Arabī : « “en raison de la subtilité de leurs significations, de la finesse de leurs allusions, de l'obscurité de leur structure”, sont pour le commun des hommes un “poison mortel”³¹⁴. » De tous les « poisons » dans l'œuvre d'Ibn al-'Arabī, l'unicité de l'être est peut-être le plus grand³¹⁵.

À la source de la discussion se trouve le problème de l'Un et du Multiple. Si Dieu est complètement transcendant comment peut-Il être dans la création, comment se manifeste-t-Il? Plus proche des métaphysiques néoplatoniciennes que de la création *ex nihilo*, la solution envisagée par Ibn al-'Arabī à ce problème n'est pas l'émanation, mais la théophanie. Les créatures sont alors imaginées comme des miroirs de Dieu. Il en résulte une métaphysique qui tend vers l'illumination complète, laquelle correspond autant à la Source qu'à l'Arrivée. C'est un processus d'illumination graduelle qui sous-tend la doctrine de l'unicité de l'être comme théophanie de Dieu ; et le lieu de cette théophanie, de la manifestation divine (*mazhar*, مَظْهَر), c'est le Parfait Humain (*al-insān al-kāmil*, الإنسان الكامل), le Saint. Potentiellement tous les humains peuvent être des Parfaits Humains, mais pour le devenir il faut que cette personne devienne un lieu théophanique de la présence de Dieu. Le Parfait Humain est ainsi une personne qui incarne tous les Noms et Attributs de Dieu et qui, parce qu'il incarne la présence de Dieu, est lui-même désincarné, annihilé (*fanā*, فَنَاء).

Pour poser plus exactement le problème de l'Un et du Multiple, ainsi que pour satisfaire plus exactement à la pensée d'Ibn al-'Arabī, les termes du problème peuvent être remplacés par *Deus absconditus* et *Deus revelatus*³¹⁶. Textuellement, on peut retracer les

³¹⁴ CHODKIEWICZ, M., *Un océan sans rivage : Ibn Arabī, Le livre et la loi*, Paris, du Seuil, 1992, p. 17.

³¹⁵ Rappelons que l'œuvre d'Ibn al-'Arabī a été déclarée hérétique à de multiples reprises.

³¹⁶ C'est d'ailleurs, à cause de ce problème, du visible et de l'invisible ou de l'humain et du divin dans la personne de Jésus, problème qui a d'abord été posé dans le christianisme primitif entre les conciles de Nicée, Éphèse et Chalcédoine et qui a très probablement influencé l'islam à travers l'Empire perse des

deux faces de ce problème dans le *qur'ān*. Il y a d'abord l'injonction de Dieu à Moïse qui appuie la Face absconde : « Tu ne me verras pas.³¹⁷ » (QVII:143) Et de l'autre côté, il y a les divers versets enjoignant le bienheureux musulman à désirer Sa Face : « c'est le meilleur pour ceux qui veulent la face d'Allah, eux, les féconds.³¹⁸ » (QXXX:38). Ou encore : « à Allah, l'Orient et l'Occident; la face d'Allah se trouve où que vous vous tourniez.³¹⁹ » (QII:115). Dieu a une double face paradoxale et c'est pour cela que le voyage « en » Dieu, le voyage qui soutient la double face paradoxale de la divinité, suscite « de l'errance et de la perplexité.³²⁰ » De cette double face antinomique de Dieu, il est possible de déduire trois réalités. Il y a une réalité productrice qui est celle de Dieu, une réalité réceptrice qui est celle de l'humain et une synthèse antinomique qui est Dieu reconduit à son *eschaton* par l'humain s'étant réalisé, ou encore, Dieu se connaissant enfin complètement lui-même, Lumière sur Lumière. Christian Jambet cite à ce sujet Haydar Āmolī, un commentateur de l'œuvre d'Ibn al-Arabī : « une “unité synthétique” qui opère la synthèse des contraires, que sont l'absolution et l'enchaînement, la liberté et la détermination. Cette troisième réalité a la propriété d'être aussi bien la propriété originaire de l'être que sa postériorité ultime. En cette synthèse, “elles deux sont une, mais Lui, en elles deux et par elles deux, se pluralise et se divise, puisque l'un (*al-wāhid*) est principe du nombre et que le nombre est division de l'un”.³²¹ »

Cette doctrine de l'unité de l'être souffre toutefois d'une mécompréhension. En effet, comme le souligne le spécialiste d'Ibn al-'Arabī, William Chittick, l'expression « unicité de l'être » ne se trouve pas dans son œuvre³²². Du reste, même si l'expression ne

Sassanides, que Henry Corbin s'était intéressé au docétisme, au nestorianisme et à l'ébionisme. Sur cette relation, voir JAMBET, C., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 299-303.

³¹⁷ « Quand Mūsā vient à notre rencontre : son Rabb lui parle et dit : “Rabb, fais-moi voir, je te contemplerai.” Il dit : “Tu ne me verras pas, mais regarde vers la montagne figée. Si elle reste immobile à sa place, tu me verras.” » trad. par A. Chouraqui.

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِيكَ

³¹⁸ Traduction par A. Chouraqui. ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

³¹⁹ Traduction par A. Chouraqui. وَبِاللَّهِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَأَيُّمَا تُلَؤُوا فَنَّمْ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ou encore le verset XXVIII:88 qui énonce : « Avec Allah, n'implore aucun autre Ilah. Pas d'Ilah sauf Lui. Tout périt, sauf sa Face. À Lui le jugement : vous reviendrez vers Lui. » trad. par A Chouraqui. وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

³²⁰ IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], p. 4.

³²¹ JAMBET, C., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 314. Cette « unité synthétique », évoquée par Haydar Āmolī, nous fait immédiatement penser à la logique du tiers inclus de Lupasco.

³²² CHITTICK, W. C., *Imaginal Worlds – Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 15.

s'y trouve pas, l'unicité de l'être désigne bien sa métaphysique ontologique ou existentielle, si nous voulons éviter le *quiproquo* avec l'ontologie telle qu'elle est développée au XX^e siècle. Réaffirmons clairement que l'unicité de l'Être ne nie pas pour autant la multiplicité de la réalité, ni même la transcendance de Dieu. Ce qu'Ibn al-'Arabī désigne lorsqu'il cherche à décrire l'Être est toujours proprement paradoxal ou antinomique ; pour lui, l'Être en soi, c'est l'Unité-Multiple (*al-wāḥid al-kathīr*, الواجد الكثير), c'est l'*unifique*. Il dit : « il en est de même du nombre (*'adad*) qui s'accroît à partir du "un" (ou premier : *wāḥid*) qui fait apparaître le "deux" (*thānī*) et non pas à partir de l'Unique [métaphysique ou principiel] qui est l'Être (*al-wāḥid al-wujūd*) en soi.³²³ » Au final, la réciprocité de la doctrine de l'unité de l'être prend encore plusieurs formes dans l'œuvre d'Ibn al-'Arabī, mais la plus grande limitation du pérégrinant est que si en vertu de l'unité, il clame contempler Dieu lui-même, c'est qu'il a oublié que « si tu Le contemples par Lui-même, c'est Lui qui Se contemple Lui-même.³²⁴ »

2.2 L'humain réceptacle de la sagesse divine

De là, il est assez simple de saisir que l'humain est le réceptacle de la sagesse de Dieu, elle-même révélée en toute chose, sans que l'Être de Dieu soit chosifié. Ce que reçoit l'humain, s'il est disposé à le recevoir, c'est la présence de Dieu comme théophanie. Dieu apparaît (*mazhar*, مظهر) à celui qui perçoit les « signes » (*āyāt*, آيات). Les Noms et Attributs de Dieu sont des ponts faisant « apparaître » ce qui apparaissait comme « non-manifesté », ce qui était invisible, ce qui était « informe » ou sans détermination. Dans l'ensemble cela coordonne les degrés de la manifestation divine qui dépendront subséquentement du mode d'être de celui qui perçoit. Un ami de Dieu, un *walī* (ولي) ou un prophète, pourra « voir » la vie invisible de Dieu avec une grande clarté – Dieu pourra même lui apparaître dans une roche – « ne vois-tu pas, demande Ibn al-'Arabī, que Dieu se manifeste dans les qualités des êtres éphémères³²⁵ ». Ces degrés de la manifestation correspondent à 99 stations ou degrés de connaissance de Dieu qui, eux-mêmes, correspondent traditionnellement aux 99

³²³ IBN AL-'ARABĪ, M., *De la mort à la résurrection : chapitres 61 à 65 des Ouvertures spirituelles mekkoises*, trad. par GLOTON, M., Beyrouth, Al-Bouraq, 2009, p. 152. *Fut.* LXIII, §7.

³²⁴ IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 103.

³²⁵ *Ibid.*, p. 75.

Noms et Attributs de Dieu³²⁶. Mais, de fait, cette périodisation de la progression divine en 99 stations est probablement plus symbolique que factuelle, car le *doctor maximus* explique que :

Les Lieux suprêmes de contemplation, pour autant qu'ils sont des endroits de considération, n'ont [en tant que tels] de réalité actuelle (*wujūd*) que par celle du spectateur (*nāzhir*). De même, les stations n'ont d'existence que par celle de celui qui stationne (*muqīm*). [...] De même, s'il n'y a pas de spectateur ou de contemplateur, il n'y a pas, en cet endroit, de réalité contemplée, pour qu'elle existe. La ruine de ces lieux de contemplation provient donc de l'absence de contemplateur.³²⁷

C'est la capacité d'être (*ḥāl*, حال) du contemplant qui détermine le niveau de la contemplation et cette connaissance (*ilm*, علم) n'est pas hiérarchisée, car chaque station inclut potentiellement toutes les autres, car pour Ibn al-'Arabī tous les chemins sont circulaires³²⁸. Comme il le dit lui-même : « "Il n'est pas une seule substance (*jawhar fard*) dans l'univers tout entier, supérieur et inférieur, qui ne soit reliée à une réalité divine (*ḥaqīqa ilāhiyya*), et du point de vue du Plus Puissant, il n'y a pas de précellence (*tafāḍul*)."³²⁹ » Du point de vue de Dieu, parce qu'Il est le critère permettant la détermination, rien n'est supérieur ou inférieur³³⁰. Cette indifférenciation de la différence provoquée par l'absolu du point de vue de Dieu s'applique aussi aux différents maîtres. Cela explique pourquoi le véritable maître d'Ibn al-'Arabī est Dieu lui-même dans sa personnalisation comme seigneur personnel, comme *rabb* (رَبّ). C'est d'ailleurs le conseil que lui prodiguait l'Imâm de la Gauche lors d'une vision :

Il m'a interdit par ailleurs de m'affilier à ceux des maîtres que je fréquentais et me dit : "Ne t'affilie qu'à Dieu, car *aucun de ceux que tu as rencontrés n'a autorité sur toi*. Mais, c'est Dieu lui-même qui t'a pris en charge dans Sa Bonté ; mentionne si tu veux les vertus de ceux que tu rencontres ne t'affilie pas à eux, affilie-toi à Dieu"³³¹ »

Voilà pourquoi Ibn al-'Arabī est un *afrād* (أفراد), un solitaire, il n'a de compte à rendre qu'à sa relation à Dieu, à son Seigneur.

Du reste, dans la prophétologie akbarienne, la manifestation divine est particulièrement caractérisée par les prophètes, les envoyés de Dieu, qui transmettent son

³²⁶ Pour une liste des noms divins voir le tableau préparé par Ibn al-'Arabī dans IBN AL-'ARABĪ, M., *La production des cercles / كتاب إنشاء الدوائر*, trad. par FENTON, P. et GLOTON, M., texte arabe établi par H.S. Nyberg, Paris, de l'Éclat, 1996, p. 37. Tableau reproduit à l'annexe 2.

³²⁷ IBN AL-'ARABĪ, M., *L'interprète des désirs (Turjumān al-ashwāq)*, trad. par GLOTON, M., Paris, Albin Michel, 1996, p. 60.

³²⁸ Cité par ADDAS, C., *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 25. Cité d'après *Fut.*, III, p.69

³²⁹ *Ibid.*, p. 69. Cité d'après *Fut.*, I, p.506

³³⁰ Böhme décrit cet aspect en affirmant : « Car, dans Dieu, ce qui est loin et ce qui est près, est une seule chose, une seule *compréhensibilité*. » BÖHME, J., *Confessions*, préf., notes et commentaires par Alexis Klimov, Paris, Fayard, 1997 [1973], p. 29, Aurora, chap. XIX, §51.

³³¹ ADDAS, C., *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 88. Cité d'après *Fut.*, II, p. 573.

verbe. Dans les *Fuṣūṣ al-ḥikam* (فُصُوصُ الْحِكْمِ), Ibn al-‘Arabī retrace cette manifestation à travers douze prophètes. Pour Ibn al-‘Arabī il ne s’agit pas de faire l’histoire chronologique des prophètes, car pour lui l’importance des prophètes ne dépend pas de leur chronologie historique, ce sont les différents types de sagesse de chacun des prophètes qui intéresse le théosophe. Voilà pourquoi l’ordre de présentation est déroutant. Dans l’ordre sont présentés les différents Verbes de Dieu à travers les prophètes Adam, Seth, Noé, Énoch, Abraham, Isaac, Ismaël, Joseph, Jésus, Salomon, Moïse et Muḥammad. Les douze prophètes des *Fuṣūṣ al-ḥikam* typifient chacun à leur manière un type de sagesse. Toujours dans l’ordre, voici les différentes sagesse des prophètes : la sagesse divine, la sagesse de l’inspiration divine, la sagesse de la transcendance, la sagesse de l’amour éperdu, la sagesse de la vérité, la sagesse élevée, la sagesse lumineuse, la sagesse de la prophétie, la sagesse de la béatitude miséricordieuse, la sagesse sublime et enfin la sagesse de la singularité. Les *Fuṣūṣ al-ḥikam* utilisent les prophètes comme des prétextes. Ce livre ne vise pas à montrer à partir des textes sacrés la manière que chacun des prophètes reçoit leur message par le verbe divin, mais plutôt à présenter synthétiquement comment et pourquoi la prophétie est accessible aux humains, sans oublier les dangers immanents à la quête spirituelle.

Adam, Seth, Noé et Énoch sont le support nécessaire à la présentation d’un traité de haute métaphysique, dans lequel il traite successivement de l’origine de la création, des premières reconnaissances ou assimilations de Dieu et de l’origine principielle de la réalité spirituelle. Les chapitres sur Adam et Noé nous apparaissent comme hautement significatifs. Ils mettent en place les principes métaphysiques permettant le support unitaire et non duel du symbole et du symbolisé, du contemplant et du contemplé ou de l’image et du miroir. La transcendance de Dieu ne peut être remise en cause par Ibn al-‘Arabī. Partant de là, il doit alors pouvoir expliquer comment Dieu est connu, comment il s’est manifesté malgré sa transcendance. « C’est ainsi, dit Ibn al-‘Arabī, qu’il n’y a que perplexité (*hayra*) du fait des perspectives contradictoires.³³² » La perplexité (*ḥayrَة*, *hayra*) correspond à l’état de dépassement de la science des stations. Elle apparaît particulièrement dans le chapitre sur Adam, car l’aspect cyclique de la prophétie, explique qu’Adam est simultanément le point de départ et le point d’arrivée. Cette réconciliation des contraires, lorsque le voyageur (*sālik*, *سالك*) dépasse les stations, et arrive à la station des stations qui n’enferment plus, cet

³³² IBN AL-‘ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 71.

état d'être est justement caractérisé par la perplexité (*ḥayra*, حَيْرَة). Au chapitre 558 des *Futūḥāt al-Makkīyah*, Ibn al-ʿArabī dit :

197.17 Though this Presence comprehends all realities, the states which pertain to it most specifically are bewilderment (*ḥayra*), worship (*ʿibāda*), and the profession of Incomparability (*tanzīh*). As for Incomparability, which is the fact that He stands high above similarity (*tashabbuh*) with His creatures, it leads to bewilderment in Him and also worship.³³³

L'*incomparabilité*, ce que nous avons appelé l'apophatisme (*tanzīh*, تَنْزِيهِ), devient alors essentielle pour comprendre la place de l'imagination. Si l'ambivalence stupéfiante est un état réalisé du *sālik* (سَالِك) l'unité de l'être apparaît alors comme une contradiction réalisée. Mais avant d'arriver à cette dernière étape, à ce dernier *maqām* (مَقَام), la connaissance doit pouvoir supporter cette ambivalence sans être réalisée et c'est là qu'entre en jeu l'imagination, sous la forme de l'imaginal en particulier.

L'imaginal est l'espace « de réalisation » des contradictoires. Trois actes symboliques apparaissent alors comme significatifs pour permettre la concrétisation d'un message prophétique. Les actes retenus par Ibn al-ʿArabī sont la croyance absolue d'Abraham en Dieu, ce qui lui vaut le titre d'ami intime de Dieu (*khalīl Allāh*, خَلِيلُ اللَّهِ)³³⁴, ensuite l'immolation symbolique d'Isaac révélée à Abraham dans un songe, et enfin l'interprétation du songe de Joseph comme présence imaginaire et lumineuse de l'Inspiration divine parmi les humains.

Ces trois moments sont essentiels, car ils encadrent la place accordée à l'imagination dans l'expérience spirituelle. N'oublions pas que c'est bien de l'accomplissement de la sagesse divine, se manifestant en état d'être, dont il est question. La manière dont la sagesse divine est rendue accessible exemplifie ce qui entre dans l'expérience spirituelle. D'où l'importance, dans la prophétologie d'Ibn al-ʿArabī, du rôle de l'imagination dans l'expérience spirituelle. Abraham, en tant qu'archétype de la foi en Dieu, a une importance fondatrice par son assimilation complète des qualités et essence divines. Cette connaissance des mystères divins s'effectue par l'intégration d'une double connaissance de laquelle découle une troisième. Sous le patronage de ce verset du *qur'ān* « à Dieu retourne toute réalité » (QXI:123), la connaissance de Dieu est avant tout celle de l'apparent, avant d'être celle du caché. Avant de pouvoir postuler l'unité divine de la connaissance dans Sa présence au monde, il faut reconnaître que les créatures sont

³³³ IBN AL-ʿARABĪ, M., *Les illuminations de la Mecque*, trad. par CHODKIEWICZ, M., CHITTICK, W. C., CHODKIEWICZ, C., GRIL, D. et MORRIS, J. W. sous la direction de CHODKIEWICZ, M., Paris, Sindbad, 1988, p. 114.

³³⁴ IBN AL-ʿARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 75.

symboliquement pénétrées de Dieu, « car le pénétrant se cache dans le pénétré³³⁵ ». Ainsi avant de saisir que Dieu est son propre symbole, « que Dieu Lui-même est le symbole de Lui-même³³⁶ », il faut avoir reconnu Sa forme caché dans l'apparaître du monde. Et ce n'est qu'une fois que cette double connaissance de Dieu est acquise qu'il est possible de reconnaître le voyage qu'ouvre la connaissance qui s'effectue « en » Dieu. Cette troisième connaissance, c'est la « connaissance réciproque en Dieu³³⁷ ». Ces trois connaissances peuvent être mises en parallèle dans leurs aspects éthiques, dans leur état d'être (*ḥāl*, حال) avec les trois formes de voyages ou de dévoilement, à savoir le voyage venant de Dieu, le voyage allant vers Lui et le voyage en Dieu³³⁸. Dieu est une passivité active qui manifeste sa force lorsque les deux pôles antinomiques, mais non contradictoires sont mis en relation ou en tension. Ces deux pôles peuvent générer autant une fusion qu'un antagonisme sans que les lois encadrant la force de ces pôles soient changées. La détermination initiale, pour devenir un intime de Dieu, reste alors la connaissance de soi essentielle pour aboutir à une connaissance « en » Dieu. « Dieu n'est donc pas connu comme tel avant que nous ne soyons connus ; ce qui correspond à la parole du Prophète : “Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur”.³³⁹ » Cette parole se coordonne avec le verset : « chacun de nous a sa station déterminée.³⁴⁰ » (QXXXVII:164) C'est pourquoi la connaissance de son âme détermine les Noms et Attributs compréhensibles et que ce n'est que lorsque celle-ci est pleinement transparente à sa propre conscience que le voyage « en » Dieu débute. Pour résumer cette première étape, typifiée par la croyance véridique d'Abraham, voici quelques vers d'Ibn al-Arabi :

Par mon existence je L'affirme ;
 Et par ma détermination je Le nie ;
 C'est Lui qui me connaît, alors que je Le nie,
 Puis je Le reconnais et je Le contemple.
 Où est donc Son indépendance, alors que je Le glorifie et je L'aide ?
 De même, dès que Dieu me manifeste,
 Je Lui prête une science et je Le manifeste
 C'est ce que nous apprend le message divin.
 Et c'est en moi que Son vouloir s'accomplit.³⁴¹

³³⁵ *Ibid.*, p. 76.

³³⁶ *Ibid.*, p. 77.

³³⁷ *Ibid.*, p. 78.

³³⁸ IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], p. 4.

³³⁹ IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 77.

³⁴⁰ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ

³⁴¹ IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 82.

* * *

La connaissance en Dieu est celle qui correspond à l'imaginal. C'est ce que nous apprend le symbolisme du sacrifice d'Isaac. D'abord le songe d'Abraham dans lequel Dieu lui indique qu'il doit immoler son fils, permet à Ibn al-'Arabī de dire que dans ce songe se manifeste Dieu par une « présence imaginaire » (*ḥaḍara al-khayāl*, حَضْرَةُ الْخَيَالِ)³⁴². Cette présence imaginaire demande cependant une science interprétative pour y discerner le message prophétique. La présence imaginaire commande une herméneutique. De plus, il ne faut pas confondre la vérité littérale de la vision imaginaire avec la vérité de l'expérience visionnaire de la présence imaginaire. Si l'on confond l'une et l'autre, Isaac doit réellement être sacrifié, il doit mourir. Ce qui n'empêche pas, du point de vue divin, qu'Isaac ait réellement été sacrifié³⁴³. Double perspective unitive de la connaissance de Dieu comme « serviteur » et comme « seigneur » typifiée dans la double connaissance de Dieu, dans la connaissance de l'apparent et dans la connaissance du caché. Une double exigence « pour que tu ne deviennes pas la proie du feu et que tu ne sois pas livré à la fusion.³⁴⁴ « Cette épreuve était décisive pour lui.³⁴⁵ » (QXXXVII:106), « ce qui veut dire que Dieu le mit à l'épreuve dans sa connaissance, éprouvant s'il savait ou non ce que la perspective propre à la vision imaginative exige d'interprétation.³⁴⁶ » Le symbolisme institué par la foi inébranlable d'Abraham supportant *eo ipso* le sacrifice « véritable » d'Isaac, il explicite la descente de la connaissance prophétique et la manière dont les prophètes succédant à Abraham auront à intégrer les leçons de ce dernier.

En résumé, ce que nous apprennent Abraham et Isaac sur le rôle de l'imagination dans l'expérience spirituelle, c'est qu'il y a au moins deux niveaux de sens devant être séparés dans l'expérience de la présence imaginative de Dieu. Le premier niveau est l'apparition de la présence divine qui ne semble possible que lorsqu'on atteint la station où il n'y a plus de station. Le deuxième niveau, c'est la connaissance réalisée non contradictoirement de Dieu qui anime la volonté nécessaire pour soutenir le sacrifice d'Isaac. Dans la tension des contraires entre le sacrifice littéral d'Isaac et le fait de ne pas

³⁴² *Ibid.*, p. 87.

³⁴³ Il y aurait une réflexion à produire sur l'interprétation kierkegaardienne de la connaissance dans le sacrifice d'Isaac dans *Crainte et Tremblement*, avec l'interprétation akbarienne de la connaissance dans ce même sacrifice.

³⁴⁴ IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 99.

³⁴⁵ Traduction par A. Chouraqui. إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلْوَى الْمُبِينُ.

³⁴⁶ IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 90.

croire cette demande apparemment contradictoire de Dieu, la connaissance imaginaire ainsi acquise dépasse la réalité imaginaire au sens d'un événement irréel ou subjectif. Cette connaissance acquiert un statut objectif et même ontologique dans la mesure de l'acte d'être de la personne qui supporte cet événement et comme l'acte d'être d'Abraham est total ou parfait, le sacrifice d'Isaac est pleinement réalisé autant littéralement qu'imaginativement. En Lui Abraham est en voyage. Dans ses mots, Ibn al-'Arabī énonce cette situation comme suit :

le connaissant [de Dieu] crée par sa volonté spirituelle (*al-himma*) ce qui acquiert une existence en dehors du siège de cette faculté. Cependant, la volonté spirituelle ne cessera pas de conserver en existence ce qu'elle a créé, sans qu'elle soit altérée par cette conservation ; chaque fois que le connaissant oublie de maintenir ainsi en existence ce qu'il créa par sa volonté spirituelle, sa créature cesse d'exister ; à moins que le connaissant ait réalisé toutes les Présences [divines] et qu'il n'en oublie aucune.³⁴⁷

Cela signifie que la double connaissance supportant l'imaginal s'acquière dans la réalisation de l'humain comme créature, c'est-à-dire dans la relation que Dieu a à mon égard et comme créateur, car « tu Le connaîtras par toi-même en tant qu'Il est Lui, non pas en tant que tu existes.³⁴⁸ » C'est toute l'importance du personnalisme que nous aurions à développer ici, personnalisme et relation personnelle à son Seigneur exemplifié par Ismaël.

* * *

Grâce à cet acquis prophético-humain qui achemine la présence divine dans le monde jusqu'à l'avènement de Muḥammad, la théophanie de la sagesse lumineuse de Joseph devient possible. À partir de ce moment de la hiérophanie abrahamique, « la sagesse lumineuse répand sa lumière dans la Présence imaginative (*hadrat al-khayâl*), et c'est là le premier commencement de l'inspiration (*al-wahî*) chez les hommes de l'Assistance divine.³⁴⁹ » Comme l'explique Ibn al-'Arabī, dans le cas du Prophète, cette présence imaginative était complète comme un rêve dans un rêve. À lui était manifesté à tout moment le monde imaginal. Textuellement il dit : « c'est pour cela qu'il y a du symbolisme : la réalité qui possède en elle-même telle "forme" apparaît sous une autre forme ; l'interprète opère à son tour une transposition de la forme perçue par le rêveur à la "forme" propre de la réalité impliquée.³⁵⁰ » Le monde imaginal dans l'esprit d'Ibn al-'Arabī est alors la réalité proprement divine manifestée à tout moment comme surimprimée à la réalité empirique apparemment non divine. Pour exprimer cette situation, il utilise la métaphore de l'ombre en rappelant que, pour obtenir une ombre, il ne suffit pas d'un objet

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 95.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 105.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 107.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 108.

et d'une lumière. Il est souvent oublié que l'ombre apparaît en surimpression de la réalité. « Le monde est donc l'ombre de Dieu, c'est là proprement la manière dont l'Être s'attribue au monde.³⁵¹ » C'est donc dire, du point de vue de Dieu, que la réalité concrète du monde sensible est elle-même supportée par le caractère archétypique de l'ombre de Dieu³⁵². Le lieu de manifestation de l'ombre de Dieu est le monde imaginal comme monde des essences permanentes desquelles les formes sensibles tirent leur origine. « L'ombre est connue dans la mesure où l'Être divin projette sur ces essences permanentes des possibilités, et c'est par le Nom divin La Lumière (*al-nûr*) que la perception de l'ombre a lieu.³⁵³ » La conséquence de cette théorie est que le monde concret apparaît comme séparé de Dieu et c'est cette séparation illusoire qu'Ibn al-'Arabî tente de comprendre. Alors comme l'existence du monde sensible dépend directement de l'existence mystérieuse de Dieu se manifestant dans le monde imaginal par ses Noms et Attributs, l'imagination divine, pourrait-on dire, englobe le monde. La réalité humaine devient imagination dans la prophétologie d'Ibn al-'Arabî. « Or, comme la Réalité est telle que nous l'affirmons, sache que tu es imagination et que tout ce que tu perçois, et que tu désignes comme “non-moi” est imagination ; car toute l'existence est imagination en imagination.³⁵⁴ » C'est là, l'apport du verbe de Joseph ou plutôt de la manière par laquelle il percevait le monde et qui permet à Ibn al-'Arabî de trouver une réponse au problème de la manifestation divine ou de l'actualisation de Dieu.

En résumé, il y a une double unité elle-même assujettie à la détermination initiale du nom *al-aḥad* (الأحد). L'unité indépendante de Dieu et l'unité relationnelle du monde humain : « l'une et l'autre sont comprises dans le Nom L'Un (*al-ahad*).³⁵⁵ » L'unité relationnelle inhérente au monde humain est celle des Noms et Attributs divins et cette réalité n'est compréhensible qu'à l'aune d'une conception de l'imagination divine et humaine comme, « actualisant potentiellement » les Noms divins. L'imagination permet de supporter une double réalité, comme quelque chose qui se manifeste dans un songe. Alors si le croyant est suffisamment avancé pour discerner la double réalité supportée par l'imagination, s'ouvre à lui le monde imaginal qui est le lieu à partir duquel le voyage « en » Dieu devient possible, car l'imaginal est la synthèse contradictionnellement vécue de

³⁵¹ *Ibid.*, p. 111.

³⁵² Une réflexion entre l'ombre et l'Ungrund serait d'ailleurs très intéressante.

³⁵³ IBN AL-'ARABÎ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 112.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 116.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 118.

la connaissance venant et allant vers Dieu. Tout vient de Dieu et retourne à Dieu dans le système d'Ibn al-'Arabī.

* * *

Après la sagesse de l'imagination et du symbolique, telle qu'elle est mise en lumière par les prophètes Abraham et Joseph, Jésus est présenté comme un prophète. Parce ce qu'il peut opérer des miracles avec la permission de Dieu, un peu comme *Ismaël était agréé par son Rabb* (رَبِّ) ³⁵⁶ (QXIX:55), il exemplifie la libre action de Dieu sur terre. « Sa relation envers son Seigneur est telle, qu'il agit par elle dans les mondes supérieurs et inférieurs. ³⁵⁷ » Cela rappelle la figure d'Hermès qui peut circuler librement entre les mondes. Le cas de Jésus est cependant différent, car il « unissait en lui ces deux réalités ³⁵⁸ », la réalité divine insufflée par Gabriel et la réalité humaine transmise par sa mère. Ibn al-'Arabī décrit le souffle fécond de Gabriel comme une « semence imaginaire. ³⁵⁹ » Pour Ibn al-'Arabī, cette distinction entre l'esprit de Dieu en Jésus et sa personne réelle est essentielle, car il ne peut tolérer l'idée d'un mélange de substance. Pour lui c'est par Dieu que Jésus peut redonner la vie. Le lien de dépendance entre Dieu et Jésus n'est pas rompu. Cela contreviendrait à l'esprit d'Ibn al-'Arabī qui même s'il retrouve la présence de Dieu dans le monde ne veut pas mélanger Dieu et les Mondes. C'est donc par la figure du contemplant et du contemplé ou de l'observateur et du témoin qu'il indique la relation de présence entre Jésus et Dieu, Ibn al-'Arabī dit :

car la conscience qu'a l'homme de lui-même est la conscience de Dieu à son égard. Jésus désigna Dieu par le nom d'observateur (*ar-raqīb*) après s'être désigné lui-même comme le témoin (*ash-shahīd*), pour marquer la différence entre lui et son Seigneur, afin que l'on sût qu'il se considérait lui-même comme serviteur et Dieu comme son propre Seigneur. ³⁶⁰

Cela renseigne encore une fois sur l'unité du monde par l'Unité divine. Métaphysiquement pour que le système prophétique soit complet dans cet esprit de cycle qui retourne à Dieu en retournant à nous-mêmes, la prophétie nécessite un sceau des prophètes. Un prophète qui actualise pleinement toute la manifestation divine et permet le déclenchement du retour

³⁵⁶ وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا (٥٤)

54. Invoque Ismâ'il dans l'Écrit. Le voici, véridique en sa promesse, c'est un Envoyé, un Nabi.

وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا (٥٥)

55. Il ordonne, à ses tentes la prière et la dîme, il est agréé par son Rabb.

Traduction par A. Chouraqui.

³⁵⁷ IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 121.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 124.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 125. Mentionné à deux reprises. Nous n'avons pas vérifié le texte arabe pour savoir exactement quel mot est utilisé.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 139.

à Dieu. En islam Muḥammad est le Sceau de prophétie, mais l'essence éternelle manifestée par Muḥammad ne peut pas être postérieure au début de la manifestation prophétique, car il ne permettrait justement par son exemple qu'un retour à ce niveau. C'est pour cela que la réalité muḥammadienne est conçue comme co-éternelle, ce qui explique que le Prophète de l'islam a dit : « j'étais prophète, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile.³⁶¹ » C'est à partir de ce *ḥadīth* (حَدِيث) qui domine et coordonne les cycles de la prophétologie qu'est justifiée la « réalité muḥammadienne » comme co-éternelle de la réalité divine. Il s'agit d'une dimension qui reconduit à un moment de la prééternité³⁶². Cela signifie que la réalité prophétique du Prophète de l'islam est ancrée dans l'acte créateur primordial. Cette conception est essentielle pour comprendre comment et pourquoi Muḥammad est Sceau de la prophétie. Parce que la sagesse de Muḥammad est co-éternelle, elle résume singulièrement le cycle de la prophétie législatrice lorsqu'elle est énoncée terrestrement par la personne du Prophète. C'est le verbe transmis par le Prophète qui résume et parcourt à rebours l'ensemble de la manifestation prophétique.

2.3 *Barzakh* et monde imaginal

Littéralement, le terme de *barzakh* (بَرْزَخ) signifie « ce qui se tient entre ». Il s'agit d'un « intervalle » d'un intermédiaire qui unit ou combine deux choses. Ce terme est souvent associé au confluent des deux mers (*majma' al-baḥrayn*, مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ)³⁶³ dans la pensée d'Ibn al-'Arabī. C'est l'endroit dans la géographie imaginale, dirait Corbin, où Moïse rencontre Khaḍir.

Traditionnellement ce terme indique l'espace qui sépare l'humain de l'au-delà. C'est pour cela que ce terme est aussi associé au temps séparant les deux premiers coups de trompette lors de l'apocalypse³⁶⁴. Lorsqu'il est considéré comme un espace et un temps avant de traverser dans l'au-delà, cet espace sert surtout de barrière pour éviter que des pêcheurs traversent au-delà. Mais qu'il soit considéré comme un espace de transition ou le

³⁶¹ *Ibid.*, p. 195.

³⁶² Cette co-éternité de la réalité muḥammadienne, rappelle le mazdéisme (zervanisme) culturel dans lequel l'islam se développe. Sur les rapports entre islam, mazdéisme et zoroastrisme : CORBIN, H., *Corps spirituel et Terre céleste – de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*, 3^e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], 303 p. Voir aussi CORBIN, H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, 208 p.

³⁶³ La caverne XVIII:60 : وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ لَا آتِيَنَّكُمْ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ سَفِينًا مَبْنِيَّةً وَأْتِيَنَّكُمْ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ سَفِينًا مَبْنِيَّةً وَأْتِيَنَّكُمْ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ سَفِينًا مَبْنِيَّةً وَأْتِيَنَّكُمْ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ سَفِينًا مَبْنِيَّةً ; Il est aussi à savoir que dans la mythologie mésopotamienne, l'endroit où se retire El, le roi des Dieux, se nomme aussi le confluent des deux mers.

³⁶⁴ Sur les significations traditionnelles du mot *barzakh*, voir : MCAULIFFE, J. D. (dir.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 vols, vol. 1, Leiden, Brill, 2001, p. 204-207.

dépositaire de toutes les âmes de la progéniture d'Adam, il est certain qu'Ibn al-'Arabî élargira le sens de cette notion. Pour lui l'humain est le *barzakh* entre la création et Dieu. Par la force spirituelle (imaginale), l'âme humaine peut accéder aux prophètes qui vivent dans cet intermédiaire ou plutôt qui l'ont rendu manifeste.

Le monde imaginal, pour être compris, doit être jumelé à l'idée de création perpétuelle vécue par l'humain comme ascension perpétuelle, car Dieu, à chaque moment, est en processus d'apparaître et de disparaître. L'instantanéité de cette boucle la rend proprement invisible, mais c'est bien lorsque le vassal comprend sa condition seigneuriale, c'est-à-dire qu'il s'est annihilé dans la surexistence de Dieu, qu'il connaît son âme, que l'intervalle entre l'apparaître et le disparaître de Dieu devient soutenable. Dans l'éternel temps présent de la présence divine apparaît alors le *barzakh*. Cela signifie aussi que l'après-monde ou l'autre monde est, d'ores et déjà, accessible. Corbin résume en disant : « l'autre monde ne cesse d'advenir en ce monde et à partir de ce monde.³⁶⁵ » ou encore « l'autre monde existe dès ce monde-ci³⁶⁶ ».

Le *barzakh* comme monde intermédiaire est le monde imaginal, perpétuellement présent dans l'intervalle *créationnel* du soupir de Dieu. Manifeste à celui qui, par l'imaginal, soulève le voile de l'oscillation *apparitionnelle* de l'Unifique, l'imaginal peut justement séparer, dans un processus réciproquement contradictoire, la vérité littérale de la vérité symbolique. L'imaginal seul peut supporter le processus théophanique et théopathique³⁶⁷ tel d'Ibn al-'Arabî l'envisage, une création perpétuelle et ascension perpétuelle ramenant à l'éternel présent de la présence humaine comme présence divine³⁶⁸. Il s'agit d'un monde dans lequel l'Après-monde est d'ores et déjà Manifeste à celui qui soulève le voile de la causalité et transmute l'histoire en hiérophistoire.

3 ÉTHIQUE THÉOMORPHIQUE

Maintenant que nous comprenons mieux la structure métaphysique de la prophétologie akbarienne, nous entrons dans l'aspect éthique de cette métaphysique. Cette connaissance prophétique léguée de génération en génération a permis de développer des manières d'être

³⁶⁵ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 217

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 220.

³⁶⁷ Sur l'idée de théopathie et du Dieu pathétique, *Ibid.*, p. 131-139.

³⁶⁸ Cet aspect semble répondre à l'idée de la naissance perpétuelle de Dieu dans l'âme des croyants. Voir *infra*, chap. V, 2.1 La naissance de Dieu, p. 147.

pour actualiser expérimentalement la conception métaphysique. Saisir intellectuellement ces processus ne veut pas toujours dire qu'on tente de les mettre en application dans sa pratique spirituelle. Par les prophètes, il est possible à l'humain de découvrir la voie qui mène à Dieu. Ce sera le rôle de ce que nous appelons l'éthique théomorphique, car ce qui est éthique l'est à l'instar de l'image de Dieu. Si l'humain peut tenter d'intégrer les Noms et Attributs de Dieu, c'est justement à cause de l'exemplification prophétique. Le croyant sur ce chemin, vise alors la figure du Parfait Humain (*al-insān al-kāmil*, الإنسان الكامل) en entamant un voyage « vers » Dieu, qui n'est en réalité, que « de » Dieu, et qui, par l'intégration de cette double modalité, devient *ipso facto* un voyage « en » Dieu. La quête du Parfait Humain et le voyage « vers », « de » et « en » Dieu sont les deux éléments centraux de l'éthique akbarienne. Le but du Parfait Humain est d'intégrer la dimension prophétique à l'être de sa personne. Enfin, pour y arriver le rôle de la prière comme moyen de concentrer les forces de l'âme pour réussir à atteindre cet idéal du Parfait Humain est essentiel et fera l'objet du troisième point que nous développerons par rapport à l'éthique théomorphique.

3.1 Le Parfait Humain

Au cœur de nombreuses querelles théologiques et juridiques, la quête du Parfait Humain (*al-insān al-kāmil*, الإنسان الكامل) sera de reconnaître l'Unité de Dieu en toute chose, de reconnaître que « Tout est Lui » tout en respectant le principe général du « Lui-pas-Lui » *huwa lā huwa* (هُوَ لَا هُوَ). Cependant, faire cela mène à certaines apories. La question du blâmable est l'aporie classique de ce problème de l'unité de l'être. Si tout est Dieu, le blâmable est aussi une manifestation de Dieu³⁶⁹. Et comme Dieu est bon, le blâmable aussi est bon. C'est effectivement l'aporie éthique de reconnaître que « Tout est Dieu ». Utilisant ce sophisme, certains soufis se sont permis des écarts de conduite considérable par rapport à la *sharī'ah* (شريعة). Mais comme le souligne William Chittick « no one has proclaimed the absolute necessity of observing the Shariah with greater vigor than Ibn al-‘Arabī.³⁷⁰ » La question reste alors de savoir comment Ibn al-‘Arabī réussit à concilier sa pensée métaphysique avec les contraintes de la vie sociale et de la loi révélée. La réponse la plus

³⁶⁹ Sur ce problème éthique, voir la section « Blameworthy Character Traits » dans CHITTICK, W. C., *Imaginal Worlds – Ibn al-‘Arabī and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 46-50.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 39.

simple à cette question est peut-être celle que Paul de Tarse donne aux Corinthiens : « tout est permis, mais tout n'est pas utile. Tout est permis, mais tout ne construit pas.³⁷¹ » La loi et la norme sociale, surtout parce qu'elles sont aussi révélées par Dieu, doivent aussi être suivies et, quoique Dieu soit toute chose, toute chose ne mène pas « directement » à Dieu. L'humain perçoit corrélativement à son niveau d'accomplissement. Ce qui apparaît blâmable à un niveau ne l'est peut-être pas à un autre. Aller vers Dieu me fait découvrir ce que je suis, mon être. Par cette découverte de moi-même, l'espace nécessaire à la manifestation de Dieu ouvre à la manifestation de Dieu en moi-même. Je suis alors un être « informe », car je prends forme en m'*informant* ; en dédevenant, j'existe. Et lorsque je réalise que Son être et mon être sont un seul et même être, je suis en Dieu. J'ai été trouvé parce que je me suis trouvé en Lui et qu'Il s'est trouvé en moi. Mon trésor caché est actualisé, car ce qui est trouvé est manifeste. Le « caché » est comme la « lumière » actuelle de la potentialité divine, est comme le tiers caché³⁷². Cette ambiguïté de la manifestation divine oscillant perpétuellement entre le manifeste et le caché (*huwa lā huwa*, هُوَ لَا هُوَ) ne donne accès à l'humain qu'à l'aspect relationnel des choses. Il n'y a pas une pluralité de chose, il n'y a qu'une pluralité de relations et « la différence des relations vient de ce à quoi elles se rapportent, non de ce qui s'y rapporte.³⁷³ » Le blâmable ainsi que le louable sont toujours tempérés par l'aspect relationnel des choses découlant de l'indétermination primordiale. « There is nothing in the cosmos that is absolutely blameworthy or absolutely praiseworthy, because aspects and contexts delimit each thing.³⁷⁴ » Le caractère blâmable apparaissant dans le caractère humain doit être transformé et utilisé correctement pour devenir noble. Le Parfait Humain (*al-insān al-kāmil*, الإنسان الكامل) qui cherche à intégrer les Noms divins de Contrariant ou de Vindicateur, par exemple, deviendrait alors un monstre³⁷⁵. C'est pour cela que ces Noms doivent être assumés dans le cadre de la *sharī'ah* (شريعة). Le Parfait Humain est en quête du trait de caractère incluant potentiellement tous les autres. Et pour atteindre cette *perfectitude*, il doit intégrer celui de la « servitude

³⁷¹ 1Co 10:23 trad. par A. Chouraqui.

³⁷² Pour une exemplification du tiers caché MALHERBE, J.-F. et TÉTREAU, R., *La chouette ironique – introduction insolite à la philosophie*, Sherbrooke, GGC Productions, 2011, p. 89-96.

³⁷³ IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], p. 75, §62.

³⁷⁴ CHITTICK, W. C., *Imaginal worlds – Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 47, *Fut.* III, 472.23.

³⁷⁵ Voir le tableau des Noms divins en annexe 2.

volontaire » (*servanthood*) à l'instar de Jésus, qui lave les pieds de ses apôtres,³⁷⁶ et non à l'instar de la servitude politique dénoncée par La Boétie³⁷⁷. Dès lors, le Parfait Humain qui intègre la station de la servitude volontaire pourra assumer noblement l'aspect vengeur de Dieu.

En fait, la figure du Parfait Humain soutient la structure métaphysique de la prophétie. Si les Parfaits Humains venaient à disparaître, c'est la manifestation de Dieu lui-même qui disparaîtrait. Il y a un lien direct entre la manifestation permanente de Dieu et la présence des témoins de cette manifestation dans leurs plus parfaites formes. Exactement comme Angelus Silesius a pu écrire : « Dieu ne vit pas sans moi, je sais que sans moi Dieu ne peut vivre un clin d'œil. Si je deviens néant, il faut qu'il rende l'âme.³⁷⁸ » Quant à Ibn al-'Arabī, il a écrit « if [Perfect] Man were to leave the cosmos, the cosmos would die.³⁷⁹ » La conception d'un Parfait Humain est ainsi directement liée à la structure métaphysique de la prophétie, car Dieu aime à être connu et celui qui connaît l'être de Dieu reconnaît sa propre essence comme étant de l'être de Dieu et se réalise parfaitement dans la vérité de l'être de Dieu. En ce sens, cet humain est au-delà de la loi conçue comme guide, quoiqu'il ait certainement utilisé la loi comme guide, puisqu'il est, en tant que Parfait Humain, lui-même le guide. Un guide directement guidé par Dieu, non plus par la loi. C'est le voyage de la peur³⁸⁰ qui permet cela, car « dès que cesse cette imposition, discours du Législateur sous forme d'ordre et d'interdiction, la peur adventice quitte le serviteur. Seule reste la crainte révérencielle.³⁸¹ » Le Parfait Humain est le noble double de Dieu. Le Parfait Humain est prééternellement existant dans la forme de Dieu, « he coincide with the Divine Presence through his whole essence, and that is why all the divine names become manifest

³⁷⁶ Iéshoua' dit : « le serf n'est pas plus grand que son Adôn; l'envoyé n'est pas plus grand que celui qui l'envoie. » Jn 13:16, trad. par A. Chouraqui.

³⁷⁷ Nous pensons à La Boétie qui souligne le paradoxe de la servitude volontaire justement parce que l'humain n'a pas su fonder sa politique dans un fondement véritable. La servitude volontaire comme idée non contradictoire de la tyrannie comporte un niveau métaphysique essentiel, tandis que la servitude volontaire comme abandon de la liberté sert à mieux opprimer les masses. « Pour ce coup je ne voudrais sinon entendre comme il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelques fois un tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'ils lui donnent ; qui n'a de pouvoir de leur nuire, sinon tant qu'ils ont de vouloir de l'endurer ; qui ne saurait leur faire mal aucun, sinon lorsqu'ils aiment mieux souffrir qui lui contredire. » LA BOÉTIE (DE), E., *Discours de la servitude volontaire* sous la direction de TOURNON, A., TOURNON, L. et AUDEGEAN, P., Paris, Vrin, 2002, p. 26.

³⁷⁸ ANGELUS SILESIUS, *L'errant chérubinique*, trad. par MUNIER, R., 2^e éd. avec une postf. par Gérard Pfister, Paris, Arfuyen, 1993, p. 17.

³⁷⁹ CHITTICK, W. C., *Ibn 'Arabi – heir to the prophets*, Oxford, Oneworld, 2005, p. 32, *Fut.* II, 468.12.

³⁸⁰ Sur ce que signifie les voyages pour Ibn al-'Arabī, voir *infra* chap. IV3.2, Voyage et voyageur.

³⁸¹ IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], p. 80-81, §66.

within him.³⁸² » Notons au passage que la réalisation de la « perfectitude humaine » passe par la connaissance de Dieu. Connaître Dieu, c'est acquérir éthiquement les manifestations de Dieu. La connaissance dans ce contexte n'est ni abstraite ni désincarnée, et pour qu'elle soit réellement connaissance de Dieu, elle se doit d'être intégrée comme un état d'être. C'est la dimension éthique de la prophétie.

Le Parfait Humain peut aussi être associé à l'Ami de Dieu qui, comme un miroir de la prophétie, permet au prophète de réaliser la prophétie qui le traverse, qu'il reçoit. En ce sens, le shi'ïsme affirme que 'Alī ibn Abī Ṭālib, le premier Imâm du shi'ïsme, est l'Ami de Dieu permettant à Muḥammad de se réaliser comme prophète dans l'héritage qu'il laisse. Et parce que l'héritage offre un socle à partir duquel on peut construire et réaliser la prophétie, plusieurs penseurs shi'ïtes donne la précéllence de 'Alī ibn Abī Ṭālib sur Muhammad. Néanmoins, le rôle de l'humain aspirant à la « perfectitude humaine » est d'être capable de reconnaître la manifestation divine en toute chose, et le lieu de cet accomplissement, c'est le cœur (*qalb*, قَلْب). Par la concentration des forces spirituelles dans le cœur, le Parfait Humain active son imagination et ouvre un accès médiateur entre son être et l'être de Dieu, dans l'intervalle du « Lui-pas-Lui ».

La doctrine de l'unicité de l'être ne mène pas qu'à des apories éthiques ; elle provoque aussi chez le Parfait Humain la glorification de Dieu à travers toutes les religions révélées. Ibn al-'Arabī dit précisément : « The perfect human being worship God through every revealed religion [*shar'*], glorifies Him with every tongue, and acts as a receptacle for His every self-disclosure.³⁸³ » La condition divine est condition nécessaire de l'être humain. Être un être humain, c'est aspirer à l'accomplissement de Dieu en soi, non pour soi, mais pour Dieu, car la forme humaine a été créé pour établir cette relation, elle a été créé pour permettre à Dieu de se connaître à travers l'humain. Ceux qui ne sont pas en quête de Dieu, ne sont pas, pour Ibn al-'Arabī, de véritables êtres humains. La station de la perfection n'est cependant pas atteignable à toutes et à tous. Ce qui importe alors c'est d'intégrer Dieu dans l'extension complète de ses capacités divines. D'actualiser pleinement sa potentialité divine et, comme chaque station contient potentiellement toutes les stations, ce qui importe est de s'accomplir dans la mesure de ses capacités.

³⁸² CHITTICK, W. C., *Ibn 'Arabi – heir to the prophets*, Oxford, Oneworld, 2005, p. 32, *Fut.* II, 325.29.

³⁸³ CHITTICK, W. C., *Imaginal worlds – Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 36, *Fut.* II, 69.27.

Par rapport à l'imagination, le Parfait Humain sait justement utiliser toutes les ressources de son âme, car pour soutenir son être « en » Dieu dans l'intervalle du *huwa lā huwa* (هُوَ لَا هُوَ), du « Lui-pas-Lui », la force de l'imagination est nécessaire. Nous pourrions dire que l'être du Parfait Humain est imaginal. Nous disons que le Parfait Humain soutient la connaissance de Dieu en lui-même par la transparence de son être à lui-même. C'est donc dire que la création n'aurait plus de support sans les Parfaits Humains. Cette figure du Parfait Humain est donc l'intervalle médian et médiateur entre la connaissance et l'inconnaissance de Dieu, ou entre son existence et son inexistence, entre l'être et le néant. L'être du Parfait Humain est, en ce sens, proprement imaginal. C'est le liant du cosmos entre le microcosme et le macrocosme. Le monde imaginal correspond à l'être des Parfaits Humains.

3.2 Voyage et voyageur

Ibn al-'Arabī parlait des stations pour décrire les étapes du cheminement spirituel liées aux différents Noms et Attributs divins. Mais dans son langage le cheminement spirituel est un voyage, car en arabe, « voyages » a la même racine étymologique que « dévoilement ». Il dit en ce sens : « ce voyage [celui de la création de l'ordre] a dévoilé son visage, indiqué la transcendance de son Maître et produit la manifestation du monde supérieur. Le voyage a été appelé *safar* parce qu'il dévoile les caractères des hommes faisant apparaître les caractères blâmables et louables que tout homme recèle en lui.³⁸⁴ » D'où le jeu de mots consonantique dans le titre du *Livre du dévoilement des effets des voyages* (كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار).

Il y a trois types de voyage-dévoilement : le voyage « vers » Dieu, le voyage « de » Dieu et le voyage « en » Dieu³⁸⁵. Il précise ensuite que « ce dernier [le voyage en Dieu] est le voyage de l'errance et de la perplexité.³⁸⁶ » Dans ce dernier voyage « sans fin », c'est l'état de « perplexité » qui est expérimenté, car tout est en mouvement sans déchirure. Il dit : « l'existence a pour origine le mouvement.³⁸⁷ » Il n'y a donc aucune immobilité. Cette impermanence, rappelle d'une part la conception divine de Böhme et d'autre part la

³⁸⁴ IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], p. 21, §17.

³⁸⁵ Il dit précisément : « Les voyages sont de trois sortes et il n'y en a pas quatre. Tels sont ceux que Dieu reconnaît : le voyage venant de Lui, le voyage vers Lui et le voyage en Lui. » *Ibid.*, p. 4, §2.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 4, §2

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 5, §3. Voir aussi p.8, §5.

conception héraclitienne, mais indique surtout que l'être de Dieu, lorsque l'on voyage en lui, est proprement imaginal, dans l'intervalle du « Lui-pas-Lui ». L'état relationnel du voyage en Dieu provoque la perplexité, car rien n'y est ce qu'il paraît. Cet espace en Dieu, c'est le *mundus imaginalis*. Chittick explique : « In every case imagination is an isthmus between the two sides, possessing attributes of both. Hence the macrocosmic “World of Imagination” needs to be described as “neither/nor” or “both/and”.³⁸⁸ » Dans la tradition européenne le « neither/nor » correspond au traditionnel « ni ceci ni cela » de la théologie apophatique, celle de Maître Eckhart en particulier³⁸⁹ ou encore au « Sans-Fond » (*Ungrund*) de Böhme, quoique Böhme utilise lui aussi cette expression dans *L'élection de la Grâce*³⁹⁰. Ce lieu de la manifestation dans l'intervalle du « Lui-pas-Lui », il semble que ce soit aussi le *nā-kojā-ābād* (ناکجا آباد) de Sohrawardī, le pays (*ābād*, آباد) du non-où (*nā-kojā*, ناکجا). Ou encore, pour reprendre l'image qu'a créée Qāzi Sa'īd Qommī (XVII^e siècle) pour exprimer la nature des formes imaginales, il a dit, parlant d'un cercle : celui-ci a la propriété d'avoir un *centre* qui est simultanément son *pourtour*³⁹¹. N'est-ce pas effectivement un ensemble de formules décrivant très précisément la perplexité? Le voyage tel que le relate Ibn al-'Arabī s'effectue dans le *mundus imaginalis* dans le corps-esprit du Parfait Humain. Ces voyages sont compris comme des événements de la hiérophistoire, car

³⁸⁸ CHITTICK, W. C., *Imaginal worlds – Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 71.

³⁸⁹ Eckhart, *Sermons* no.2, 23 et 24.

³⁹⁰ Il écrit dans *L'élection de la grâce* : « Car on ne peut dire de Dieu qu'Il soit ceci ou cela, méchant ou bon, qu'Il ait en lui-même des distinctions : Car en lui-même, Il est sans nature, ainsi que sans Affection et sans Créature. » Cité par PEKTAŞ, V., *Mystique et philosophie – Grunt, abgrunt et Ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme*, Amsterdam, B. R. Grüner, 2006, p. 238.

³⁹¹ CORBIN, H., *Temple et contemplation*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 239. « Au flux d'information traversant d'une manière cohérente les différents niveaux de Réalité correspond un flux de conscience traversant d'une manière cohérente les différents niveaux de perceptions. Les deux flux sont dans une relation d'isomorphisme grâce à l'existence d'une seule et même zone de non-résistance. La connaissance n'est ni extérieure, ni intérieure : elle est à la fois extérieure et intérieure. » Les italiques sont de l'auteur. NICOLESCU, B., *La transdisciplinarité – manifeste*, Monaco, du Rocher, 1996, p. 82. Mais plus précisément sur la relation entre le centre et la circonférence, il est possible de retrouver la formule suivante en Occident : « Dieu est la sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». Cette phrase correspond à la deuxième proposition sur Dieu du *Livre des XXIV philosophes*. HUDRY, F. et VICTORINUS, C. M., *Le livre des XXIV philosophes : résurgence d'un texte du IV^e siècle*, Paris, Vrin, 2009, 225 p. Et ANONYME, *Le Livre des XXIV philosophes*, trad. par HUDRY, F., Grenoble, J. Millon, 1989, 221 p. Mais c'est surtout Alain de Lille qui popularise cette idée en l'incluant dans sa septième règle. ALAIN DE LILLE, *Règles de théologie ; suivi de, Sermon sur la sphère intelligible*, trad. par HUDRY, F., Paris, du Cerf, 1995, 304 p. Cette idée est aussi reprise par Pascal à la pensée 72-199 intitulée *disproportion de l'homme*. PASCAL, B., *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg avec chronologie, introduction, notes, archives de l'oeuvre et index par Dominique Descotes, Paris, GF Flammarion, 1976, p. 65. Cette même phrase avec une petite modification est aussi reprise par Nicolas de Cues. CUNET, J.-M., *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris, Vrin, 2000, p. 169-171.

ce « sont des ponts et des passerelles édifiés pour que nous passions dessus vers nos essences et nos propres états.³⁹² »

Ceux qui voyagent en Lui sont de deux types indique Ibn al-‘Arabī. « L’un a voyagé en Lui par le moyen de la réflexion et de l’intellect et s’est écarté de la voie inévitablement [...]. L’autre groupe a été emmené en voyage en Lui. Ce sont les envoyés, les prophètes, les élus d’entre les saints comme ceux qui ont connu la Réalité parmi les maîtres soufis.³⁹³ » C’est donc dire que pour voyager en Lui, il faut avoir été choisi. Il ne s’agit pas d’un acte de volonté et c’est justement cette volonté qui perd le philosophe rationnel. Aucune réflexion rationnelle ou intellectuelle n’arrive à saisir Dieu, il faut être humble devant l’inconnaissable, d’où le fait « qu’un serviteur ne peut s’embellir d’une parure plus belle et plus somptueuse que l’excellence de sa servitude.³⁹⁴ » Il dit encore : « le Puissant n’est pas vu ainsi par celui qui détient une plus grande puissance, seul un être humble peut le voir ainsi.³⁹⁵ »

Le *qur‘ān* lui-même est un voyageur ; il ne fait pas que relater passivement les diverses réalités des voyages. D’abord le *qur‘ān* est descendu dans la Nuit du destin et cette réalité archétypique reproduit le schéma suivant : l’humain qui est en Dieu trouve le *qur‘ān* dans son cœur. Ibn al-‘Arabī dit : « la nuit du destin qui perdure en réalité pour le serviteur, n’est autre que son âme devenue pure et sans tâche.³⁹⁶ » En ayant totalement intégré et mémorisé le *qur‘ān*, celui qui se déplace physiquement dans le monde trouvera toujours le *qur‘ān* et c’est cette intériorisation qui lui permet ensuite d’imiter les voyages relatés en celui-ci. « Si quelqu’un affirmait : Dieu a fait descendre sur moi le Coran, il ne mentirait pas, car le Coran voyage sans cesse vers le cœur de ceux qui le retiennent.³⁹⁷ » Alors, tout comme les cycles de la prophétie, la progression du voyage jusqu’au cœur de Dieu, dans le cœur humain, est exemplifiée par les voyages qui ont été effectués par les prophètes. C’est la présence de la parole de Dieu en soi, du *qur‘ān* en soi qui transforme la réalité de l’humain. Et lorsque le *qur‘ān* est présent autant dans la mémoire que dans le cœur, que celui qui l’accueille y a voyagé et l’a complètement dévoilé à son cœur, cet humain a fait descendre le *qur‘ān* dans son cœur, à l’instar de la Nuit du destin. Cet humain est peut-être

³⁹² IBN AL-‘ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], p. 56, §45.

³⁹³ *Ibid.*, p. 10, §7.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 57, §46.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 66, §53.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 22, §18.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 24, §19.

devenu un Parfait Humain, car l'humain qui porte sans voile le *qur'ān* dans son cœur prodigue, en un sens, directement la parole de Dieu. Le *Shaykh al-akbar* indique : « l'Homme total selon la réalité essentielle, est le Coran incomparable descendu de la présence de soi-même vers la Présence de son Existenciateur.³⁹⁸ » Pour y arriver le voyageur doit se soumettre à Dieu : « en contrepartie de cette servitude totale qui confère la connaissance parfaite, Dieu l'honora en ne lui attribuant pas un de Ses Noms qui l'aurait conditionné. [...] Quand le serviteur est élevé sous tous les aspects et honoré, sa servitude est affranchie de toutes les qualités dominicales, seigneuriales et divines.³⁹⁹ » Cet humain comme Parfait Humain exprime alors la parole prophétique, telle qu'elle doit être réentendue aujourd'hui. L'éthique est alors parfaitement prophétique et, même si elle apparaît être en contradiction avec la Loi littérale, la prééminence de Dieu n'est jamais mise en cause. Cependant l'intégration actuelle de cette herméneutique prophétique commande une philosophie prophétique, même si elle génère des contradictions apparentes. Celles-ci sont en réalité des contradictions réalisées : car « c'est celui qui porte un jugement qui se trompe, non ce que perçoivent les sens.⁴⁰⁰ » Cette situation amène le voyageur à être attentif à tous les signes de Dieu et à développer une herméneutique toujours éthiquement réalisée dans le cœur du voyageur. Cette herméneutique permet alors de séparer le bon grain de l'ivraie.

Et parce que Dieu produit continuellement des signes, visibles seulement à celui qui a le cœur pur, plusieurs confondent signes divins et événements insolites. Ibn al-'Arabī indique que cette connaissance des signes de Dieu est attribuable à Adam qui, « grâce à la désobéissance et son voyage, a acquis la connaissance des noms de son Seigneur et des effets produits par eux, ainsi que leur contemplation, tel le Pardonnant et le pardon, qu'il ignorait jusqu'alors.⁴⁰¹ » Sa descendance pouvant ainsi poursuivre sur le chemin vers Dieu, elle acquit encore bien d'autres secrets qu'Adam ignorait. Par cet acquit généalogique et

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 24-25, §21.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 29, §23.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 31, §24. Indiquons que pour Ibn al-'Arabī le cœur est aussi un sens et que les sens ne se réduisent pas aux cinq sens. Le sens premier de la perception chez Ibn al-'Arabī c'est d'ailleurs l'imagination. Il dit : « l'imagination [...] perçoit ce qu'elle perçoit par sa lumière sans posséder de jugement [...]. Or l'erreur ne peut être imputable à l'imagination. Rien ne peut donc être dénaturé en elle! Plus même, elle est entièrement fondée! » IBN AL-'ARABĪ, M., *De la mort à la résurrection : chapitres 61 à 65 des Ouvertures spirituelles mekkoises*, trad. par GLOTON, M., Beyrouth, Al-Bouraq, 2009, p. 151. *Fut.* LXIII, 7. La relation entre les sens et le jugement proposée par Ibn al-'Arabī fait aussi penser à ce que disait Épicure, *supra*, p. 66.

⁴⁰¹ IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], p. 39, §30.

prophétique Énoch comprit, par la contemplation des astres, la mécanique du secret de la séparation du monde engendré et du monde engendrant et « sut que Dieu allait inéluctablement faire descendre une quantité d'eau immense et un déluge général.⁴⁰² » Ce que reçoit alors Énoch : c'est « la station de pôle et la constance. [...] Celui qui, comme Énoch, voyage vers le monde de son cœur, voit le monde angélique le plus grandiose et à lui se manifeste la théophanie du monde suprême de la Toute-Puissance. [...] Il fait la différence entre l'esprit de beaucoup et l'esprit de peu, rend à chacun son dû, a connaissance des degrés de ses propres âmes inférieures et de ses esprits supérieurs, de la façon dont les conséquences jaillissent des principes et comment les conséquences retournent à leurs principes, ainsi que la forme de l'univers et la sagesse divine qui préside au cycle et autres connaissances semblables.⁴⁰³ » Le voyage de Noé est alors possible.

Ce voyage est très caractéristique et différent des autres par sa caractéristique alchimique. Nous y revenons plus précisément *infra*, mais pour le moment retenons simplement que « celui qui accomplira le voyage de Noé connaîtra certaines des sciences relatives au monde intermédiaire et créaturel. C'est au cours de ce voyage que l'on apprend le Grand Œuvre. C'est pourquoi ce dernier s'achève par la Générosité qui est sa raison d'être.⁴⁰⁴ » L'alchimie dans l'œuvre d'Ibn al-'Arabī tient une place importante. Deux types d'alchimies peuvent être mentionnés : il y a l'alchimie des lettres et l'alchimie proprement dite. La science des lettres, explicitée dans le deuxième chapitre des *Futūhāt*⁴⁰⁵, n'est pas qu'une science, c'est une alchimie. Cette alchimie des lettres rappelle les exégèses kabbalistes qui transmutent complètement la lecture. Les textes prennent alors des dimensions insoupçonnées comme l'eau, le mercure et le feu prennent des dimensions insoupçonnées dans l'alchimie plus traditionnelle⁴⁰⁶.

Poursuivons sur ce qu'apportent les différents voyages exemplifiés par les différents prophètes.

Ibn al-'Arabī indique dans le voyage de la guidance d'Abraham quelques détails par rapport au monde intermédiaire, au *mundus imaginalis*. Il dit : « celui qui cherche à accomplir ce voyage de la guidance accordée par Dieu, qu'il réalise pleinement le monde

⁴⁰² *Ibid.*, p. 44, §35.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 45, §36.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 51, §40.

⁴⁰⁵ Voir l'excellent chapitre de Denis Gril « La science des lettres » IBN AL-'ARABĪ, M., *Les illuminations de la Mecque*, trad. par CHODKIEWICZ, M., Paris, Albin Michel, 1997, p. 167-282.

⁴⁰⁶ À notre avis, l'alchimie des lettres pourrait servir de plan de convergence à l'établissement d'un dialogue fécond au sein des différents ésotérismes traditionnels qui utilisent pour la plupart l'alchimie. Il s'agit cependant d'une enquête qui dépasse largement notre domaine de connaissance.

de son imagination, où les réalités supérieures doivent descendre sur lui. La difficulté de cette étape vient de ce qu'elle est un lieu de passage, non recherché pour lui-même, mais pour ce qui doit s'y accomplir.⁴⁰⁷ » Ce qui est « non recherché pour lui-même » doit donc advenir par lui-même ; c'est le sens de la servitude volontaire. L'humain qui acquiert l'expérience de son monde comme monde de Dieu, comme un espace intermédiaire et imaginal, peut même remonter du monde imaginal au monde des principes de Dieu, à celui des réalités supérieures⁴⁰⁸. Ceci est possible à condition bien sûr qu'il n'oublie jamais et réalise que « c'est dans les formes sensibles que l'imagination laisse apparaître les principes intelligibles (*ma'ânî*) et cette disposition constitue sa limite.⁴⁰⁹ » C'est l'exemplification offerte par le voyage de Loth vers Abraham. Ibn al-'Arabî explique ce voyage, lui-même relatif à sa propre expérience, car il « n'en parle qu'en visant ma [sa] propre essence et non l'exégèse de l'histoire survenue à ces prophètes.⁴¹⁰ » Cette exemplification du passage du monde imaginal au monde des réalités supérieures est un voyage qui fait voyager de nuit (*surā*, سُرى⁴¹¹) et qui est porté par un secret qui fait entrer dans le secret. Précisément, il dit : « le voyage de nuit (*surā*), voyage dans le non-manifesté, parce que ce terme ne s'emploie que pour la marche de nuit.⁴¹² » Il s'agit d'un voyage que l'on pourrait rapprocher de celui de saint Jean de la Croix dans la Nuit obscure de la Montée du Carmel⁴¹³.

L'ultime voyage après celui de la « peur » entendue par Ibn al-'Arabî comme une « crainte révérencielle », est celui de la méfiance. Pour bien saisir le sens et la portée du mot « méfiance », il faut peut-être le rapprocher d'une des étymologies du mot religion. Il

⁴⁰⁷ IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], p. 52, §42.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 53, §43.

⁴⁰⁹ IBN AL-'ARABĪ, M., *De la mort à la résurrection : chapitres 61 à 65 des Ouvertures spirituelles mekkoises*, trad. par GLOTON, M., Beyrouth, Al-Bouraq, 2009, p. 149, *Fut.* LXIII, §7.

⁴¹⁰ IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], p. 56, §45.

⁴¹¹ Denis Gril explique, en note : « *Surā* est de même racine que *isrā'* "voyage nocturne", toutefois la forme verbale de ce dernier terme comporte en plus l'idée d'être emmené en voyage. » *Ibid.*, p. 56 n.1.

⁴¹² *Ibid.*, p. 56, §44.

⁴¹³ « Pour trois raisons, nous pouvons appeler *nuit* ce passage de l'âme à l'union divine ; La première, en raison de l'état d'où l'âme sort, parce que l'appétit doit être privé de toutes les choses du monde qu'il possède, en négation de toutes ; cette négation et cette abandon sont une espèce de nuit pour tous les sens de l'homme. La deuxième vient du moyen ou du chemin que l'âme doit prendre pour arriver à cette union, qui est la foi laquelle pour l'entendement est aussi obscure qu'une nuit. La troisième vient du terme où elle va, qui est Dieu, lequel ni plus ni moins est une nuit obscure en cette vie. Ces trois nuits doivent passer par l'âme, ou pour mieux dire, l'âme doit passer par elles, pour parvenir à l'union avec Dieu. » SAINT JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres complètes*, trad. par BORD, A., Paris, Téqui, 2003, p. 230-231, Montée du Mont Carmel, Livre I, chap. II, §1.

s'agirait ici de l'attention scrupuleuse décrite par Cicéron pour expliquer l'origine du mot religion⁴¹⁴. Cette étymologie est à rapprocher du voyage de la méfiance d'Ibn al-'Arabī et elle donne un appui expérientiel à l'origine étymologique avancée par Cicéron et corroborée par Benveniste⁴¹⁵. En effet, pour Ibn al-'Arabī, parce que Dieu est inconnaissable, l'humain doit apprendre à s'en méfier ; il doit faire preuve d'une attention scrupuleuse. C'est la mise en garde du *qur'ān* qu'a relevée le *shaykh*: « “Et Dieu vous engage à vous méfier de Lui et Dieu est compatissant pour ses serviteurs.” (3 : 30). Par compassion, Il nous a mis en garde contre Lui, car “il n'est rien qui Lui soit semblable” (42 : 11) ; Il n'est jamais connu que par l'impuissance à Le connaître.⁴¹⁶ » Ceci revient à dire que le voyage de la méfiance conduit à l'ouverture du monde des réalités supérieures. « C'est à partir de ce voyage que l'on connaît les orientes des lumières et les levers des croissants secrets.⁴¹⁷ »

La méfiance sauvegardant de l'erreur le voyageur, il peut alors contempler la sagesse divine et éviter les pièges de l'anthropomorphisme, de l'associationnisme et de l'abstractionnisme⁴¹⁸. Il est alors apte à guider les humains et à transmettre la parole de Dieu. La conclusion du *Livre du dévoilement des effets des voyages* indique parfaitement la portée éthique des connaissances acquises lors des voyages en Dieu.

Si le serviteur réalise la qualité attachée à cette station [celle de la méfiance], Dieu le prendra par la main en toute chose et le guidera vers son salut. Il reçoit le don miraculeux de marcher sur les eaux, d'échapper aux ennemis, qu'ils soient hommes ou esprits, et de voir leur anéantissement. Ce voyage produit comme effet la proximité divine doublée de la félicité éternelle. Dans cette station, celui qui accomplit ce voyage est à l'abri de tout ce dont il se méfie et qui risque de le couper de cette félicité. Quand bien même l'attaqueraient tous les habitants de la terre, il les vaincrait et l'emporterait sur eux. Le dévoilement dont il est gratifié lui donne accès aux plus mystérieux des secrets, car sa lumière dissipe tout doute et ignorance, abolit toute illusion et mensonge et donne à l'âme courage, intrépidité et force. L'homme y accomplit par son énergie spirituelle ce qu'il ne pourrait accomplir autrement en dimension et en nombre. Toutefois celui qui entreprend ce voyage

⁴¹⁴ Il y a une triple étymologie possible du mot religion. D'abord la proposition de Cicéron (106-43 av. J.-C.) où *relegere* (*re-legere*) relire signifie l'action subjective d'un humain qui a un souci rituel, une attention scrupuleuse dans l'acte rituel. CICÉRON, *La nature des dieux*, trad. par AUVRAY-ASSAYAS, C., Paris, Les Belles Lettres, 2009, Livre second, chap. XXVII. Il y a ensuite le verbe *religare* de *ligare* dont l'origine donnée par Lactance (250-325) dans les *Institution divine* (*Divinae institutiones*) et signifie relier. LACTANCE, *Institutions divines, Livre IV*, trad. par MONAT, P., Paris, du Cerf, 1992, chap. XXVIII, 3-16, p. 230-237. C'est l'origine la plus usuellement rapportée. Enfin, il y a la proposition de saint Augustin (354-430) qui dans la *Cité de Dieu* (*Civitate Dei*, livre X, chap. III) donne l'origine de religion à *religere* qui signifie rechoisir.

⁴¹⁵ Il est possible de se rapporter à la discussion de Benveniste. BENVENISTE, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, sommaires, tableau et index établis par Jean Lallot, 2 vols, Paris, de Minuit, 1969, vol. II, p. 267-273.

⁴¹⁶ IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], p. 83, §69.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 85, §70.

⁴¹⁸ Corbin parlait d'anthropomorphisme naïf, par opposition à l'anthropomorphose divine suscitée par le théophanisme. CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le Shī'isme duodécimain*, 4 vols, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 21, 55, 281 et 289.

est pris dès l'abord d'inquiétude naturelle, de "resserrement de poitrine" et de peur parce qu'il constate au début de sa route sa propre faiblesse et la force de cette station. La faiblesse et l'abaissement qui lui sont inhérents lui procurent dignité et force. La science de l'extérieur et de l'intérieur lui est dévoilée et plus rien ne lui reste caché. Dieu le prend en charge et l'assiste quand il sort de cette station pour guider et diriger les hommes. Il lui annonce son bonheur futur pour le rassurer et l'inciter d'avantage à transmettre le message, car la peur l'en empêche et le manque de courage l'en détourne. Mais Dieu assiste ce voyageur qui en ressent réconfort et appui. Enfin, il reçoit l'argument décisif, la force et le triomphe sur ses adversaires. "Et Dieu dit la vérité et Il guide sur la voie."⁴¹⁹

* * *

En conclusion, si le monde imaginal correspond à l'être du Parfait Humain, le voyage correspond à la forme personnalisée de cet accomplissement. Comme nous l'avons énoncé, la généalogie prophétique est essentielle pour saisir la doctrine de l'unicité de l'être. Et parce qu'Ibn al-'Arabī a le loisir de parcourir cette généalogie, n'a-t-il pas atteint la station (*maqām*) de la « force imaginale » (*quwwat al-khayāl*) à moins de 20 ans et n'est-il pas le Sceau de la sainteté spécifique, qu'il rend accessible et compréhensible à travers le récit de ses propres voyages, les effets des voyages. L'expérience spirituelle comme voyage comme dévoilement de l'être divin duquel l'humain est issu, nécessite un espace dans lequel le voyage s'effectue, sans que le voyageur se déplace. Le voyage, c'est un état intermédiaire dans l'interstice ou dans l'intervalle du Soupir compatissant (*barzakh*, بَرزَخ). Dans cet état transitoire, le croyant pérégrine et rencontre sur son chemin les Figures divines ou les autres humains en quête de la perfectitude. Ainsi, chaque station est un voyage. Ces voyages mystiques sont calqués sur la Nuit du destin ; elle en est l'archétype. Les voyages du pérégrinant cheminant sur la route de la perfectitude humaine imitent (*hikāya*, حِكَايَة) la Nuit du destin.

Le livre des illuminations de la Mecque pose très justement la condition *sine qua non* du passage de la potentialité à l'actualité, c'est-à-dire de ce qui peut motiver le voyageur à se mettre en route. Le *Shaykh al-akbar* dit : « si l'imaginal (*khayāl*) n'était nous serions encore dans la potentialité ('*adam*). En nous alors, tendance (*gharad*) et désir (*watar*) ne s'accompliraient.⁴²⁰ » L'imaginal est donc une force désirante. De là nous pourrions faire le lien avec l'œuvre de notre cher théosophe Jakob Böhme qui joint aussi, sur un certain plan, imagination et désir⁴²¹. Le désir est un moteur central autant chez Ibn

⁴¹⁹ IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], p. 85-86.

⁴²⁰ IBN AL-'ARABĪ, M., *De la mort à la résurrection : chapitres 61 à 65 des Ouvertures spirituelles mekkoises*, trad. par GLOTON, M., Beyrouth, Al-Bouraq, 2009, p. 139.

⁴²¹ En lisant la conférence de Jean-François Marquet intitulée *Désir et imagination chez Jacob Boehme*, nous nous sommes rappelé la traduction du cent soixante-dix-huitième chapitre des *Ouvertures spirituelles mekkoises*. De là nous avons réfléchi à ce qu'appelle l'imagination et fait apparaître le désir. Cela nous

al-‘Arabī que chez Jakob Böhme. En effet, c’est le désir de Dieu de se connaître qui génère le monde et sans ce désir primordial, sans le soupir compatissant de Dieu, le monde serait resté dans une pure potentialité.

3.3 Amour et prière

La question, à savoir comment entreprendre un voyage en Dieu, reste entière. Nous avons mentionné que le porteur du *qur‘ān* dans son cœur était déjà en chemin. Le fait d’avoir intériorisé le verbe de Dieu ouvre aux voyages en Dieu. C’est un indice important sur la manière d’entreprendre un voyage en Dieu, car pour dire Dieu, il faut simplement réciter le *qur‘ān*. La récitation est à la mise en action de la parole prophétique et elle est mise en action par la prière qui est le jalon par lequel est mise en action l’éthique théomorphique d’Ibn al-‘Arabī. Les hautes doctrines métaphysiques liées à l’unicité de l’être compris comme panthéisme ou monisme au sens que la philosophie moderne et européenne a donnée à ces mots, ont rendu difficilement compréhensible l’absolue nécessité de la prière pour Ibn al-‘Arabī. Réitérons quelques préceptes avant d’expliquer comment agit la prière. Le théophanisme est issu du désir que Dieu avait de se connaître lui-même et c’est l’imagination Divine projetée dans Son Désir de se connaître qui a existencié le monde. L’imagination divine et créatrice a généré les différents plans d’existence. Dans chacune de ces présences de Dieu à lui-même, il y a toujours une « bi-unité dont les deux termes sont en rapport d’action et de passion⁴²² » sans jamais que l’univers soit l’un ou l’autre des termes, mais leur rapport. C’est le rapport de Dieu à lui-même qui soutient le rapport de l’humain à Dieu. La prière, c’est la mise au présent de ce rapport. C’est donc dire que l’accomplissement de la sagesse prophétique passe par l’action de la prière. Ibn al-‘Arabī explique cette situation en affirmant : « quant au troisième terme, qui achève [le ternaire exprimant] la singularité primordiale [la sagesse mohammédienne], c’est l’oraison.⁴²³ » La

permet même de relire plus positivement de nombreux passages où sont liées les questions de tentation, de chute et d’imagination chez le philosophe teutonique. Nous nous doutions qu’une interprétation non métaphysique de la désirance puisse porter préjudice autant à l’œuvre d’Ibn al-‘Arabī qu’à celle de Jakob Böhme. Une interprétation littérale de ces questions, quoiqu’elles aient pu être influencées par l’ambiance morale de leur temps respectif, ce qui teinte peut-être plus Böhme qu’Ibn al-‘Arabī, mène droit à une interprétation moraliste et moralisante de ces passages.

⁴²² CORBIN, H., *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 238.

⁴²³ IBN AL-‘ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 212.

prière comme oraison théophanique, la prière créatrice comme instrument de l'accomplissement Divin, institue l'achèvement de la sagesse prophétique de Muhammad.

La prière théophanique ou créatrice ne consiste pas à demander à Dieu ceci ou cela, elle appelle Dieu à être présent dans le rapport réalisé de la prière. La prière n'est pas l'espérance d'une intercession de Dieu en sa faveur, la prière met en exergue le mode d'être par lequel Dieu se manifeste à lui-même. La prière est le moyen « de *faire exister*, c'est-à-dire de faire apparaître, “voir” le Dieu qui se révèle, non pas, certes, de le voir dans son Essence, mais de le voir sous la *forme* que précisément il révèle en se révélant par cette forme et à elle.⁴²⁴ » La réalité de la prière comme mode d'être unitif du rapport bi-unitaire de Dieu se passe alors dans la hiérophistoire et est probablement le mode d'action primordial de celle-ci.

La réciprocité unitive de l'être du créateur dans la créature s'exprime par la même image chez Ibn al-'Arabī et Jakob Böhme, de même que chez Maître Eckhart et Nicolas de Cues⁴²⁵. Le symbolisme utilisé est celui de l'œil, du regard, de la vision et du reflet. Une concordance qui indique que les racines de la réciprocité unitive de l'être sont présentes autant dans la tradition chrétienne qu'islamique. Ibn al-'Arabī dit :

Quant à sa qualité d'homme, elle désigne sa nature synthétique (contenant virtuellement toutes les autres natures créées) et son aptitude à embrasser toutes les Vérités essentielles. L'homme est à Dieu (*al-haqq*) ce qu'est la pupille à l'œil, la pupille étant ce par quoi le regard s'effectue ; car pour lui (c'est-à-dire par l'homme universel) Dieu contemple Sa création et lui dispense sa miséricorde. [...] ainsi l'homme se voit confier la sauvegarde divine du monde.⁴²⁶

Jakob Böhme dit :

Tout était fait pour l'amuser, il n'y avait pas de sommeil en lui, la nuit n'était pour lui que le jour car il voyait avec des yeux glorieux dans sa propre lumière ; l'homme intérieur, œil intérieur, voyait à travers l'extérieur ; de même que dans l'autre monde nous n'aurons pas besoin de soleil, car nous verrons dans la vision divine, dans la lumière de notre propre nature.⁴²⁷

Ce symbolisme représente la quintessence de ce qui est vu par la prière.

De plus, l'accomplissement Divin dans l'œuvre d'Ibn al-'Arabī est très souvent rapporté à la relation de l'amant et de l'aimé et comme nous l'avons déjà dit ce rapport est

⁴²⁴ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 260.

⁴²⁵ Maître Eckhart dit : « L'œil dans lequel je vois Dieu est le même œil dans lequel Dieu me voit. Mon œil et l'œil de Dieu sont un seul et même œil. » ECKHART, *Traité et sermons*, trad. par DE LIBERA, A., 3^e éd., corr. et mise à jour, Paris, Garnier Flammarion, 1995, Sermon 12, p. 295-300. Tandis que Nicolas de Cues affirme : « Seigneur, tu vois et tu as un œil. Tu es un œil, toi pour qui avoir, c'est être. En cela, tu reflètes toutes choses en toi. Si en moi le regard était un œil, comme il l'est en toi, mon Dieu, alors je verrais toutes choses en moi. » CUES (DE), N., *Le tableau, ou, La vision de Dieu*, trad. par MINAZZOLI, A., Paris, du Cerf, 1986, p. 48.

⁴²⁶ IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], p. 27.

⁴²⁷ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 190, chap. XVIII, §13.

supporté par le *ḥadīth* (حَدِيث) : « j'étais un trésor caché et j'ai aimé à être connu. Alors j'ai créé les créatures afin de devenir en elles l'objet de ma connaissance.⁴²⁸ » Cela explique aussi la double prière, celle « de Dieu » qui aime à être connu, et « de l'humain » qui aime à le connaître parce que Dieu aime à être connu⁴²⁹. Tout comme le voyage « en » Dieu suscite un état d'errance et de perplexité, l'amoureux de Dieu est lui-même sujet au paradoxe de la perplexité lorsqu'il accomplit cet état d'union par la prière :

l'amoureux de Dieu est persuadé d'obtenir l'union tout en sachant que Dieu n'est ni conditionné ni qualifié par un lieu vers lequel Il tendrait, car la Réalité de l'Être vrai ne l'admet pas. Dieu en parle ainsi : *Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu* (Coran II, 115). *Lui est avec vous où que vous soyez* (Coran LVII, 4).⁴³⁰

La prière met en action les forces spirituelles nécessaires au soutien de la manifestation divine comme contre partie de l'existence humaine et l'émotion garante de cette pratique unitive de la prière, c'est l'amour. Nous oserions même dire que prier, c'est aimer et qu'aimer, c'est prier, car l'amour de l'amoureux postule nécessairement l'amour de l'aimé sans lequel l'amour de l'amant n'a pas de réalité concrète. C'est l'existence concrète de Dieu dans l'humain qui justifie la présence réelle et effective, *hic et nunc*, de Dieu dans la prière. Certes tout cela se passe dans le monde imaginal, mais la réalité de cet espace dépasse de loin l'idée d'une création subjective. La prière concrétise la paradoxalité bi-unitive de la création engendrant comme dans le voyage en Dieu un état de perplexité. La prière est alors un acte volontaire de mise en tension du double terme antinomique de Dieu.

La prière fait donc appel à une force spirituelle qui permet de soutenir l'acte de contemplation des Noms et Attributs de Dieu. L'organe de la prière est alors le cœur qui ne peut prier que s'il est embrasé d'amour. Corbin dit à ce sujet : « l'organe de la prière, c'est le *cœur*⁴³¹ ». Les chants d'amour décriés par Ibn al-'Arabī résultent d'un amour ardent de Dieu qui, s'il apparaît contradictoire, est bien parce que Dieu aime d'abord sa créature, ce qui permet à l'humain d'aimer ; et c'est cette relation d'amour entre l'amant et l'aimé que révèle l'amour qu'a Dieu pour sa créature.

Pour revenir à la question de la prière, celle-ci correspond alors à l'action de l'amour ; prier c'est aimer Dieu par l'amour qu'il offre Lui-même dans l'action contemplative toujours prééternelle et actuelle. L'amour de la Beauté permet de racheter

⁴²⁸ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 133.

⁴²⁹ C'est ce que Corbin indique lorsqu'il dit « la *Prière de Dieu* aspirant à sortir de son inconnaissance et à être connu [et...] la *Prière de l'homme*, elle, réalise cette théophanie, parce que c'est en elle et par elle que la "Forme de Dieu" (*sūrat al-Haqq*) devient visible au cœur ». *Ibid.*, p. 260.

⁴³⁰ IBN AL-'ARABĪ, M., *Traité de l'amour*, trad. par GLOTON, M., Paris, Albin Michel, 1986, p. 147.

⁴³¹ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p. 261.

l'état de pureté originelle de Dieu en assumant les déterminations éthiques de Dieu comme les siennes. Aimer, c'est aller vers Dieu ; être aimé, c'est être aimé de Dieu. Mais sous cette relation de l'amant et de l'aimé, entre ce que je reçois et je donne, il y a un parfait équilibre qui ouvre un lieu où le temps devient espace, qui ouvre et soutient le *mundus imaginalis* comme création perpétuelle⁴³². Un lieu où l'aspect temporel « vers » Dieu ou « de » Dieu n'est plus. C'est un espace « en » Dieu. Le mouvement est infini et le cœur s'embrase d'amour, non plus destiné à quelque chose, mais nourrissant l'être d'amour avec lequel Dieu nous a lui-même créés. L'amour n'est plus directionnel, mais il nourrit Dieu en nous, nourrissant nos âmes au passage.

4 PERSPECTIVES CONCLUSIVES

La communication prophétique, la réalisation spirituelle thématifiée par l'éthique théomorphique et le *barzakh* comme lieu de l'intervalle nécessaire à la réalisation spirituelle commandent une conception de l'imagination comme acte de connaissance et espace de réalisation. L'éthique théomorphique où le contemplant réalise qu'il n'est que le contemplé, l'instance avec laquelle Dieu se contemple dans sa propre imagination. Tout cela mène à une double compréhension de l'unité : comme *unifique* du point de vue de Dieu et unificateur du point de vue de l'humain. L'importance de ces notions et de l'imagination ne fait aucun doute dans la pensée d'Ibn al-'Arabī. Plusieurs pages devraient encore être écrites pour compléter sa conception de l'imagination, mais sur ce sujet les deux ouvrages de William Chittick sur la question de l'imagination dans son œuvre sont des références incontestables. Par rapport à la perspective comparative qui nous occupe, la recherche pourrait se poursuivre autour de la doctrine du salut. Pourquoi rechercher et explorer les mondes spirituels si ce n'est pas pour assurer le salut de son âme ? Comment guider le chemin du retour de l'âme à Dieu ? C'est la doctrine du salut qui est alors le centre de la quête spirituelle qui est la motivation de l'action. C'est donc en structurant une lecture de la doctrine du salut que l'on pourrait peut-être ouvrir la comparaison avec Böhme. La réflexion sur la salvation de l'âme permettrait ainsi de faire le lien entre Böhme et Ibn al-'Arabī ; elle résoudrait probablement par le fait même l'écart que nous avons soulevé autour de la question du mal.

⁴³² Sur cette question de création perpétuelle ou de la récurrence de la création comme l'explique Henry Corbin, il est possible de consulter *Ibid.*, p. 214-221. Voir aussi CHITTICK, W. C., *Imaginal worlds – Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 28.

V IMAGINATION ET JAKOB BÖHME

Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel décrit Jakob Böhme comme « le premier philosophe allemand⁴³³ ». C'est en vérité à ce moment, soit près de deux siècles après sa naissance, que Jakob Böhme fait son entrée dans les schémas de l'histoire de la philosophie. Avant la réhabilitation hégélienne⁴³⁴ et romantique, la lecture de Böhme était restreinte aux cercles théosophico-occultistes. Pour ce qui est de la diffusion de la doctrine en Angleterre, c'est à Charles I^{er} que l'on en doit le mérite. Le roi aurait dit de Böhme, d'après la préface de Louis-Claude de Saint-Martin, le Philosophe inconnu : « que Dieu soit loué! puisqu'il se trouve encore des hommes qui ont pu donner de sa parole [la parole de Dieu] un témoignage vivant tiré de leur expérience!⁴³⁵ » Mais son écriture alambiquée⁴³⁶, les répétitions et les contradictions jettent souvent le discrédit sur son œuvre difficile. Böhme n'est pas dupe de lui-même ; il en a conscience. Dans l'appendice *Des trois principes de l'essence divine*, il dit d'ailleurs, s'adressant au lecteur : « pour qu'il ne s'attache pas ainsi à la lettre nue, et qu'il ne fasse pas de notre ouvrage, une chose historique, mais pour qu'il remarque quel en est le sens et l'esprit ; et ce que l'*esprit* indique quand il parle de la vie divine, sans employer les mêmes paroles et les mêmes noms [...car] en effet trois ou même quatre noms différents ne signifient souvent que la même propre vie divine.⁴³⁷ » L'écriture alambiquée de Böhme s'explique ainsi par la nature de ce qu'il traite. Voulant être fidèle à la multiplicité des Noms et Attributs divins, il accumule

⁴³³ HEGEL, G. W. F., « Jacob Boehme », dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie - La philosophie moderne*, vol. 6, Paris, Vrin, 1985, p. 1304. Pour plus de précision sur cette phrase si souvent répétée dans l'histoire de la philosophie et qui glorifie peut-être un peu trop le philosophe teutonique, il faut noter que Hegel justifie l'affirmation en ajoutant : « le contenu de son philosopher est authentiquement allemand. » HEGEL, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. par GIBELIN, J., Paris, Gallimard, 1954, p. 1304. Ce caractère proprement allemand, il semble que ce soit la capacité de concevoir l'humain comme étant capable, en ayant conscience de soi, de concevoir le monde. Mais Hegel ne s'explique pas beaucoup sur les raisons proprement philosophiques faisant de Böhme le premier philosophe typiquement allemand.

⁴³⁴ Ce qui n'empêche pas Hegel d'être très critique des écrits de Böhme. Il dit, par exemple : « comme il n'a ni ordre ni méthode, il est difficile de donner un exposé de sa philosophie. » ; « il faut être familiarisé avec ces idées pour trouver la vérité dans une expression aussi confuse. » ; « la manière dont Boehme expose sa pensée doit être qualifiée de barbare. » HEGEL, G. W. F., « Jacob Boehme », dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie - La philosophie moderne*, vol. 6, Paris, Vrin, 1985, p. 1299, 1303 et 1305.

⁴³⁵ BÖHME, J., *L'aurore naissante, ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, trad. par SAINT MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 1, Paris, Laran et Cie, 1800, p. 9.

⁴³⁶ Nombreux sont les commentateurs qui reprennent ce propos sur l'obscurité des œuvres de Böhme, propos largement diffusé par Hegel. Voir *supra* note 434. Il y aurait à se demander si les livres de Böhme sont réellement plus abstrus que certains ouvrages de philosophie contemporaine. Nous pensons à *L'être et le néant* de Sartre par exemple. Certes, ils sont moins bien structurés et organisés, mais sont-ils plus abstrus ou abscons ?

⁴³⁷ BÖHME, J., *Des trois principes de l'essence divine ou de l'éternel engendrement sans origine*, trad. par SAINT-MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 2, Paris, Laran et Cie, 1802, p. 386, appendice, §2.

les énumérations, les répétitions et les variations⁴³⁸. Il n'est cependant pas donné à toutes et à tous la patience nécessaire à la lecture de Böhme et l'attitude d'Heinerich Heine⁴³⁹ est, à cet égard, très éclairante. Dans son livre intitulé *De l'Allemagne*, il fait part de ses réticences et de la mystification que peut provoquer la lecture des œuvres de Böhme. Il ne croit pas à la profondeur de sa pensée et affirme en 1835, en opposition à la philosophie de la nature, au romantisme et à l'idéalisme allemand :

Parmi toutes les folies de l'école des romantiques en Allemagne, la constance avec laquelle on loua et vanta Jacob Boehm, le cordonnier de Wörlitz, mérite une mention particulière. Ce nom était comme le *schiboleth*⁴⁴⁰ de ces gens-là. Quand ils prononçaient le nom de Jacob Boehm, ils faisaient leurs plus sérieuses grimaces. Je ne pourrais dire si ce singulier cordonnier fut un philosophe aussi distingué que beaucoup de mystiques allemands l'assurent, car je n'ai jamais rien lu de lui ; mais je suis persuadé qu'il ne faisait pas d'aussi bonnes bottes que M. Sakoski.⁴⁴¹

Et il ajoute dans la nouvelle version revue et considérablement augmentée de 1855 :

Je devrais naturellement parler aussi de Jacob Bøhm, car il a également appliqué la langue allemande à des démonstrations philosophiques. Mais je n'ai pu me décider encore à le lire, même une seule fois : je n'aime pas à me laisser duper. Je soupçonne fort les prôneurs de ce mystique d'avoir voulu mystifier les gens. Quant au contenu de sa doctrine, Saint-Martin vous en a donné quelque chose en langue française ; les Anglais l'ont aussi traduit. Charles I^{er} avait une si grande idée de ce cordonnier philosophe, qu'il envoya tout exprès à Wörlitz un savant pour l'étudier. Ce savant fut plus heureux que son royal maître ; car, pendant que celui-ci perdait le chef à Whitehall par la hache de Cromwell, l'autre ne perdit à Wörlitz que la raison par la théosophie de Jacob Bøhm.⁴⁴²

Cette critique, dit tout et rien à la fois. Elle démontre à quel point Böhme suscite l'admiration de certains, tandis que, chez d'autres, il laisse le goût amer de la mystification. Pour comprendre le type d'écriture de Böhme, il faut peut-être aborder son œuvre comme une « apologie de la confusion ».

Nous pensons ici aux magnifiques interprétations de Jean-François Billeter sur la pensée chinoise et sur Tchouang-Tseu en particulier. Dans un des dialogues rapportés par Billeter, Tchouang-Tseu explique qu'un général voulant régler les rythmes du Ciel et de la Terre⁴⁴³ rencontre un jour Grand Caché et lui demande alors « comment faut-il que je m'y prenne ?⁴⁴⁴ ». Grand Caché esquive la réponse et part. Trois ans plus tard le général retrouve Grand Caché, et demande une seconde fois sa question. Esquivant la réponse d'abord,

⁴³⁸ À ce propos voir *supra* la note 291 et *infra* la note 454.

⁴³⁹ Lorsqu'il écrit en langue française, il traduit aussi son nom qui devient Henri Heine.

⁴⁴⁰ « mot hébreu, « épi », du récit biblique (Jg XII, 6) selon lequel les gens de Galaad reconnaissaient ceux d'Éphraïm en fuite à ce qu'ils prononçaient *sibboleth*. » REY, A. et ROBERT, P., *Le grand Robert de la langue française*, 2^e éd. dirigée par Alain Rey, 6 vols, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2005, « schibboloth ».

⁴⁴¹ HEINE, H., *De l'Allemagne*, 2 vols, vol. 2, Paris, Eugène Renduel, 1835, p. 59-60.

⁴⁴² HEINE, H., *De l'Allemagne*, 2 vols, vol. 1, Paris, Michel-Lévy frères, 1855, p. 89.

⁴⁴³ « Les souffles du Ciel ne sont plus en harmonie, déclara le général, ceux de la Terre s'embrouillent et se nouent ; les six souffles sont déréglés, les quatre saisons ne suivent plus leur rythme. » BILLETER, J. F., *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002, p. 111.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 111.

Grand Caché fini par répondre : « reste dans cet état de confusion, n'en sors pas jusqu'à la fin de tes jours ; si tu cherches à la comprendre, de ce fait tu en sortiras.⁴⁴⁵ » Si Böhme s'était instruit et s'il avait rationalisé en « savant » la connaissance qu'il avait acquise dans cet éclair de lumière, la source se serait peut-être tarie. En subordonnant sa compréhension intuitive et imaginative des mystères divins à sa volonté propre de les comprendre, cette attitude lucéfirique lui aurait fait quitter l'état d'esprit qui lui permettait de saisir intuitivement l'univers et d'écrire ce qu'il vivait, car sa volonté propre n'était au final que celle de Dieu. En ce sens, il dit dans *De la vie au-delà des sens* « demeures par ta volonté dans la parole du Christ, sa parole et son esprit demeurent en toi. Mais si ta volonté va dans les créatures, alors tu t'es coupé de Lui.⁴⁴⁶ » En laissant les intuitions les plus profondes s'exprimer tel qu'elles lui venaient sans les organiser artificiellement ni les soumettre, il réussit à exprimer le plus proprement les rythmes du Ciel et de la Terre.

Il y a aussi un effet poétique dans l'accumulation des adjectifs et des qualificatifs. L'aspect poétique et oral des écrits de Böhme est évident. Il écrit comme un troubadour aurait énoncé un traité de métaphysique sur la prééternité ontologique de Dieu. Si Ibn al-'Arabī annote et explique sa poésie⁴⁴⁷, Böhme mélange les genres. Le résultat final est que certains, comme Jean-François Marquet, iront jusqu'à dire que le *Mysterium magnum* est la première odyssée de la conscience avant celle d'Hegel ou de Schelling.

L'influence de Böhme est profonde et présente chez beaucoup de penseurs, même si celle-ci est souvent implicite, souterraine, voire clandestine. Nonobstant sa reconnaissance, il est certain que sa pensée irrigue l'émergence de l'idéalisme allemand⁴⁴⁸ et du Romantisme. Böhme a été lu au Cercle d'Iéna vers 1799. Schlegel, Novalis, Tieck, Schleiermacher, Schelling et Fichte se sont initiés à son œuvre. Dans les cercles plus mystiques, l'influence de Böhme sur la pensée d'Angelus Silesius est aussi attestée à

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁴⁶ BÖHME, J., *De la vie au delà des sens*, trad. par PFISTER, G., Paris, Arfuyen, 1997, p. 29.

⁴⁴⁷ L'exemple des soixante et une poésies de *L'interprète des désirs* est éloquent, car, pour expliquer les deux mille trois cents vers que comporte le recueil, les commentaires couvrent près de trois cents pages. IBN AL-'ARABĪ, M., *L'interprète des désirs (Turjumân al-ashwâq)*, trad. par GLOTON, M., Paris, Albin Michel, 1996, 532 p.

⁴⁴⁸ Il faut aussi dire que le jeune Schopenhauer a été en contact avec *Kurtze Erklärung von sechs mystischen Punkten – De la base sublime et profonde des six points théosophiques* d'après la traduction de Louis-Claude de Saint-Martin – et que cet ouvrage, dans lequel il est beaucoup question de la volonté, aurait inspiré Schopenhauer dans sa réévaluation pessimiste de la volonté. HANEGRAAFF, W. J., FAIVRE, A., BROEK, R. V. D. et BRACH, J.-P. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, p.185, art. « Boehme ».

travers le confident et biographe de Böhme, Abraham von Franckenberg, car ce dernier fut aussi un compagnon d'Angelus Silesius.

Une des particularités de la mystique de Böhme est qu'elle ne décrit pas tant sa propre transformation intérieure – elle n'est pas dirigée sur la description de son âme et sur ce qui lui est apparu – qu'elle est le point de départ de sa réflexion, elle est le fondement de sa pensée. Böhme s'interroge sur l'être humain, sur la Nature et sur Dieu à partir de cette expérience intérieure, elle est le froment de sa pensée, sans vraiment être directement abordée dans ses analyses. Il est en ce sens un ésotériste. Initié à une sagesse intérieure, il analyse de ce point de vue les œuvres de Dieu et Dieu. Et si chez Ibn al-'Arabī ses propres expériences spirituelles viennent appuyer ce qu'il raconte du monde intérieur de Dieu, chez Böhme la situation est légèrement différente, car il exprime non pas subjectivement ses voyages, c'est-à-dire à partir de soi, mais objectivement à partir de Dieu. Dans les écrits de Böhme, c'est comme si c'était Dieu qui parlait et explicitait ses propres mystères à travers le cordonnier de Görlitz, tandis que, chez le *Doctor maximus*, une telle perspective proche de celle de al-Ḥallāj aurait rendu ses écrits évidemment hérétiques. De plus, n'oublions jamais que toutes les œuvres de Böhme ont toutes été écrites entre 1612 et 1624, c'est-à-dire en moins de douze années⁴⁴⁹. Intellectuellement, il faut toujours se rappeler de la jeunesse de son œuvre, une situation très différente de celle d'Ibn al-'Arabī qui mourut à l'âge de soixante-quinze ans et qui a écrit ses premiers ouvrages vers l'âge de vingt-sept ans⁴⁵⁰. Ses ouvrages de maturité bénéficient ainsi d'une expérience de plus de quarante années, ce qui est énorme, considérant l'espérance de vie de l'époque dans laquelle il a vécu, une expérience que Böhme n'a jamais pu acquérir, mais qui laisse songeur lorsque l'on envisage ce qu'aurait pu être son œuvre.

Nous disions que tout se passait comme si Dieu parlait à travers Böhme, que Böhme puise directement à la source, tandis qu'Ibn al-'Arabī raconte ses expériences spirituelles dont il atteste la vérité, par une exposition de la vérité prophétique. Mais métaphysiquement nos deux théosophes considèrent que le monde humain « est » littéralement le monde divin. Et pour eux, la conséquence est la même, l'humain doit abandonner sa volonté au profit de celle de Dieu. En revanche pour y arriver, il ne faut pas tant s'abstraire ou s'effacer qu'être

⁴⁴⁹ Plus précisément après la rédaction de l'Aurore naissante et les problèmes avec le magister, il arrête d'écrire durant sept années, ses œuvres ont donc pour la plupart été écrites entre 1619 et 1625. Böhme est incroyablement prolifique.

⁴⁵⁰ YAḤYÁ, O., *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī, étude critique*, 2 vols, Damas, Institut français de Damas, 1964, p. 100-102.

entièrement déterminé dans l'imagination divine. Conséquemment autant chez Böhme que chez Ibn al-'Arabī, l'objectivité constitutive de leur expérience spirituelle correspond à l'objectivité nécessaire de Dieu. C'est ce qu'exprime Henry Corbin lorsqu'il affirme : « c'est la réalité spirituelle qui enveloppe, environne, contient la réalité dite matérielle. C'est pourquoi la réalité spirituelle n'est pas "dans le *où*". C'est le "*où*" qui est en elle. Ou plutôt, elle est elle-même le "*où*" de toutes choses.⁴⁵¹ » Ce propos a l'effet d'obliger à affirmer que ce n'est pas l'humain qui est dans l'histoire, mais que c'est l'histoire qui est dans l'humain⁴⁵². Cela appui aussi, pleinement et parfaitement, ce que Valentin Weigel pense de la figure d'Adam. Koyré précise « l'*Historia de Adamo et Christo* est une histoire symbolique. Mais elle n'en reste pas moins une histoire réelle et Weigel ne veut nullement porter atteinte au rôle historique de Jésus.⁴⁵³ » Cette conception du rapport entre ésotérique et exotérique aboutit dans un rapport inversé au temps et à l'histoire. Nos mystiques ne s'expliquent pas par une série de conditions historiques. L'histoire permet certes de retracer et de contextualiser leur histoire personnelle, mais elle n'explique jamais les raisons fondamentales de cette histoire personnelle. Ces penseurs ne sont pas de leur temps ; ils sont leur temps propre. Cette reconfiguration de l'histoire, c'est ce qu'appelle le terme d'ésotérisme qui, parce qu'il indique l'*a priori* constitutif de la connaissance personnelle comme connaissance intérieure, indique d'emblée que la connaissance de l'humain, de l'univers et de Dieu est nécessairement une connaissance intérieure. On peut alors relire les textes d'un point de vue qui admet justement la particularité de ces théosophes à partir d'une lecture qui permet au lecteur d'être lui-même mis en abyme⁴⁵⁴ par rapport à sa compréhension, à la compréhension du sujet qui tente de

⁴⁵¹ CORBIN, H., « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », dans *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 32.

⁴⁵² CORBIN, H., *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, p. 31 ss. Corbin affirme que la recherche du métaphysicien est de retrouver la trace de cette histoire intérieure. L'histoire factuelle n'explique rien, puisque c'est l'humain qui l'explique. L'histoire implique l'humain ; sans « Personne » il n'y a plus d'histoire. CORBIN, H., *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, p. 23-24. Voir aussi *supra* note 7.

⁴⁵³ KOYRÉ, A., *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, Gallimard, 1971, p. 146.

⁴⁵⁴ Nous reprenons cette idée de la littérature : « procédé ou structure par lesquels, dans une œuvre, un élément renvoie à la totalité, par sa nature notamment lorsque ce renvoi est multiplié indéfiniment ou qu'il inclut fictivement l'œuvre elle-même. » REY, A. et ROBERT, P., *Le grand Robert de la langue française*, 2^e éd. dirigée par Alain Rey, 6 vols, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2005, art. « abyme ». Ceci est un procédé qui se rapproche de celui de l'art de la fugue en musique. Sur cette comparaison voir CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques - L'École d'Ispahan, L'École shaykhie, Le Douzième Imâm*, 4 vols, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 288. En art visuel, c'est probablement le style baroque avec ses jeux d'illusion et de répétition qui caractérise le mieux cette situation. Nous pensons par exemple au *Triomphe de saint Ignace*, une fresque en trompe-l'œil peinte par Andrea Pozzo dans l'église jésuite Saint-Ignace-de-Loyola à Rome. Voir aussi *supra* note 291.

comprendre un sujet. Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur, car, comme le dit Berdiaev parlant de Böhme, « connaître Dieu, c'est le voir naître dans son âme.⁴⁵⁵ » Il s'agit d'une limite qui oblige un pari méthodologique quant à la source de l'imagination créatrice de Böhme, car cette source, affirme Nicolescu, « pourrait bien rester irréductible aux caprices d'une subjectivité close sur elle-même.⁴⁵⁶ » Voulant nous-mêmes travailler à partir d'une perspective intérieure, à partir du chemin enseigné par nos théosophes, nous énonçons peut-être une apparente contradiction performative. Mais comme nous l'avons expliqué *supra*, la valeur de vérité de ce pari méthodologique tient dans la logique transdisciplinaire. C'est une logique naturellement maîtrisée par Böhme et qui lui permet d'affirmer par exemple que : « le monde visible est une manifestation du monde spirituel intérieur de la Lumière et des Ténèbres éternelles, de cette activité spirituelle ; c'est un reflet de l'éternité qui permet à celle-ci de se rendre visible⁴⁵⁷ » ou encore que Dieu est « par Tout et en Tout⁴⁵⁸ » sans que ces affirmations s'autodétruisent. Cette lutte du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres⁴⁵⁹, génère et soutient une réalité antérieure, une réalité au-delà, une réalité tierce-inclusive qui s'abîme dans la nôtre. Böhme est un témoin par excellence « [de la nature] à la fois éternelle et ancrée dans le temps⁴⁶⁰ », de Dieu contre Dieu⁴⁶¹.

Par rapport à l'imagination, dans l'œuvre de Böhme celle-ci prend plusieurs formes et il est difficile de la circonscrire. D'abord le désir appelle l'imagination qui puise elle-même dans la mémoire. Le désir qui ouvre à l'imagination s'exécute sur deux plans et selon deux tangentes. Les deux plans correspondent à l'imagination humaine et l'imagination divine, et les deux tangentes à celle tournée vers soi, la tangente égoïste, et à celle tournée vers Dieu, la tangente illuminative. Le désir tourné vers soi correspond généralement à l'envie ou à l'imagination enclose sur elle-même. Le péché originel et la culpabilité, qui découle de cette volonté pour soi de connaître le bien et le mal, a une importante influence sur la présence du mal dans toute la métaphysique de Böhme. Il y a à la fois l'envie

⁴⁵⁵ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 8.

⁴⁵⁶ NICOLESCU, B., *La science, le sens et l'évolution – essai sur Jakob Boehme*, Paris, Félin, 1988, p. 12.

⁴⁵⁷ Cité d'après BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 7, Chemin vers Christ, §44.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 57, chap. I, §8.

⁴⁵⁹ Comme l'affirme Berdiaev : « partout il [Böhme] voit une lutte acharnée entre des principes contraires, entre la lumière et les ténèbres. » *Ibid.*, p. 8.

⁴⁶⁰ NICOLESCU, B., *La science, le sens et l'évolution – essai sur Jakob Boehme*, Paris, Félin, 1988, p. 20.

⁴⁶¹ *Infra*, note 464.

humaine et le désir humain de Dieu, le désir de Dieu de se connaître soi-même et l'imagination divine de Dieu. Le désir de Dieu comme antériorité éternelle du désir de la présence de Dieu *hic et nunc* mène à des paradoxes pour la raison ; c'est pourquoi comme l'indique Alexandre Koyré, pour Böhme :

l'imagination est en un certain sens supérieure à la raison discursive (*Vernunft*) et plus proche de la raison intuitive (*Verstand*) que l'entendement. En effet, l'imagination permet de saisir l'un-multiple simultanément, tandis que l'entendement doit procéder par des démarches successives ; le discours isole et brise l'intériorité (*l'ineinander*), la compénétration intérieure des forces et des qualités.⁴⁶²

Cela met en lumière le fait que Böhme écrit lui-même imaginativement et que l'imagination joue un rôle important dans sa métaphysique. Ce rôle de l'imagination n'est toutefois pas toujours positif, car l'imagination peut aussi mener à l'égarement de l'âme si elle est dirigée par les sens ou l'orgueil. C'est même l'imagination qui est à l'origine de la chute de Lucifer et du monde matériel. Pour le dire simplement, Lucifer a voulu devenir Dieu en se réalisant dans le premier principe plutôt que dans le second principe. La création est donc une lutte intradivine. Cette lutte se distingue de la proposition théophanique d'Ibn al-'Arabī qui place à la source l'amour que Dieu porta à sa connaissance. Mais le résultat est le même. La création est un espace intradivin. Le monde humain est avant tout hiérophorique. « Le vrai ciel où Dieu demeure, est par-tout, en tout lieu, ainsi qu'au milieu de la terre. Il comprend l'enfer où le démon demeure, et il n'y a rien hors de Dieu. Car, là où il était avant la création du monde, il y est encore, c'est-à-dire, en soi-même, et il est lui-même l'essence des essences.⁴⁶³ » Le monde humain et la génération du mal sont des moments en Dieu de la lutte intradivine et ce moment est qualifié par le fameux « Dieu contre Dieu⁴⁶⁴ ». Pour affirmer que le mal n'est pas l'absence du bien, et faire cela à travers une lutte *intradivine* à l'Origine de tout, cela signifie que Böhme ne supportait les assauts du démon que parce qu'il était en Dieu et qu'ainsi Dieu était en lui. La part de Dieu en Böhme et de Böhme en Dieu n'y était pas manquante⁴⁶⁵.

1 ASPECTS BIBLIO-BIOGRAPHIQUES

Nicolas Berdiaev, dans la double étude qui précède la publication française du *Mysterium magnum*, indique d'emblée que Böhme « doit être reconnu comme l'un des plus grands

⁴⁶² KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 86.

⁴⁶³ BÖHME, J., *Des trois principes de l'essence divine ou de l'éternel engendrement sans origine*, trad. par SAINT-MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 1, Paris, Laran et Cie, 1802, p. 94, chap. VII, §21.

⁴⁶⁴ BÖHME, J., *L'aurore naissante, ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, trad. par SAINT-MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 2, Paris, Laran et Cie, 1800, p. 21, chap. XII, §72.

⁴⁶⁵ À propos de la part manquante, voir *supra* la note 232.

gnostiques chrétiens.⁴⁶⁶ » Il affirme cela parce que Böhme ancre son savoir dans le fond symbolique et mythique de l'esprit, plutôt que dans un savoir discursif. Mais étrangement après avoir affirmé qu'il est un gnostique, Berdiaev écrit qu'il est théosophe, car le savoir de Böhme est issu d'une révélation, en précisant « telle est la philosophie religieuse ou la théosophie.⁴⁶⁷ » Dans les pages qui suivent, les épithètes s'accumulent⁴⁶⁸. Böhme est décrit comme faisant partie « de[s] courants mystico-théosophiques de l'Allemagne⁴⁶⁹ », comme « théosophe visionnaire et créateur de mythes⁴⁷⁰ », comme symboliste par opposition à idéaliste⁴⁷¹ et Berdiaev explique aussi que « la mystique de Böhme appartient au type gnostique.⁴⁷² »

Böhme est-il un mystique, un gnostique, un théosophe, un alchimiste, un spirituel, un kabbaliste-chrétien ou encore un théosophe-mystique ? Les distinctions entre ces qualificatifs sont malaisées, les auteurs ayant traité de Böhme utilisent de nombreuses épithètes et périphrases pour le décrire et le classer. Sans résoudre ce problème de classification, il apparaît essentiel et devrait être constitutif de l'épithète que l'on devrait lui attribuer, le fait que sa pensée est fondée sur une expérience vécue dans la chair, mais dont

⁴⁶⁶ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 5.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁶⁸ Böhme est donc à la fois gnostique, mystique, symboliste et théosophe, de plus, à la combinatoire de ces termes, il faut ajouter les épithètes suivantes : visionnaire, trinitaire, mythique, prophétique, apopatique, tragique, hérétique, ésotérique, volontariste et existentialiste. Cette liste n'est pas exhaustive, mais constitutive des adjectifs que nous avons croisés. Cette situation exprime bien la difficulté qu'ont les différents commentateurs à classer son œuvre et la nécessité d'avertir leur lecteur du contenu énigmatique de ses œuvres.

⁴⁶⁹ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 6. À propos de la filiation de Böhme avec la mystique-rhénane, le livre de Virginie Pektaş sur Böhme et Eckhart donne des points convainquant par rapport à ce qui les distingue plutôt que ce qui les rapproche. Par une approche historique et textuelle, Pektaş conclut qu'il est impossible de démontrer une influence directe. Et si certains concepts se recoupent, ceux-ci sont traités différemment. Elle conclut : « ces cinq couples : l'unité contre la dualité, la simplicité contre la complexité, mais surtout l'analogie contre l'émanantisme et l'univocité contre la correspondance, ainsi que l'intellectualisme contre le volontarisme, tous paradigmes de la classification philosophique et historique, sont un démenti suffisant apporté à la thèse d'une filiation de Maître Eckhart à Jacob Böhme. Ils remettent également en cause l'idée d'une pensée philosophique allemande continue, se caractérisant aussi bien par son contenu noétique que par son expression mystique. » PEKTAŞ, V., *Mystique et philosophie – Grunt, abgrunt et Ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme*, Amsterdam, B. R. Grüner, 2006, p. 298. Ces conclusions bien tranchées sur la dualité, par exemple, n'expliquent pas cette question rhétorique de Böhme par rapport aux différents engendremens de Dieu. « Maintenant vous demanderez peut-être s'il peut y avoir dans Dieu une opposition entre les esprits divins? Non. » La réponse est limpide, il n'y a pas de dualité en Dieu. BÖHME, J., *L'aurore naissante, ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, trad. par SAINT MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 1, Paris, Laran et Cie, 1800, p. 164, chap. X, §51.

⁴⁷⁰ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 6.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 7.

l'origine est transcendante, et que pour lui Dieu est fondamentalement inconnaissable ou sans détermination lorsqu'il est envisagé dans sa totalité. Ces deux aspects de sa pensée doivent circonscrire l'épithète choisie. Celle d'alchimiste est d'emblée disqualifiée, car Böhme dit lui-même : « tu ne dois pas me prendre pour un alchimiste, car j'écris seulement à la lumière de la connaissance spirituelle, mais non de l'expérience.⁴⁷³ » À la source de l'œuvre de Böhme, il y a donc une expérience spirituelle. Cette expérience, qui n'est pas celle du travail de laboratoire, est semblable à l'expérience prophétique. Elle est transcendante et comporte un message et une « infor-mation ». Les connaissances spirituelles qu'a reçues Böhme le renseignent sur l'origine du monde et sa constitution. D'un autre côté la place qu'il accorde à la question du mal, et la manière dont il intellectualise ce qu'il a reçu, le rapproche du gnosticisme. C'est un peu comme si c'était un gnostique qui avait été initié par Dieu lui-même. Du reste, sa philosophie métaphysique prend source dans son expérience de Dieu qui a imprimé une bibliothèque entière en lui, bibliothèque qu'il recopia dans ses livres. C'est presque un nouveau livre révélé que Böhme reçoit et comme il l'indique lui-même : « je m'inspire de mon propre livre qui s'est ouvert en moi. Le livre comprenant l'image de Dieu m'a été offert et j'y ai tout appris, comme l'enfant qui, dans la maison maternelle, regarde agir son père et l'imité dans ses jeux. Je n'ai besoin d'aucun autre livre.⁴⁷⁴ » Cette imitation divine se définit très précisément par l'expérience de la *hikāya* (حكاية)⁴⁷⁵ qui peut signifier à la fois histoire et imitation, car, selon cette conception, l'histoire est un récit, une redite de la réalité essentielle. L'histoire est

⁴⁷³ BÖHME, J., *De la vie au delà des sens*, trad. par PFISTER, G., Paris, Arfuyen, 1997, p. 98. Cette citation autobiographique n'est pas référencée et, pour le moment, il nous a été impossible de la localiser dans l'œuvre de Böhme.

⁴⁷⁴ BÖHME, J., *Confessions*, préf., notes et commentaires par Alexis Klimov, Paris, Fayard, 1997 [1973], p. 11.

⁴⁷⁵ À ce propos Corbin donne des indications très intéressantes : « Ici même, il y a en langue arabe un terme clef (usité aussi en persan) d'une ambiguïté particulièrement féconde ; c'est le mot *hikāyat*, lequel signifie une « histoire », un « récit », et comme tel une « imitation », une « répétition », comme si l'art de l'historien s'apparentait essentiellement à l'art du mime. C'est qu'en fait toute *histoire* qui se passe en ce monde visible est l'*imitation* d'événements d'abord accomplis dans l'âme, « dans le Ciel », et c'est pourquoi le *lieu* de la hiérophistoire, c'est-à-dire des gestes de l'histoire sacrale, n'est pas perceptible par les sens, parce que leur signification réfère à un autre monde. Cette intuition procède du pressentiment de ces espaces multipliés, de ces « octaves d'univers » dont il fut question ci-dessus (§2), et par là du pressentiment que la *vérité* de tout événement doit être saisie au niveau de *réalité* où cet événement a *réellement lieu*. [...] Seule l'herméneutique spirituelle sauvegarde la vérité de la *hikāyat*, la vérité des histoires prophétiques de la Bible et du Qorân, parce qu'elle en saisit le *sens spirituel* au niveau auquel s'accomplit en réalité l'événement, dans le temps qui lui est propre, temps de la métahistoire. Quiconque l'a compris, n'éprouvera jamais la nécessité de « démythiser » ou « démythologiser » les récits de la Bible et du Qorân, parce que, si ces récits ne sont pas de l'*histoire* (comme l'histoire profane de Jules César, par exemple), ils ne sont pas davantage du *mythe*. » CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le Shī'isme duodécimain*, 4 vols, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 163.

conçue comme une *mimèsis* (μίμησις) ou comme la manifestation d'un reflet dans un miroir. La réalité de Böhme s'est donc d'abord accomplie dans l'âme ou dans le monde céleste et c'est pour cela que ses livres ne sont jamais qu'une reproduction mimétique de ce livre céleste qui lui a été révélé.

C'est pour cela, à l'instar de ce que nous évoquions par rapport à Ibn al-'Arabī, que toute son œuvre n'est que le colligé de son expérience spirituelle et comme pour Ibn al-'Arabī, à cause de cette situation particulière, nous ne nous sommes pas circonscrits à une œuvre en particulier où serait racontée cette expérience de 1600, car chaque œuvre est la clarification de cette expérience, chaque œuvre est un reflet de cette expérience. Par rapport au rôle de l'imagination dans l'expérience spirituelle, comme nous venons de l'expliquer, ce n'est pas dans son expérience de 1600 ou de 1612 que nous chercherons et analyserons ce rôle, c'est bien plutôt dans sa métaphysique. Cet aspect rend ses œuvres difficiles, car il tente d'exprimer par le langage son expérience elle-même irréductible à la raison au sein de laquelle il saisit que Dieu ne peut pas être déterminé, parce qu'il est proprement indéterminé. Alors, infléchir ces deux éléments dans le langage, qui pour être compréhensible doit être logique, cela couvre d'une opacité ses livres, ce qui les rend difficiles à percer par la logique discursive. La langue de Böhme est vivante comme Dieu vit en lui-même, sa parole écrite « se détermine elle-même dans le processus d'expression.⁴⁷⁶ » La contradiction logique ou l'apparence contradictoire de ses propres n'est pas une faiblesse, il ne s'agit que du reflet de la conception métaphysique de Böhme. L'ensemble des écrits de Böhme, quoiqu'ils soient repérables sur une carte géographique et une ligne du temps, est essentiellement vécu hors du temps et de l'espace. Comme le dit Nicolescu, « elle [son œuvre] nous offre une vision de la double nature de la Nature : une Nature qui est à la fois éternelle et ancrée dans le temps.⁴⁷⁷ »

Les problèmes de sa catégorisation s'expliquent, selon nous, par le mélange inusité qu'il fait entre sa propre expérience, sa vision mythologique de la nature, les principes de l'alchimie et sa lecture intuitive et personnelle de la Bible. Si Berdiaev décrit Böhme comme un gnostique, Faivre dans le *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* le classe dans le courant de la théosophie chrétienne⁴⁷⁸. Böhme serait même la source de ce courant

⁴⁷⁶ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. XV.

⁴⁷⁷ NICOLESCU, B., *La science, le sens et l'évolution – essai sur Jakob Boehme*, Paris, Félin, 1988, p. 20.

⁴⁷⁸ Pour catégoriser adéquatement la pensée de Böhme, nous référons au travail exemplaire de Faivre, Hanegraaff et Servier. FAIVRE, A., *Accès de l'ésotérisme occidental*, nouv. éd. rev., 2 vols, Paris, Gallimard, 1996, 377 + 437 p. ; HANEGRAAFF, W. J., FAIVRE, A., BROEK, R. V. D. et BRACH, J.-P. (dir.),

qui se poursuivra avec des penseurs comme Weigel et Oetinger⁴⁷⁹. Nous utiliserons généralement l'épithète de théosophe, puisqu'étymologiquement ce mot énonce bien ce dont il est question dans l'œuvre de Böhme, à savoir, la « sagesse de Dieu ». C'est la sagesse ou la *sophia*, qui, au sein même des ténèbres, fait apparaître la Lumière céleste, mais qui lors de la « chute » s'éloigne des humains et retourne au Ciel. Pour s'accomplir dans le Christ, l'exiler doit donc retrouver Dieu dans la *sophianité* de l'Univers. Böhme, en ce sens, est pleinement un théosophe, un sage de Dieu à la recherche de la sagesse de Dieu et illuminé par elle, mais ce qui, dans son cas, est à l'origine de ses pérégrinations de la pensée de ses voyages, c'est une expérience spirituelle durant laquelle Dieu l'a « informé ». Ce processus d'« infor-mation » a retiré les formes de sa volonté et les a remplacées par celles de Dieu. La volonté de Dieu étant elle-même impénétrable, le seul moyen d'en faire la mise à jour, le seul moyen de mettre en lumière cette volonté a été de l'imaginer. Nous pourrions alors affirmer que c'est l'« infor-mation » du *Philosophus Teutonicus* par Dieu ou la gnose reçue qui l'a transformé en théosophe et qu'il imagine, en lui-même, cette informe *information* pour la substantifier illuminativement, ce qui donne naissance à Dieu par son œuvre.

1.1 Courbe de vie de Böhme

La vie de Böhme est assez bien établie dans la littérature. Né dans une famille de paysans luthériens le 24 mars 1575 à Alt Seidenburg, près de Görlitz, il fréquente l'école élémentaire du village quelques années sans présenter d'habileté particulière. Böhme n'accédera pas à de hautes études, ce n'est pas un érudit et il n'a aucune connaissance de la langue grecque ou latine, qu'il utilise pourtant. Parce qu'il est de constitution chétive, on lui attribue la profession de cordonnier et, en 1599, après sa formation d'apprentis, il établira un florissant commerce de chaussures dans la ville de Görlitz. La même année, il maria la fille d'un boucher prospère. Ils fondèrent une famille qui aura quatre enfants. Le cordonnier de Görlitz savait lire et écrire, mais n'ayant pas reçu une éducation savante, il n'a donc pu lire que des ouvrages en langue vernaculaire. Comme l'indique Koyré : « nul doute ne semble possible : celui qui a écrit la *Signatura Rerum*, le *Weg zu Christo* et le *Mysterium*

Dictionary of Gnosis & Western Esotericism, Leiden, Brill, 2006, XXIX + 1228 p. ; SERVIER, J. (dir.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, P.U.F., 1998, XXXIII + 1449 p.

⁴⁷⁹ Sur ces penseurs KOYRÉ, A., *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, Gallimard, 1971, 184 p. Voir aussi KOYRÉ, A., *Paracelse 1493-1541*, 2^e éd., Paris, Allia, 2004 [1997], 97 p.

Magnum connaît et Paracelse⁴⁸⁰, et Franck⁴⁸¹, et Schwenckfeld⁴⁸² [*sic*], et Weigel⁴⁸³, a lu les alchimistes, les astrologues et les mystiques.⁴⁸⁴ » Böhme n'est donc pas un parfait illettré lorsqu'il reçoit la connaissance de Dieu⁴⁸⁵ et il est facile de noter la progression de son style entre son premier et son dernier ouvrage, entre *Aurora* et le *Mysterium Magnum*. Par exemple pour décrire l'engendrement ou la génération qui provient de l'âme, Böhme parlait de la génération « animale » (*der animalische Geist*) dans *Aurora*. Comme l'explique Louis-Claude de Saint-Martin en note complémentaire :

(L'auteur nomme animale, la génération qui provient de l'âme ; mais comme ordinairement l'écriture entend par l'âme animale, l'âme périssable ou l'homme animal, c'est-à-dire, l'homme corruptible, naturel-adamique, et bestial ; lorsqu'on lui en eût fait faire la remarque, il changea cette expression, et ne l'a plus employée depuis.) [*J'ai cru devoir dans ma traduction employer le mot animique pour exprimer cette source immortelle et spirituelle qui est en nous et qui nous distingue de l'animal.*]⁴⁸⁶

C'est donc dire que son œuvre se transforma au contact de ses lecteurs et de ses admirateurs. Il n'en demeure pas moins qu'*Aurora*, le premier livre de Böhme, ressemble à un livre directement sorti des ténèbres et que les influences externes y sont difficilement décelables. Une chose est certaine, c'est qu'il n'avait pas lu beaucoup lorsqu'il a rédigé ce livre excessivement alambiqué. On sent très bien dans l'écriture la difficulté qu'il a d'expliquer clairement et logiquement un point. On le sent submergé par ses nouvelles intuitions théosophiques, par les idées qu'il a reçues. Dans le dernier ouvrage rédigé par Böhme, le *Mysterium Magnum*, la situation s'est grandement améliorée, et montre que son

⁴⁸⁰ Médecin, alchimiste et astrologue d'expression allemande, Philippus Theophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim, dit Paracelse est né en 1493 ou 1494 à Einsiedeln (près de Zurich) en Suisse centrale et est mort le 24 septembre 1541 à Salzbourg en Autriche. Sur l'influence de Paracelse et du terme de « *signatur* » dans la doctrine de Böhme, voir KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 21 n. 1.

⁴⁸¹ Sebastian Franck est né le 20 janvier 1499 à Donauworth et est mort en 1543. Il était un humaniste et un mystique.

⁴⁸² Spirituel protestant d'origine allemande, Caspar Schwenckfeld est né en 1489 ou 1490 et est mort le 10 décembre 1561.

⁴⁸³ Valentin Weigel (1533-1588) est un philosophe mystique d'origine allemande né à Hayn.

⁴⁸⁴ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 39. Koyré ajoute plus loin : « Boehme ne citant pas, il nous est difficile de dire ce qu'il avait lu. Il est certain qu'il a beaucoup lu Paracelse et les paracelsistes ; il a certainement lu Schwenckfeld [*sic*], Weigel et le Pseudo-Weigel, bien que les termes caractéristiques de Weigel (*Gegenwurf* et *Objectum*) n'apparaissent que plus tard chez lui ; il connaît aussi Frank, dont cependant (pas plus d'ailleurs qu'en ce qui concerne Weigel) il ne reprend ni ne critique encore la conception de Dieu. D'ailleurs, on ne peut faire état de cette non-utilisation qui s'explique peut-être tout simplement par la non-compréhension. En outre, étant donné le rythme de production littéraire de Boehme depuis 1619, on ne peut supposer qu'il ait pu lire beaucoup dans les dernières années de sa vie. » *Ibid.*, p. 170, n. 2.

⁴⁸⁵ Encore faut-il mentionner qu'il est très difficile de savoir ce qu'il avait lu avant son expérience de 1600. C'est probablement pour comprendre ce qu'il avait lui-même reçu qu'il a lu entre 1600-1612 des penseurs comme Paracelse.

⁴⁸⁶ Italiques, parenthèses et crochets sont de l'auteur. BÖHME, J., *L'aurore naissante, ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, trad. par SAINT MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 1, Paris, Laran et Cie, 1800, p. 238, chap. XIII, §32.

esprit s'affûte et qu'il a lu d'autres auteurs. La confrontation publique et ses nombreux démêlés avec les autorités ont certainement influencé la précision et la rigueur de sa pensée. Ajoutons qu'aucun des livres de Böhme n'a été destiné à la publication. En fait, il a donné son accord pour la publication officielle d'un seul de ses livres *Le chemin vers le Christ*. Quant à son premier livre, c'est dans un drôle de concours de circonstances, ou plutôt par une imprudence de Böhme, qu'il fut mis en circulation.

Très discret sur sa vie intérieure, ce n'est qu'en 1612 qu'il débute l'écriture de *l'Aurore naissante*⁴⁸⁷ qui sera son premier livre. Cette fois Böhme rompt son principe de discrétion et montre son manuscrit à un ami. Impressionné par le manuscrit, l'ami de Böhme demande de le lui confier un certain temps. C'est alors en confiant son manuscrit à son ami, qui s'empressera d'en faire plusieurs copies, que la première œuvre de Böhme est mise en circulation. Très rapidement, elle lui attirera des ennuis du *pastor primarius* de Görlitz, Gregor Richter⁴⁸⁸.

Du reste, la véritable origine de son savoir ne s'explique pas, parce que son savoir lui vient directement de Dieu. En 1600, Böhme reçoit son savoir sur les mystères de Dieu à travers une puissante expérience lumineuse. Il ne connaît pas les mystères de l'Univers par lui-même, mais par Dieu lui-même. Dans les confessions de Böhme rapportées par Franckenberg, nous pouvons trouver une explication de la vision fondatrice de la pensée de Böhme. C'est ce que Berdiaev rapporte lorsqu'il cite ce passage autobiographique :

Je n'ai que faire de leurs méthodes et de leurs formules puisque ce n'est point d'après eux que j'ai étudié ; j'ai un autre maître et c'est la Nature entière. C'est de toute cette Nature et de sa force créatrice que j'ai étudié et appris ma philosophie, mon astrologie et ma théologie, et non point par l'intermédiaire des hommes.⁴⁸⁹

Il dit aussi : « j'ai pu voir et apprendre en un quart d'heure plus que si j'avais fréquenté l'Université pendant de nombreuses années.⁴⁹⁰ » Le maître de Böhme est Dieu lui-même, ce qui est très important par rapport au sujet qui nous occupe. Cela veut dire que toute son œuvre correspond en fait à son expérience spirituelle ou à son expérience de Dieu, « car ce

⁴⁸⁷ Aussi nommé *l'Aurora (Morgen Röte im aufgang)*. À l'époque la tradition voulait que les livres portent des titres en latin. C'est l'éditeur de Böhme qui ajoute ces titres latins d'après lesquels nous identifions maintenant ses œuvres.

⁴⁸⁸ BÖHME, J., *Confessions*, préf., notes et commentaires par Alexis Klimov, Paris, Fayard, 1997 [1973], p. 216.

⁴⁸⁹ Passage tiré de la double étude de Berdiaev qui précède le *Mysterium Magnum*. La référence n'est pas précisée en note de bas de page. BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 6-7. Après une recherche, il semble que ce soit la traduction du §11 du chapitre 22 de *l'Aurore naissante*.

⁴⁹⁰ BÖHME, J., *Confessions*, préf., notes et commentaires par Alexis Klimov, Paris, Fayard, 1997 [1973], p. 9, *Epistolae Theosophicae*, chap. XII, §7.

n'est pas une doctrine que Boehme enseigne, c'est son expérience qu'il décrit.⁴⁹¹ » C'est son expérience intérieure de Dieu qui coordonne ses réflexions sur l'Univers et Dieu. Si l'illumination de 1600, celle du vase d'étain, est essentielle pour comprendre et accéder à son expérience intérieure, il n'en reste pas moins qu'elle est incompréhensible lorsqu'elle est racontée allusivement. Il faut chercher un peu dans ses textes ce qu'a transformé en lui cet événement, ce que lui a apporté cette expérience numineuse⁴⁹².

1.2 L'illumination

La grande part des informations biographiques qui sont accessibles proviennent en fait de textes écrits ou rassemblés par Abraham von Franckenberg. Mais comme nous venons de le rappeler parce que toute l'œuvre de Böhme est en fait une sorte d'autobiographie spirituelle, son œuvre demeure la meilleure source pour comprendre son expérience spirituelle. Son œuvre, mais particulièrement l'*Aurore naissante*, témoigne de la puissance de son illumination. La métaphysique de Böhme n'est pas tant conceptuelle que psychologique. Koyré rapporte que Feuerbach témoigne de cette idée en disant : « toute la métaphysique de Boehme n'est qu'une psychologie ésotérique.⁴⁹³ » D'où il apparaît que l'œuvre de Böhme est directement le reflet de sa vie intérieure et spirituelle. Il s'inscrit en cela dans la ligne de pensée de l'hermétisme et de la Table d'émeraude (*Tabula Smaragdina*) qui indique que : « tout ce qui est en bas est comme tout ce qui est en haut et que tout ce qui est en haut est comme tout ce qui est en bas⁴⁹⁴ ». Cela se confirme dans ce passage du *Mysterium Magnum* « car je dis que le monde intérieur est le ciel dans lequel habite Dieu et que le monde extérieur est exprimé à partir du monde intérieur et qu'il a une autre origine que le monde intérieur et que pourtant il provient de ce dernier.⁴⁹⁵ » Simplement, il est possible de dire que puisque l'humain est fait à l'image de Dieu, qu'il est

⁴⁹¹ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 24.

⁴⁹² Pour le lecteur qui voudrait comprendre profondément les aspects biographiques de Jakob Böhme, il peut se référer à la traduction des confessions de Böhme qui ont été rapportées et colligées par A. Klimov. Voir BÖHME, J., *Confessions*, préf., notes et commentaires par Alexis Klimov, Paris, Fayard, 1997 [1973], 304 p. Il peut aussi consulter les trois premiers chapitres du livre de Koyré sur Böhme. KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 1-302. Il y a aussi la brève, mais très efficace biographie dans BÖHME, J., *De la vie au delà des sens*, trad. par PFISTER, G., Paris, Arfuyen, 1997, p.93-100.

⁴⁹³ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 13. Koyré cite FEUERBACH, *Geschichte der neueren Philosophie*, 2^e éd., *Werke*, vol. 7, p. 136.

⁴⁹⁴ *Tabula Smaragdina*, principe principal. Nous citons de mémoire.

⁴⁹⁵ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 60-61.

« un microcosme tiré du macrocosme⁴⁹⁶ ». C'est là un point de vue essentiel à notre réflexion sur l'imagination, car, si l'œuvre de Böhme, parce qu'elle est une psychologie ésotérique, inverse le rapport d'objectivité de l'analyse, cela veut dire que son œuvre est profondément imaginative, puisque l'imagination est la puissance qui rend objectivement les états intérieurs. En d'autres mots ce qui rend le désir de Dieu possible, c'est l'imagination.

* * *

Dans la vie de Böhme, il y a trois expériences spirituelles : l'une dans l'enfance, l'autre en 1600 à l'âge de 25 ans et la dernière en 1611 ou 1612. Mais de fait, c'est l'expérience de 1600 qui est vraiment la plus significative. En effet l'expérience de l'enfance, rapportée allusivement par Abraham von Franckenberg, est considérée comme une fiction littéraire par Koyré⁴⁹⁷, car pour Franckenberg tous les événements de l'enfance de Böhme sont significatifs et remplis de présages fabuleux. Il est donc difficile de percevoir ce qui en est de la réalité effectivement vécue par Böhme. En bref, cette expérience pourrait se résumer comme suit : Böhme, encore enfant, gardait du bétail dans un champ sur l'heure du midi, lorsqu'une journée, en apparence comme les autres, il prit seul le chemin de la montagne. Une fois au sommet, il vit une crevasse au fond de laquelle Böhme y trouva un trésor. Mais effrayé, il n'en prit rien et quitta rapidement la crevasse. Pour Franckenberg, la vision de ce trésor était en fait l'introduction de Böhme aux trésors de la sagesse de Dieu. Ces présages sont probablement des fictions littéraires dans le style hagiographique, mais ils donnent à penser. Surtout lorsqu'on pense au *ḥadīth* (حديث) qu'aime tant citer Ibn al-'Arabī : « J'étais un trésor caché et j'ai aimé à être connu. Alors j'ai créé les créatures afin de devenir en elles l'objet de ma connaissance.⁴⁹⁸ » Mais parce que Böhme refusa de toucher directement au trésor, cela signifie, affirme Franckenberg, que « Jacob Boehme [a] donc été, dès sa jeunesse, adonné à la crainte de Dieu, dans toute l'humilité et la simplicité du cœur.⁴⁹⁹ »

L'expérience de 1600 est, quant à elle, bien présente dans l'œuvre du théosophe. En filigrane, il la mentionne bien souvent, mais le détail, c'est Franckenberg qui le révèle. D'abord, un présage de la vie extraordinaire qui attend le cordonnier de Görlitz est

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁹⁷ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 15.

⁴⁹⁸ CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, Entrelacs, 2006, p.133.

⁴⁹⁹ BÖHME, J., *Confessions*, préf., notes et commentaires par Alexis Klimov, Paris, Fayard, 1997 [1973], p. 212.

raconté⁵⁰⁰. Un homme simplement vêtu, mais d'allure noble entra dans la boutique de son maître et demanda d'acheter une paire de chaussures. Mais comme son maître n'était pas là, il refusa de lui vendre. L'étranger insistant, Böhme demanda un prix très élevé pour le dissuader. L'étranger donna le prix demandé et sorti, mais, à quelques pas de la maison, il se retourna et dit : « Jakob vient ici ». Böhme tressaillit, car il ne lui avait pas dit son nom. L'étranger avec un regard étincelant de feu lui dit, en lui prenant la main droite :

Jacob, tu es peu de chose, mais tu seras grand, et tu deviendras un autre homme, tellement que tu seras pour le monde un objet d'étonnement. C'est pourquoi soit pieux, craint Dieu, et révere Sa parole ; surtout lis soigneusement les Écritures saintes, dans lesquelles tu trouveras des consolations et des instructions, car tu auras beaucoup à souffrir, tu auras à supporter la pauvreté, la misère et des persécutions ; mais sois courageux et persévérant, car Dieu t'aime et t'est propice.⁵⁰¹

Cette rencontre angélique eut une forte influence sur Böhme qui devint plus attentif à son propre monde. D'après Franckenberg, après cette rencontre la piété et la crainte de Böhme le poussèrent à quitter l'atelier de son maître, parce que ce dernier blasphémait et jurait. Ce présage annonce ainsi l'expérience de 1600 à savoir la vision lumineuse du vase d'étain.

De manière générale lorsque Böhme fait référence à sa connaissance de Dieu, il fait référence à cette expérience de 1600 dans laquelle il connut les mystères de Dieu « dans ce qu'il est ». Böhme connaît donc les volontés de Dieu intérieurement, une connaissance qui s'effectue à partir de l'être de Dieu. Comme nous l'avons mentionné dans la section sur l'expérience spirituelle, la personne qui reçoit une illumination de Dieu est bien souvent déjà à la recherche de Dieu. C'est le cas de Böhme qui assiste chaque semaine à la messe dominicale de son église luthérienne. Il est en fait un pieux croyant ; il est un chrétien convaincu. L'expérience de 1600 est donc précédée par une vie intérieure attestée par sa présence assidue à l'église et sa lecture de la Bible. Elle n'est donc pas dépouillée de toute pratique religieuse. Il est possible de dire que Böhme pria pour l'expérience de 1600, mais que ce qu'il reçut le dépassa largement. Il reçut beaucoup plus que ce qu'il avait demandé, car le Seigneur est généreux.

Dans le *Mysterium Magnum*, il fait référence à cette expérience en disant : « je ne suis pas non plus monté au ciel, pas plus que je n'ai vu toutes les œuvres et créations de Dieu, mais ce ciel s'est révélé dans mon esprit de telle façon que j'y reconnais les œuvres et

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 213-214.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 213. La traduction par Koyré de ce même passage : « Jacob, tu es petit, mais tu deviendras grand et un tout autre homme, tel que le monde en sera étonné. C'est pourquoi, soit pieux, crains Dieu et honore sa parole, et surtout lis volontiers les *saintes Écritures*, où tu trouveras consolation et enseignement, car tu auras à souffrir beaucoup de misères et de persécutions ; mais sois tranquille et ferme, car tu es aimé de Dieu et il a pitié de toi. » KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 16.

créations divines.⁵⁰² » Dans l'*Aurore naissante*, Böhme exprime la conséquence de la vision du vase d'étain. Il écrit :

Quant à ce genre de triomphe dans l'esprit, je ne puis l'écrire ni le prononcer ; cela ne se peut figurer que comme si la vie était engendrée au milieu de la mort ; et cela, se compare à la résurrection des morts. Dans cette lumière mon esprit a vu au travers de toutes choses, et a reconnu dans toutes les créatures, dans les plantes et dans l'herbe, ce qu'est Dieu, et comment il est, ce que c'est que sa volonté. Et aussi à l'instant, dans cette lumière, ma volonté s'est portée, par une grande impulsion, à décrire l'être de Dieu.⁵⁰³

C'est l'explication donnée par Böhme lui-même pour justifier l'écriture de l'*Aurore naissante*. Il parle aussi de son esprit « éclairé par l'esprit saint⁵⁰⁴ » ou encore « on m'a ouvert les portes de mon esprit, pour que je puisse voir et reconnaître ceci ; autrement cela me serait resté très-caché jusqu'au jour de la résurrection des morts.⁵⁰⁵ » Cette expérience centrale dans sa vie l'a fait passer des ténèbres à la lumière, de la tristesse à la joie. Si l'expérience de 1600 s'avère probablement la plus intense, Böhme semble avoir traversé de nombreuses fois les enfers. Il parle des attaques du démon contre lui et dit qu'il n'a pas été capable de terminer l'*Aurore naissante* à cause de ces incessantes attaques démoniaques. De plus, il semble que Böhme devient mélancolique après l'expérience de 1600, probablement parce qu'après une telle expérience le monde lui semblait fade. Chaque fois qu'il a dû traverser les ténèbres, la lumière l'attendait de l'autre côté. Cette lumière apparaissait ainsi encore plus brillante, encore plus éclairante et apaisante que les ténèbres étaient sombres.⁵⁰⁶ Il resta d'ailleurs très discret de cette expérience de 1600 plusieurs années. Chose étonnante et intéressante, ce n'est pas avant 1611 ou 1612, lorsqu'il vécut une seconde expérience, qu'il commença à rédiger ses pensées

C'est sous l'impulsion de cette deuxième illumination qu'il décida d'écrire l'*Aurore naissante*. Il dit *expressis verbis* dans sa première œuvre : « mais comme je ne pus pas aussitôt pénétrer le profond *engendrement* de Dieu dans son essence, ni le saisir dans ma raison, il s'est bien passé douze années avant que la vraie intelligence m'en fût données.⁵⁰⁷ » C'est donc sous l'impulsion de sa deuxième expérience spirituelle que Böhme

⁵⁰² Cité d'après BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 7.

⁵⁰³ BÖHME, J., *L'aurore naissante, ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, trad. par SAINT MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 2, Paris, Laran et Cie, 1800, p. 123, chap. XIX, §12 et 13.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 62, chap. V, §14.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.164, chap. X, §53.

⁵⁰⁶ « J'ai dû souvent dans ce combat subir de rudes épreuves pour mon cœur. Le soleil s'est souvent éclipsé pour moi ; mais aussi il a réapparu, et plus il s'est éclipsé souvent, plus il a reparu clair et brillant. » *Ibid.*, chap. XIII, §22.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 123, chap. XIX, §14. Il dit aussi « Pendant douze ans, je n'ai cessé de revenir là-dessus et cela mûrissait en moi tout en engendrant une violente pression avant que je ne puisse le porter à l'extérieur. »

commence à rédiger les mystères de Dieu, tels qu'ils lui ont été révélés. Rapidement toutefois, après que l'*Aurore naissante* ait été diffusée et qu'une copie soit tombée entre les mains de Gregor Richter, ses tribulations commencent. L'*Aurore naissante* est un mémorial et il n'était pas destiné à la publication. Sa langue difficile n'a peut-être qu'ajouté de la mécompréhension à la surprise. Böhme s'excuse lui-même :

Hélas! que n'ai-je une plume *digne* d'un homme, et que puis-je tracer l'esprit de la connaissance! Il faut toutefois que je bégaye sur ces grands mystères, comme un enfant qui apprend à marcher. Car, la langue terrestre ne saurait exprimer ce que l'esprit saisit et comprend ; ainsi je veux le hasarder pour savoir si je pourrai en exciter quelques-uns à chercher la perle par laquelle j'opère aussi l'œuvre de Dieu, dans mon paradisiaque jardin de roses.⁵⁰⁸

1.3 Persécutions et tribulations

Comme nous l'indiquions *supra*, les persécutions de Böhme débutent après la diffusion de l'*Aurore naissante*. Son grand ami Carl von Endern qui, par hasard aperçut un jour le manuscrit de l'*Aurore naissance* demanda avec insistance de le lire. Comme l'explique Franckenberg, le manuscrit de Böhme écrit dans son intimité « ne devait jamais voir le jour, et encore moins être imprimé.⁵⁰⁹ » Comme son ami insistait beaucoup, Böhme céda et prêta son manuscrit à Carl von Endern. Immédiatement parce qu'il désirait posséder « ce trésor caché⁵¹⁰ », son ami avec l'aide de quelques personnes copia le manuscrit qui très rapidement circula dans les milieux intellectuels de Görlitz. Les bruits se rendirent jusqu'aux oreilles du *pastor primarius* de Görlitz, Gregor Richter. Trouvant que la doctrine du théosophe était dangereuse, et ce, même sans l'avoir lu, d'après ce que Franckenberg rapporte, il condamna publiquement du haut de sa chaire la doctrine du cordonnier.

Les condamnations publiques, la confiscation de l'*Aurore naissante* par la ville et l'interdiction formelle d'écrire que reçoit Böhme sont loin de faire taire et de ralentir la diffusion de ses idées. C'est plutôt l'inverse qui se produit : les condamnations publiques et répétées contre le philosophe teutonique dans les sermons de Gregor Richter attisent la curiosité de la noblesse schwenkfeldienne ainsi que « les derniers philipistes qui voient en Böhme un défenseur de la liberté humaine contre le prédestinationisme de

BÖHME, J., *Confessions*, préf., notes et commentaires par Alexis Klimov, Paris, Fayard, 1997 [1973], p. 10, Epistolae Theosophicae, XII, §10.

⁵⁰⁸ BÖHME, J., *Des trois principes de l'essence divine ou de l'éternel engendrement sans origine*, trad. par SAINT-MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 1, Paris, Laran et Cie, 1802, p. 92-93, chap. VII, §17.

⁵⁰⁹ BÖHME, J., *Confessions*, préf., notes et commentaires par Alexis Klimov, Paris, Fayard, 1997 [1973], p. 216.

⁵¹⁰ C'est Franckenberg qui utilise l'expression pour décrire l'*Aurore naissante*. Voir aussi *supra* la note 497 et l'histoire de jeunesse rapportée par Franckenberg. *Ibid.*, p. 210.

l'orthodoxie.⁵¹¹ » Des milieux hétérodoxes et hétéroclites, tout comme des paracelsistes et des alchimistes, voient alors en Böhme un héros de l'antidogmatisme. Ce qui réunit tous ces gens en Jakob Böhme, c'est probablement son vitalisme ainsi que la seconde naissance comme engendrement de Dieu dans l'âme l'humaine et de l'âme humaine en Dieu, sans que ni l'humain ni Dieu n'en soit diminués. C'est comme dans la transmutation alchimique où le plomb redevient or, car c'est ce qu'il a toujours été.

Malgré ces premiers problèmes et l'interdiction d'écrire qui le frappe, il termine vers 1619 son deuxième livre intitulé *Des trois principes*. On le sait très actif par sa correspondance et ses déplacements. Koyré donne une liste de ses amis et correspondants à partir des *Épîtres théosophiques*. Docteur, juriste, nobles, bourgeois, et même un pasteur font partie de ses amis⁵¹². C'est tout un cercle qui se forme autour de la figure de Böhme. Mais toutes ses activités et la publication d'un recueil de trois opuscules intitulé *Weg zu Christo (Chemin vers Christ)*⁵¹³, imprimé à Görlitz, rendent furieux Gregor Richter qui calomnia et insultât publiquement Böhme. En fait, il ne s'agissait pas d'une vraie polémique, car Gregor Richter n'entre jamais en débat avec Böhme, il ne fait que l'insulter. Koyré traduit un passage d'un sermon de Richter : « autant de ligne, autant de blasphèmes dans le livre du cordonnier. Cela pue la poix du cordonnier, „pfuy, pfuy”. Un grand danger menace les endroits où de telles choses se passent impunément. Car le Seigneur montrera sa puissance et sa gloire et punira sévèrement tous ces tailleurs et cordonniers *phantastes*, qui proclament une hérésie pire que celle d'Arius en enseignant la quadriunité. Il faut l'extirper avec ses racines.⁵¹⁴ » Du reste, outre ce lynchage public, Richter a raison sur un point, le cordonnier de Görlitz s'est octroyé le droit de la prédication en interprétant les saintes Écritures et cela il n'avait pas le droit de le faire. Si cet argument avait bien impressionné le théosophe lorsqu'il avait été examiné en 1612 par les autorités, il dit dans son apologie contre Richter en 1624 : « je ne suis ni maître ni pasteur. Aussi, je ne prêche ni n'enseigne, mais rends seulement compte de mon don, de ma connaissance et de mon expérience.⁵¹⁵ » La polémique est si intense en 1623-1624 qu'un décret municipal incite fortement le

⁵¹¹ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 43.

⁵¹² Voir la liste donnée par Koyré, *Ibid.*, p. 47-50.

⁵¹³ Le troisième texte de ce recueil a été traduit en français par Gérard Pfister sous le titre *De la vie au delà des sens*. BÖHME, J., *De la vie au delà des sens*, trad. par PFISTER, G., Paris, Arfuyen, 1997, 102 p.

⁵¹⁴ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 54. *Judicium Gregorii Richteri, Görlicii Ministri Eccl. Patriae Primarii de Fanaticis Suloris Enthousiastici Libris*, Görlicii, 1624 (le 7 mars). La remarque « cordonnier pas plus haut que les bottes » avait aussi profondément vexé Böhme.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 58.

théosophe à quitter la ville, ce qu'il ne fera pas immédiatement, car ce serait s'avouer vaincu par Richter. Finalement, il part pour Dresde le 9 mai 1624. Il connut de brefs moments de popularité à Dresde, mais il s'avéra qu'il s'agissait plus d'un effet de mode que d'un intérêt véritable et ses demandes d'entrevue auprès des autorités n'aboutissent pas. À son retour à Görlitz, il retrouve ses amis. Un jour, parce qu'il aurait trop bu d'eau, il attrape une fièvre. Il tombe malade et meurt le 17 novembre 1624 à 6 heures le matin⁵¹⁶. La polémique se poursuivra au-delà de la mort, puisque Böhme faillit ne jamais être enterré en chrétien. Certes il est aisé de trouver Böhme hérétique lorsqu'il affirme, comme il le fait à la fin de *l'Aurore naissante* : « quand même Dieu aurait permis que Pierre ou Paul eussent écrit autrement, vous n'en devez pas moins considérer la base ou le cœur. Si seulement vous atteigniez le cœur de Dieu, vos bases seraient suffisamment solides.⁵¹⁷ » Ne pas l'enterrer en chrétien aurait été l'affront ultime pour ce pieux théosophe.

2 MÉTAPHYSIQUE BÖHMIENNE

La métaphysique de Böhme est souvent déroutante, d'un côté elle semble systématique et précise, et de l'autre laxiste et floue. Souvent plus descriptive qu'analytique, sa pensée est vivante, n'hésitant pas à faire appel à la comparaison, à l'analogie et à sa langue maternelle pour expliquer l'« infor-mation » divine qu'il a reçue en 1600 et qui l'*inqualifie* pour reprendre un terme qu'il forge⁵¹⁸. On pourrait même penser en lisant le *Mysterium Magnum* que le Premier Testament a été écrit en allemand. Le monde métaphysique de Böhme est peuplé de créatures célestes et lucifériques. Anges, archanges et démons sont très présents et comme l'affirme Koyré « son monde n'est point celui de la pensée abstraite, mais bien celui de la perception sensible et de l'imagination.⁵¹⁹ » Ceci est une caractéristique qui complexifie le rapprochement avec Ibn al-'Arabī qui a une pensée plus analytique. Du

⁵¹⁶ À propos de l'épisode, suivant la mort de Böhme, voir *Ibid.*, p. 65-68.

⁵¹⁷ BÖHME, J., *L'aurore naissante, ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, trad. par SAINT MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 2, Paris, Laran et Cie, 1800, p. 338, chap. XXVI, §138. Koyré donne une version encore plus radicale de ce passage en indiquant qu'il s'agit d'une addition postérieure. « Que Pierre ou Paul en disent quelque autre chose, moi je sais bien où est la vérité. » KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 49.

⁵¹⁸ Selon la définition que donne Louis-Claude de Saint-Martin « Le mot *inqualifier*, qui est de mon auteur, dit-il, signifie le concours actif et simultané des diverses facultés, d'où résulte pour elle une imprégnation respective. » BÖHME, J., *L'aurore naissante, ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, trad. par SAINT MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 1, Paris, Laran et Cie, 1800, p. 26, dans l'Avvertissement du traducteur. La relecture du mot *information* comme quelque chose qui *inqualifie* semble une piste intéressante pour relire la manière dont les mystiques reçoivent une information qui les informe. Sur cette idée, voir *supra* p. 111 et la note 391.

⁵¹⁹ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929]. p.92

reste, les catégories que nous avons sélectionnées nous apparaissent les plus susceptibles de donner des résultats comparatifs. La naissance de Dieu, l'*Ungrund* et l'aspect contradictoire de sa pensée ont des résonances certaines dans l'œuvre du *Shaykh al-akbar*.

Par rapport à l'imagination, nous décelons trois types d'imagination dans son œuvre. De manière synthétique, on peut parler de la double fonction performative et « *informe-mative* » de l'imagination. Dans le schéma métaphysique que Böhme propose, l'imagination n'est pas toujours conçue comme une puissance positive au sens où elle est à la source de la chute de Lucifer du royaume céleste. Cette imagination démoniaque est celle qui semble prendre la plus grande place dans l'œuvre du théosophe et Böhme la nomme explicitement « imagination ». Mais cette imagination démoniaque qui ultimement peut convaincre un croyant qu'il est lui-même Dieu existe à côté de l'imagination divine et de l'imagination créatrice qui ont des rôles plus positifs. L'imagination divine est dans une classe à part, car elle ne peut être qu'à l'image de l'éternité divine. Elle est énonciation de sa propre énonciation et parce qu'elle s'exhaupe qu'en Dieu et par Dieu, on en retrouve la trace en toute chose. Pour Böhme, en dehors de Dieu, rien ne peut exister. Cette énonciation auto-réalisatrice, il s'agit de l'imagination performative de Dieu. Une imagination qui ouvre un monde de théophanie qui fait pressentir l'unité de l'amour, de l'amant et de l'aimé ou encore une imagination qui, parce qu'elle est sophianique, fait pressentir l'unité du Père, du fils et de l'Esprit-Saint. Quant à l'imagination « *informe-mative* » qui est l'imagination humaine, nous introduisons ce néologisme pour indiquer précisément la manière dont agit l'imagination dans la pensée de Böhme. Le terme joue sur la double signification possible du mot « information⁵²⁰ », celle qui donne une forme, parce qu'elle met en forme dans une forme et celle qui rend « *informe* » qui retire la forme, qui transmute la forme apparente en le faisant passer pour quelque chose qui semble pouvoir se fondre authentiquement dans son propre substrat. Mais comme cette connaissance de l'imagination entraîne du mouvement, d'où le fait qu'elle soit « *mative* », cela veut dire que la connaissance « *informe-mative* » qui est imaginative, fait mouvoir l'être dans une forme provoquant l'inconnaissance ou l'indétermination. L'imagination comme connaissance « *informe-mative* » se rapporte à la forme de manière totalisante. Cette connaissance imaginative correspond à toutes les formes ou qualités, car elle fait passer la forme à l'être,

⁵²⁰ Double sens provenant du préfixe latin « in » qui signifie « dans » ou indique la négation ou privation.

par la négation de la forme dans l'indétermination qu'elle ouvre. L'être sur fond de Sans-Fond (*Ungrund*) n'est connu que comme une « informe-mation ». Jusque-là, la connaissance « informe-mative » n'est ni positive ni négative. Ce qui l'orientera et pourra faire d'elle une imagination dégénérative, une imagination démoniaque ce sera l'orientation de cette imagination « informe-mative » : sera-t-elle tournée vers Dieu ou vers soi? Sera-t-elle ancrée dans un au-delà de soi ou limitée à soi? L'issue de cette question est cruciale, car c'est toute la conception *théomoniste* qui y est suspendue. Dans les mots de Böhme, ce choix entre Dieu et soi-même comme un Dieu, s'exprime ainsi ; parlant de l'âme, il demande : « a-t-elle mis son imagination en Dieu? Alors elle a poussé dans le paradis. [...] Mais si elle a poussé dans l'âpre colère, en fausseté, en orgueil, pour s'élever au-dessus du paradis ; alors elle s'envole dans l'orgueil au-delà du paradis dans la colérique matrice, et ne peut pas entrer dans la douceur, et là elle est dans l'enfer avec les démons insensés.⁵²¹ » C'est cette totale indétermination humaine qui sauve la totale détermination divine que Dieu impose aux humains. Voilà pourquoi dans l'abnégation totale de sa volonté, dans l'indétermination du dédevenir de l'« infor-mation » divine, la naissance de l'humain en Dieu devient possible. Exactement, comme cette parabole biblique : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul; si au contraire il meurt, il porte du fruit en abondance.⁵²² »

2.1 La naissance de Dieu

Notre monde, c'est Dieu sous forme de théophanie. Plus précisément, la conception du monde extérieur, de la Nature se confond pour Böhme avec la conception de Dieu. Car la Nature, c'est Dieu sous forme de théophanie ou comme il le dit lui-même parlant de Dieu : « nulle part il n'est loin ou près de quelque chose [...] sa naissance est partout et en dehors de lui il n'existe rien.⁵²³ » Ou encore « Dieu est en un lieu comme dans l'autre ; et partout est le père, le fils et l'esprit saint.⁵²⁴ » La richesse philosophique du philosophe teutonique

⁵²¹ BÖHME, J., *De la Triple vie de l'homme, selon le mystère des trois principes de la manifestation divine, écrit d'après une élucidation divine*, trad. par SAINT-MARTIN (DE), L.-C., Paris, Migneret, 1809, p. 160, chap. V, §127-128.

⁵²² Iohanân XII, 24. Traduction TOB. Verset qui d'ailleurs sert d'épigraphe aux *Frères Karamazov* de Dostoïevski.

⁵²³ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 57, chap. I, §8.

⁵²⁴ BÖHME, J., *L'aurore naissante, ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, trad. par SAINT MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 1, Paris, Laran et Cie, 1800, p. 207, chap. XII, §41.

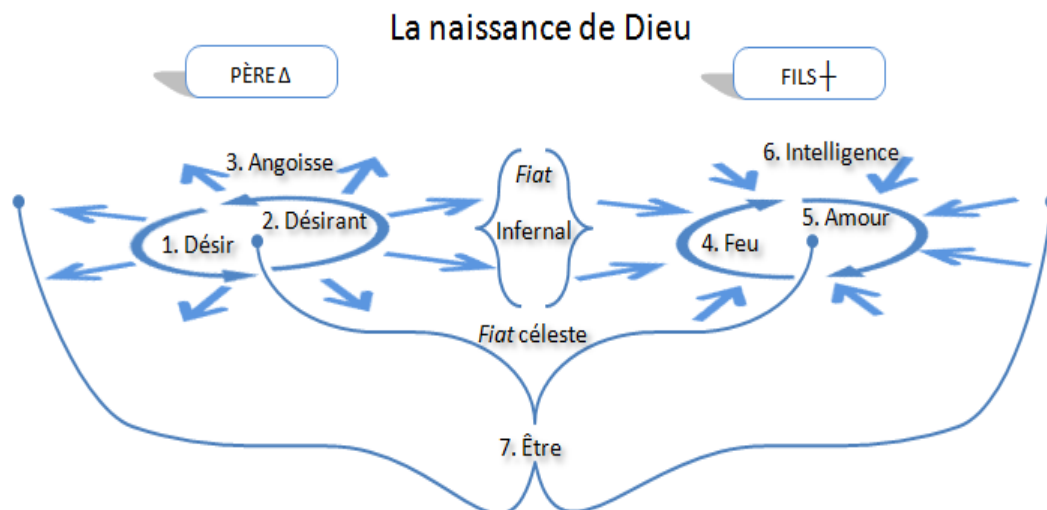
est de tenter de saisir en son principe l'auto-organisation du monde, au sein même du principe qui l'a engendré. Pour décrire la naissance perpétuelle de Dieu dans le monde, sans que Dieu soit proprement le monde, parce que Dieu ne devient Dieu que contradictionnellement, il dit « tout est dans Dieu, et [...] Dieu lui-même est tout.⁵²⁵ » Pour exprimer cela deux théories symbolico-philosophiques sont utilisées : la doctrine des sept sources-esprits ou des sept propriétés et celle des trois engendremets ou des trois naissances divines comme éternel engendrement sans origine, pour reprendre le titre d'un livre de Böhme. Parallèlement aux explications qu'il donne de ces deux conceptions, la symbolique du « sept » et du « trois » n'échappe à personne. Le « sept » rappelle les sept planètes, les sept jours de la création, les sept séphiroth inférieures ou encore les sept métaux associés aux sept planètes et l'apocalypse. La symbolique du trois réfère principalement à la Trinité (Père, Fils et Saint-Esprit), mais aussi au triple esprit de l'humain et au triple monde ou royaumes. La difficulté reste pour Böhme d'unir et de répartir les sept sources-esprits dans les trois principes. L'amalgame du sept et du trois est très alambiqué. En plus, à ces sept sources-esprits coordonné dans les trois principes, il faut ajouter les cinq éléments : l'air, le feu, l'eau, la terre et l'élément éthérique, à quoi il faut encore surajouter une conception alchimique. On sent aussi que Koyré, malgré la perspicacité dont il fait preuve pour comprendre le système de Böhme, peine à déchiffrer cet aspect du système böhmien, car à plusieurs moments, il qualifie les sept sources-esprits de « de schéma malheureux [qu'il] maintient envers et contre tout.⁵²⁶ »

* * *

À la source de la manifestation du monde, il y a selon Böhme les sept sources-esprits coordonnées par un principe ternaire. Toutefois, parce que nous savons à quel point cette métaphysique est difficilement saisissable, nous proposons le schéma résumé ci-dessous. Indiquons que les flèches entourant les principes un et deux ainsi que quatre et cinq correspondent aux propriétés trois et six ; elles ne sont pas orientées dans la même direction, car la propriété d'angoisse est vaporeuse, tandis que la propriété d'intelligence est coagulante. De plus, il faut bien le noter, ces deux propriétés sont différentes des autres, elles sont plus des conséquences que des propriétés en soi, car elles découlent tierce-inclusivement de l'opposition ou de l'antagonisme du désir désirant et de l'amour aimant.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 66, préface de l'auteur, §97.

⁵²⁶ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 146.



Comme nous le disions, cette théorie lorsqu'on l'aborde dans l'œuvre est très alambiquée, non parce qu'elle est difficile en elle-même, mais bien parce que la manière dont Böhme l'expose la rend difficilement compréhensible. Dans le *Mysterium magnum*, par exemple, elle couvre une centaine de pages et son point culminant est probablement le tableau récapitulatif des propriétés proposé à la fin du chapitre six⁵²⁷. En fait, le *Mysterium Magnum* s'ouvre sur cette théorie, puisqu'avant même de commenter les premiers versets de la Genèse, il doit expliciter ce qu'est Dieu et sa venue au monde⁵²⁸. La construction métaphysique des sept sources-esprits est cependant récurrente dans toute l'œuvre de Böhme. Il fait régulièrement mention de l'âpreté ou de la dureté du désir et du funeste mercure injecté par l'aiguillon, tous deux provoquant une angoisse hautement courroucée faisant advenir la sensibilité. Pour bien saisir la difficulté de cette conceptualisation des sept sources-esprit, voici le paragraphe résumé des quatre premières propriétés :

Et l'être mort dans le feu qui a coagulé le premier désir résidant dans la première libre joie et l'a assombri sort à travers la vie ignée comme une huile spirituelle qui est la propriété du feu et de la lumière ; et dans le trépas est une eau, un être mort et insensible qui est en somme le réceptacle de l'huile, dans laquelle la force ignée ou esprit gouverne sa vie, qui est l'aliment de la force ignée, aliment que cette force ignée attire de nouveau en elle pour l'engloutir et qui assouvit alors la force ignée et la transforme en douceur suprême dans laquelle naît la vie du grand amour, le bon goût ; en sorte que la force ignée qui est dans l'huile devient de par le trépas dans la force aqueuse une humilité ou douceur.⁵²⁹

⁵²⁷ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 89, chap. VI, §21. Nous avons reproduit ce tableau à l'Annexe 3.

⁵²⁸ Avant que Böhme commence effectivement son commentaire de la Genèse, il faut attendre le chapitre douze. Les onze premiers chapitres sont consacrés à la naissance de Dieu d'après la théorie symbolico-philosophique des sept sources-esprits.

⁵²⁹ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 76, chap. IV, §20.

À partir de ces quatre premières propriétés plutôt négatives, la cinquième propriété lumineuse pourra apparaître. Pour bien saisir la naissance de Dieu selon le cycle septénaire, il ne faut jamais oublier que l'engendrement est toujours simultané. Certes il y a une présentation linéaire commandée par la langue naturelle, mais l'engendrement divin est simultané, comme les roues du char de Dieu qui vont dans toutes les directions en même temps selon la vision d'Ézékiel. (Ez. 1.15-21) Les propriétés découlent les unes des autres et elles s'interpénètrent pour générer une certaine forme de multiplicité. Mais jamais dans l'esprit de Böhme, il introduit du temps en Dieu. Il exprime la simultanéité des sept sources-esprits en disant : « il ne faut pas s'imaginer que les sept propriétés sont séparées et juxtaposées ou superposées ; toutes les sept ne représentent qu'une seule chose car la dernière [l'être ou corps] est d'un autre point de vue la première : de même que la première devient un être spirituel, de même la dernière devient un être corporel, la dernière est le corps de la première.⁵³⁰ » Quant au temps, ce n'est qu'à partir de la septième propriété qu'il est introduit.

Réitérons ce schéma des quatre premières propriétés à partir de la perspective de la volonté ou du désir, car la perspective alchimique est très loin de rendre ce schéma limpide au lecteur contemporain. Les deux premiers principes sont des désirs, mais ils se distinguent par leur statut ontologique. Le premier désir qui est dur et âcre est tout simplement un désir sans direction. Il s'agit d'un pur vouloir, mais parce qu'un vouloir ne peut être supporté que par une volonté qui veut, la volonté ou le désir se mit à se vouloir, car il n'y avait que le désir pour se désirer. La volonté se voulait, « car tout désir est pénétrant et représente le début du mouvement⁵³¹ », dit Böhme. Cette deuxième propriété est celle de l'attraction ou de l'envie ; nous la nommons, le désirant, elle perce comme l'aiguillon, car la volonté est volonté d'elle-même. La troisième forme, issue de l'attraction angoissante du désir se désirant, l'une allant vers le haut et l'autre vers le bas⁵³², ouvre un espace dans lequel « la première étincelle du feu⁵³³ » apparaît. La quatrième propriété, qui est charnière, car elle sépare la première triade de la seconde, correspond à l'espace dans lequel le Dieu caché se révèle. C'est la première lumière, une étincelle de feu. Parce que la volonté d'elle-même actualise un espace entre ce qui désire et ce qui est désiré, la volonté apparaît alors à *elle-même*, elle se distingue. Dans la scolastique traditionnelle, celle de

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 89-90, chap. VI, §22.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 65, chap. III, §10.

⁵³² *Ibid.*, p. 67, chap. III, §15.

⁵³³ *Ibid.*, p. 68, chap. III, §18.

Duns Scot par exemple⁵³⁴, la volonté est cause immédiate de la volition, comme la chaleur chauffe et comme il n'y a pas de démonstration du principe de démonstration. Il n'y a pas d'intermédiaire entre volonté et volition, la cause n'est pas médiate, elle est immédiate. Une volonté qui veut est une vérité contingente. Même si cela est exact, la volonté pour se réaliser en tant que volonté doit vouloir à partir d'un fond différentiel et cet espace tiers-inclusif, c'est la troisième propriété. À partir de l'état de tension angoissante (troisième propriété), qui ouvre un espace différentiel, entre le désir (première propriété) et le désirant (deuxième propriété), est généré une étincelle lumineuse (quatrième propriété). Le désir, en désirant, doit se désirer lui-même dans un tourbillon angoissant ce qui génère par le premier *Fiat* une sorte d'hypostase⁵³⁵ qui est la quatrième propriété (étincelle, éclair ou feu). « C'est la distinction [potentialisante] grâce à laquelle, dans la joie libre qui est dans le Verbe des forces, toutes force devient en soi-même sentante et distincte.⁵³⁶ » C'est l'éclair de la création, le fameux *Verbum Fiat* infernal, qui correspond à la force tierce-inclusive de la première triade. Dans nos mots, le *Verbum Fiat*, c'est un changement de niveau de réalité.

Le désir sortant de la volonté éternelle de l'Immotivé est la première forme et représente le premier "Fiat" ou "Créa". Et la force de la joie libre est Dieu qui mène à bien le "Créa" et les deux réunis représentent le "Verbum Fiat", c'est-à-dire le Verbe éternel qui crée là où il n'y a rien et l'origine de la nature et de tous les êtres.⁵³⁷

Pour Böhme cette première triade créatrice correspond au Père. On notera que les attributs du Père sont hautement ténébreux. Le Père se manifeste à partir de l'ombre et il est hautement courroucé contre lui-même. À partir du quatrième principe, après le premier *Verbum Fiat*, la naissance du Fils commence. La quatrième propriété, c'est la première révélation du Dieu abscons, puisqu'il s'agit d'une propriété de lumière⁵³⁸. De la Trinité on passe à la Croix⁵³⁹. L'éclair qui sort du *Fiat* infernal enflamme l'huile et la lumière-amour apparaît. Le cinquième principe, c'est la lumière (5^{ième}) du feu (4^{ième}), exactement comme la chaleur du cœur témoigne de l'amour vécu. La douceur mielleuse de Dieu apparaît enfin, car, si le désir se désirait, l'amour aime le feu qui la nourrit. À la différence du premier et second principe qui se désire lui-même, l'amour aime sans direction. La conséquence de cet

⁵³⁴ SONDAG, G., *Duns Scot la métaphysique de la singularité*, Paris, Vrin, 2005, p. 205 ss.

⁵³⁵ « Ici on demandera à chaque racine d'où elle tire sa croissance, si elle porte l'ordre de Dieu, si elle dérive du céleste *fiat* et de l'amour, ou bien du *fiat* infernal dans la colère? » BÖHME, J., *Quarante questions sur l'origine, l'essence, l'être, la nature et la propriété; suivies de la base profonde et sublime des six points*, trad. par SAINT-MARTIN (DE), L.-C., Paris, Migneret, 1807, p. 238, chap. XXX, §69.

⁵³⁶ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 66.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 64, chap. III, §8.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 70-71, chap. IV, §2.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 70-71, chap. IV, §4.

amour qui aime, c'est la coagulation ou concentration, par opposition au deux premiers principes qui ouvrent un espace infini qui pousse dans deux directions opposées. Les quatrième et cinquième principes concrétisent l'être divin, car l'amour est une fin en soi, ce qui n'est pas le cas du désir. Voilà pourquoi à ce moment Böhme indique que la sensualité ou la matière commence à apparaître. La sixième propriété est alors engendrée, car l'illumination concrétisée ou coagulée par l'amour donne l'intelligence (*Verbe-logos*). Sous l'effet de la lumière, le chemin apparaît, les choses deviennent compréhensibles. C'est pour cela que la sixième propriété est une propriété d'intelligence ou de distinction. « C'est pourquoi une volonté unique pourrait puiser à cette source, si elle possède en soi de la lumière divine, et regarder dans l'infini; et c'est cette vision qui inspire ma plume.⁵⁴⁰ » Au final, cet aspect correspond au « Verbe révélé, qui est en lui-même qu'une force où sont latentes toutes les forces.⁵⁴¹ » De là, il y a la septième source-esprit qui récapitule toutes les autres. Il s'agit du corps de Dieu conçu comme une théophanie, car les théophanies, du point de vue humain, s'expriment par leurs concrétudes. C'est là aussi que le naturalisme de Böhme réapparaît, car, le corps céleste, c'est la nature éternelle de Dieu, c'est le corps de tous les esprits. En fait, tout se passe comme si les deux triades de par leur complémentarité engendraient un nouveau tiers inclus qui correspond au second *Verbum fiat*, le *fiat* céleste. La complétude des deux premières triades explique le second *fiat*, le second changement de niveau de réalité, à l'origine du Corps céleste : « car du feu, affirme Böhme, rien ne saurait être créé puisqu'il n'est pas un être; mais des propriétés qui forment le feu une créature pourrait être saisie dans le désir, le “Verbum fiat”, et transformée en forme et propriété créaturées.⁵⁴² » Paradoxalement parce que l'humain a chuté, il n'est plus apte à voir qu'il est lui-même le corps céleste, le monde lui apparaît sous la forme des quatre éléments, mais ceux-ci ne sont pourtant qu'un seul élément, l'élément éthérique. Cette situation explique bien des détails dans l'œuvre, par exemple, pourquoi il existe deux corps, le corps spirituel ou céleste et le corps élémentaire composé des quatre éléments. Cela permet aussi de saisir où sont les trois mondes. Le monde des ténèbres et du feu, qui est le royaume de la nature éternelle, correspond aux trois premiers principes. Le monde d'amour igné ou monde sacré de la lumière habitat des anges qui correspond au quatrième, cinquième et sixième principe et le troisième monde qui est le monde extérieur sidéral et élémentaire correspond à la

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p.81, chap. V, §15.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 82, chap. V, §18.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 103, chap. VIII, §29.

septième qualité⁵⁴³. Citons ce passage qui dans la langue de Böhme indique implicitement les sept sources-esprits coordonnées dans les trois mondes :

Le premier commencement en effet est Dieu qui pour sa contemplation passe de l'Immotivé en motivé. Mais ce commencement, qui provient de nouveau de la consommation, est un commencement spirituel et produit trois mondes : en premier le monde igné des ténèbres soumis à la chaleur et au froid, qui est toute rudesse sans être : *b*) le deuxième monde est le monde spirituel, lumineux et angélique; *c*) et le troisième a pris son commencement avec celui du temps. De même que Dieu mis [*sic*] en mouvement les deux premiers mondes intérieurs, il en a fait naître et créé ce monde extérieur et visible dans la forme du temps.⁵⁴⁴

Remarquons finalement que le désir désirant ne peut désirer qu'une chose, car le désiré est orienté et limité, tandis que l'amour aimant tend vers une globalité signifiée par l'aimé, et ce, paradoxalement puisque la détermination du désir, rien ne l'indétermine, tandis que l'indétermination de l'amour détermine tout. Pour reprendre l'idée d'« information » dans un cadre divin toutefois, la première triade est un mouvement déterminé du sans forme et la seconde triade est un mouvement indéterminé de la forme. Bien d'autres pages devraient encore être écrites pour décrire adéquatement le système métaphysique construit par Böhme, mais l'essentiel a été dit au niveau de structure métaphysique de la naissance de Dieu. La naissance de Dieu est décrite par Böhme comme une lutte intradivine et cette lutte, par un jeu de miroir, est réitérée dans le combat que l'humain doit conduire face aux forces démoniaques qui peuplent les mondes. Pour Böhme, Dieu est fondamentalement vivant, il est révélé par l'âme humaine. Il est l'aspect relationnel entre soi et l'univers ; il ne s'agit pas d'un Dieu immobile. Il est en toute chose et agissant en toute chose. Considérer Dieu comme statique, plutôt que dynamique, ce serait tuer Dieu. Déterminer Dieu par un attribut, un nom, une doctrine ou une institution, c'est faire de Dieu une idole. S'attacher à l'idée de Dieu, c'est se faire idolâtre de Dieu. Voilà pourquoi la naissance de Dieu est un combat dans l'âme humaine supportée par Christ. C'est un combat sophianique qui illumine l'âme. Un combat acharné contre les forces du mal que Böhme décrit ainsi :

je résolu d'y risquer ma vie, ce qui vraiment était au-dessus de ma puissance sans l'assistance de l'esprit de Dieu, alors à la suite de quelques grands assauts, mon esprit a pénétré au travers des portes infernales jusque dans la génération la plus intérieure de la divinité, et là il a été embrassé par l'amour, comme un époux embrasse sa chère épouse.⁵⁴⁵

⁵⁴³ Sur les trois mondes ou les trois royaumes, voir *Ibid.*, p. 163, chap. XV, §18-20.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 73-74, chap. IV, §12.

⁵⁴⁵ BÖHME, J., *L'aurore naissante, ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, trad. par SAINT MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 2, Paris, Laran et Cie, 1800, p. 122, chap. XIX, §11.

2.2 Sans-Fond (*Ungrund*)

La notion d'indéterminé, d'abîme, d'abyssale, d'impénétrable, cadre parfaitement dans les courants de la mystique et de la philosophie allemande⁵⁴⁶. La notion d'*Ungrund*, quoiqu'elle ne soit pas d'un abord facile dans l'œuvre du théosophe, est très importante pour comprendre la structure absolument apophatique de Dieu. En plus, le mot lui-même d'*Ungrund* est probablement la création philosophique la plus originale du théosophe, car ce mot apparaît pour la première fois dans l'œuvre de Böhme. Cette idée du Sans-Fond est l'articulation la plus fondamentale de sa métaphysique. Répétons-le clairement, le théophanisme ou le théomonisme n'est pas un panthéisme, et ce, à cause de cette structure absolument apophatique qu'est l'*Ungrund*. Ce Sans-Fond sauve l'architecture et évite les dérives moniste ou panthéiste. À partir de cette perspective théophanique, il devient possible d'affirmer que ce n'est pas parce que la Nature est divine que la Nature est divinisée. De même, ce n'est pas parce que Dieu est fondamentalement inconnaissable qu'il est impossible de le connaître. C'est le mystère premier qui reste inconnaissable. L'*Ungrund* est central, car il permet de saisir qu'il n'est jamais possible de saisir Dieu, et ce, malgré les efforts rocambolesques que Böhme déploie pour expliquer la naissance de Dieu. Dieu est toujours au-delà, c'est un mystère indéfectible que l'humain ne peut pas manipuler à sa guise. La métaphysique de Böhme est donc suspendue au mystérieux fil de l'Inconnaissable, en Dieu se trouve un abysal abyme insondable.

Le Sans-Fond, c'est l'antériorité éternelle de Dieu. Dieu n'est pas dans le temps, pas plus qu'il est localisable, car Dieu « naît non pas dans le monde mais avec le monde.⁵⁴⁷ » C'est sur ce fond de Sans-Fond qu'il se manifeste. C'est donc dire que la temporalité humaine se situe dans le cadre de l'éternité divine. Le monde extérieur auquel abouti la naissance de Dieu n'est pas fondamentalement séparé de Dieu. C'est Dieu sous un autre aspect, c'est Dieu à partir d'un autre niveau de réalité. Pour justifier l'origine de quelque chose à partir du Sans-Fond, comme dans un mythe, Böhme explique que « le Néant a faim du Quelque Chose et la faim est le désir⁵⁴⁸ », de là, la roue du désir s'enclenche. Pourquoi, ce saisissement du Néant éternel en Quelque Chose, c'est là une question qui dépasse les

⁵⁴⁶ Pour l'analyse du vocabulaire de la mystique allemande, l'étude de Virginie Pektaş est d'une précision remarquable.

⁵⁴⁷ NICOLESCU, B., *La science, le sens et l'évolution – essai sur Jakob Boehme*, Paris, Félin, 1988, p. 20.

⁵⁴⁸ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 63, chap. III, §5.

limites mêmes d'un entendement qui a été illuminé par Dieu. Böhme confesse : « il me faut dire : Qu'il est hors de toute nature et de toute propriété, une Intelligence et origine de tous les êtres; les êtres sont sa révélation et c'est de lui seulement que nous tirons notre pouvoir d'écrire et non du Dieu inrévélé qui, sans sa révélation, n'apparaîtrait même pas à soi-même.⁵⁴⁹ »

Invoquer un Dieu caché, invoquer *l'Ungrund* permet d'éviter le monisme, le panthéisme, de même que le problème du Dieu abstrait et retiré du monde. L'idée d'*Ungrund* compris comme « l'Un qui est en même temps le Rien éternel⁵⁵⁰ » se rapproche de la magnifique formule d'Ibn al-'Arabī « Lui-pas-Lui » (*huwa lā huwa, هُوَ لَا هُوَ*). L'impossibilité définitionnelle de Dieu oblige nos théosophes à introduire des expressions proprement contradictoires. Dieu comme absolu dans la pensée de Böhme n'est pas une cause première à partir de laquelle le monde a été créé, Dieu n'est pas dans le monde, il *est* le monde. Mais faut-il préciser que, parce que *l'Ungrund* est une notion négative, comprendre Dieu comme un absolu entraîne inévitablement l'idée de faire de lui quelque chose, ce qui est une erreur. *L'Ungrund* n'est pas quelque chose, c'est un « Rien éternel ». Le *Mysterium magnum* s'ouvre d'ailleurs sur une définition du Dieu caché hautement significative. Il dit au deuxième paragraphe : « Quand je considère ce que Dieu est, je dis : Vis-à-vis de la créature il est l'Un qui est en même temps le Rien éternel ; il n'a ni détermination ni début ni lieu [...] n'a aucun endroit spécial où il réside : L'éternelle sagesse ou intelligence est sa demeure : Il est la volonté de la sagesse et la sagesse est sa révélation.⁵⁵¹ » *L'Ungrund* c'est le Rien éternel nécessaire à la pure potentialité de Dieu et ce Rien éternel a une telle force d'attraction, ce que Böhme appelle la volonté, que cela génère la révélation de Dieu à lui-même. Plus philosophique, Koyré dit que : « l'idée de *l'Ungrund* exprime justement ce côté ou cet aspect négatif et transcendant à soi-même de l'Absolu. L'Absolu est *l'Ungrund* réalisé en tant qu'absolu.⁵⁵² » Le Rien éternel est ainsi toujours premier, ce que nous avons appelé l'antériorité éternelle, car le Rien n'a pas besoin de quelque chose pour être rien ; il lui suffit d'être ce qu'il est pour être toute chose, puisqu'il n'est rien. C'est par cet antagonisme paradoxalement réalisé que Dieu est le Rien éternel qui est en même temps l'Un éternel qui est Tout. Ainsi lorsque Böhme décrit Dieu

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 80, chap. V, §10.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 55, chap. I, §2.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 55-56, chap. I, §2.

⁵⁵² KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 323.

comme le Tout qui est en Tout, il fait référence à cette antériorité éternelle qui parce qu'elle n'est Rien supporte le Tout partout où il est.

Cette manière de voir les choses renverse les habitudes de pensée traditionnelles et jette un nouvel éclairage sur la question de l'union avec Dieu ou de l'accomplissement spirituel. L'expérience mystique est très souvent décrite comme un état d'annihilation de l'ego personnel dans la présence divine. Dans le cas de la métaphysique de Böhme et d'Ibn al-'Arabī, ce n'est pas possible, car Dieu est un Rien ; Dieu n'est pas une plénitude dans laquelle il est possible de se fondre et de se sentir bien. Dans ces métaphysiques, l'humain n'atteint pas Dieu par l'ascèse, par le dépouillement, mais bien par sa détermination totale qui ultimement rejoint l'Un qui est le Rien éternel. Pour trouver Dieu, l'humain doit devenir *ens determinatum omni modo*, un être entièrement déterminé. C'est en connaissant, reconnaissant et réalisant sa position qu'il est paradoxalement possible de la dépasser. Ainsi, l'état de fusion ne s'obtient pas par l'anéantissement total, mais par détermination totale. La détermination indéterminée de Dieu oblige les humains à la recherche de Dieu, à se déterminer parfaitement selon la multiplicité des déterminations divines. Ceci permet, lorsque l'humain s'est complètement déterminé, de rejoindre l'indétermination, parce qu'il sera lui aussi toute chose. Pour Böhme ce n'est pas la perte de l'ego personnel qui ouvre à Dieu ; l'ego n'est pas l'obstacle qu'il faut retirer de l'équation pour atteindre Dieu. C'est la réalisation de cet ego en accord avec la nature de Dieu qui ouvre à Dieu. C'est par une réalisation spirituelle qu'il est possible d'atteindre Dieu, car, si la personne n'est plus personne, il faut alors se demander ce qui atteint Dieu. C'est en ce sens que Böhme dit : « le Tout n'ayant nul besoin du Quelque Chose et le Quelque Chose servant simplement de jouet avec lequel s'amuse le Tout. Et afin que la Totalité lui apparaisse à lui-même comme le Tout, il transforme sa volonté en propriété. [...] Car si tout n'était qu'une seule chose, cette chose unique ne lui apparaîtrait pas à lui-même.⁵⁵³ » Inversement, le Quelque Chose a besoin du Tout, car il n'est pas possible d'être Quelque Chose sans le support indéfectible du Tout. Pour qu'il y ait de l'Apparent, il doit y avoir un différentiel, il doit être supporté par un Caché. Croire que c'est dans l'assimilation de l'Apparent au Caché ou du Caché à l'Apparent qu'est la résolution du problème de l'Un et du Multiple, c'est vouloir arrêter la particularité proprement humaine de l'être. L'humain naît pour mourir, et sa vie durant, il lutte contre la dégénérescence inéluctable. Arrêter l'être par la mort, c'est

⁵⁵³ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 68-69, chap. III, §21-22.

philosophiquement faire disparaître le différentiel qui fait que la lumière apparaît dans les ténèbres ; c'est mettre fin à l'être. Mais si l'humain poursuit sa lutte afin d'accomplir la détermination de son être ou sa réalisation spirituelle, l'humain contredit l'entropie et poursuit sa lutte dans un autre plan d'existence, un plan qui n'est plus uniquement celui de la matérialité, mais qui inclut une dimension imaginaire, toujours au-delà de lui-même sans être lui-même au-delà. Se déclarer soi-même au-delà, ou uni à l'*Ungrund*, détermine l'*Ungrund* comme un « au-delà », ce qui nie en propre l'*Ungrund* qui par principe n'est pas déterminable, et ce, même par la catégorie de l'indéterminable.

Nous pensons ainsi, d'après notre compréhension de Böhme, que l'humain doit dans sa détermination être humble, car il se réalise corrélativement à sa propre capacité de se déterminer. Son mode d'être au monde est corrélatif de son mode de comprendre. La reconnaissance de sa propre détermination, de son identité propre, loin de générer une *contradictio in adjecto*, ouvre à une connaissance de l'Autre. Elle n'est plus soumise à l'autorité dégénérative de la peur de l'autre qui ébranle la capacité à se déterminer. En se réalisant on exhausse l'être qui nous détermine en s'unifiant, mais cette unification n'est elle-même jamais finale, puisque l'être déterminé est objectivement supporté par le fil de l'Indétermination primordiale qui est la face cachée de Dieu.

À la question, pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, Böhme répond qu'avant l'être, il y a « la liberté insondable, le désir passionné du Néant de devenir Quelque Chose.⁵⁵⁴ » Comprendre le support de l'être comme un rien éternel, c'est instaurer la liberté au cœur de la Réalité et de l'Univers. La liberté chez Böhme a donc un sens intimement métaphysique ; il ne s'agit pas d'une question d'agir moral, mais une condition de possibilité de la Réalité elle-même. Pour traiter de cette condition de possibilité, Berdiaev introduit le terme de *méontique*⁵⁵⁵ pour décrire ce qui précède l'être. On se souviendra que dans le schéma böhmien, ce qui précède l'être c'est la naissance de Dieu.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁵⁵ Spécifions que nous n'avons pas été capable de retrouver le terme dans un dictionnaire de philosophie. Nous croyons que la première occurrence de ce terme se trouve dans l'œuvre d'Eugène Fink dans le projet de préface à la *Sixième méditation cartésienne* qui avait comme objectif de systématiser le projet phénoménologique dans une phénoménologie de la phénoménologie, d'où le sous-titre de la *Sixième méditation* qui est *L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*. Ce texte a été présenté en 1945 par Fink en vue de son *Habilitation*. Puisque la traduction du *Mysterium magnum* précédée des deux études de Berdiaev est aussi publiée en 1945, c'est donc dire que Berdiaev est l'un des premiers, sinon le premier à réutiliser le concept de *méontique*. FINK, E. et HUSSERL, E., *Sixième méditation cartésienne*, trad. par DEPRAZ, N., texte établi et édité par H. Ebeling, J. Holl et G. van Kerckhoven, Grenoble, J. Millon, 1994 [1932], 287 p. De plus, Serge Boulgakov cite Schelling pour expliquer la différence entre οὐχ ὄν et μὴ ὄν. BULGAKOV, S. N., *La lumière sans déclin*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990, p. 402 n. 169.

Mé-ontique doit être compris étymologiquement comme μή ὄν⁵⁵⁶ au sens de la négation de l'être, comme *non-être*. La particule μή « marque la négation en un sens hypothétique, pour signifier que la chose dont on parle est incertaine, conjecturale ou inadmissible, tandis que la négation οὐχ marque la négation absolument.⁵⁵⁷ » C'est en fait la condition potentielle de l'être qui est décrite par le terme de *méontique*. Ce qui est signifié par la « liberté méontique » chez Berdiaev permet de situer l'*Ungrund* métaphysique de la mystique allemande et de Böhme dans le cadre des développements contemporains de la phénoménologie post-husserlienne. La liberté *méontique*, c'est le « pré-être », c'est « l'avant-être », c'est ce qu'annonce la sphère de l'antécédance de l'être, un état d'être qui correspond à une perpétuelle négation *positive* de l'être, une *passivité affirmante*. Nathalie Depraz propose en ce sens une comparaison entre la « non-dualité »⁵⁵⁸ et la *méontique* de Fink pour saisir ce qu'est la pré-disposition de l'être apparaissant. Ce qui nous intéresse pour notre part, c'est le fait que la *méontique* révèle dans sa négation de l'être, l'état antérieur de l'être, c'est donc une négation douée de positivité, un agir non-agissant. Comme l'explique Depraz : « Au sens strict, cet agir [Berdiaev parlait de la liberté de l'*Ungrund*] est apparaissant et non apparent : apparaissant dans le monde, le spectateur se donne d'une certaine manière à l'écart de lui-même, amorçant un dédoublement de lui-même du sein de son unité avec le moi constituant.⁵⁵⁹ » Ce dédoublement est l'espace de révélation de l'être ou, en d'autres mots, la découverte du « moi céleste » et du monde imaginaire⁵⁶⁰. Ce dédoublement, cet espace de réflexion métaphysique, voilà peut-être ce qui relie nos deux auteurs mystiques. Ce qu'explore la métaphysique de Böhme dans le *Mysterium magnum* et Ibn al-'Arabī les *Futūḥāt al-Makkīyah*, c'est justement l'espace *distanciant* l'*Ungrund* de l'être, l'intervalle du Lui-pas-Lui.

Lorsque Depraz mentionne l'idée d'une « passivité agissante », il est possible de se référer aux analyses de Henry Corbin sur la *significatio passiva* pour éclairer le fait que « la passivité agissante au spectateur ne le dépouille pas pour autant de tout agir : c'est pourquoi son activité sera dite "factitive". [...] Il se fait ou se laisse constituer plutôt qu'il ne

⁵⁵⁶ À ne pas confondre avec la négation absolue οὐχ ὄν.

⁵⁵⁷ BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 1271.

⁵⁵⁸ En fait elle utilise dans cet excellent article les notions de non-agir (en chinois, *wu-wei*) et d'action non-agissante (en sanskrit, *nishkāma karma*)

⁵⁵⁹ DEPRAZ, N. et RICHIR, M. (dir.), *Eugen Fink actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23 - 30 juillet 1994*, Amsterdam, Rodopi, 1997, p. 117.

⁵⁶⁰ Pour saisir comment s'ouvre cette catégorie de l'être et comment elle s'exprime dans ce que Corbin nomme le monde imaginal dans la phénoménologie husserlienne voir DUFOURCQ, A., *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht, Springer, 2011, 397 p.

constitue lui-même, mais il réfléchit la constitution qu'il ne fait pas. Son agir est donc réfléchissant, en termes kantien, régulateur de l'agir constituant.⁵⁶¹ » En suivant Henry Corbin, nous avons décrit la relation entre Dieu et sa créature comme une relation *théophanique*, précisément parce qu'« 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"⁵⁶² *cette* personne. Sous 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*.⁵⁶³ » Ici s'insère tout le thème de la science des miroirs, de la katoptrique⁵⁶⁴ et du monde imaginal. Est-ce à dire que la *méontique* d'Eugène Fink essaie de dire la même chose que la *significatio passiva* telle qu'elle est analysée par Henry Corbin? Sans statuer sur ce point, il est significatif que la

⁵⁶¹ DEPRAZ, N. et RICHIR, M. (dir.), *Eugen Fink actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23 - 30 juillet 1994*, Amsterdam, Rodopi, 1997, p. 118.

⁵⁶² 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 de *kathénothéisme*, parfois confondu avec celui d'hénothéisme, Corbin cherche à le réinvestir à la session d'Eranos de 1951, dont le thème était *Mensch und Zeit*. Cette année-là, il prononce une conférence sur *Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme*, dans laquelle il dit : « Une première série d'exemple s'attacherait à montrer l'épiphanie du Temps éternel comme essentiellement multiforme, c'est-à-dire l'Αἰών comme 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'heptane 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'épiphanise 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' ἕνα, *singulatim*). » CORBIN, H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, p. 33-34.

Le terme « kathénothéisme » est aussi invoqué dans CORBIN, H., *L'homme et son ange initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, p. 42.; CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – les fidèles d'amour, shi'isme et soufisme*, 4 vols, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, p. 133. ; CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, L'École shaykhie, Le Douzième Imâm*, 4 vols, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 113 n.432.; CORBIN, H., *Corps spirituel et Terre céleste – de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, 3^e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 35 n. 70.; CORBIN, H., SEJESTĀNĪ, A., ALĪ, S. et SHABESTARĪ, M., *Trilogie ismaélienne. 1. Abū Ya'qūb Sejestānī: Le livre des sources (4e/10es.) 2. Sayyid-nā al-Hosayn ibn' Alī: Cosmogonie et eschatologie (7e/13es.) 3. Symboles choisis de la Roseraie du mystère, de Mahmūd Shabestarī (8e/14es) Textes édités avec traduction française et commentaires*, Lagrasse, Verdier, 1994, p. 148.

⁵⁶³ CORBIN, H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, p. 63.

⁵⁶⁴ Nous écrivons katoptrique avec un « k » pour être plus fidèle au terme grec κατοπτρικός.

relation établie entre Dieu et sa créature soit une relation prééternelle ou *méontique* et que la liberté de la créature s'enracine à un niveau métaphysique.

Le lien à l'imagination est crucial sur cette question, car Dieu est à jamais au-delà, indéterminé et inconnaissable, du moins dans sa totalité. La créature de Dieu cherche à toucher aux actualisations de Dieu pour se réaliser ou pour se potentialiser. L'état de potentialisation recherché par la créature, c'est la forme imaginale de l'être de Dieu, une forme qui est potentielle pour la créature et qui est actuelle pour Dieu. C'est pour cela que Böhme a affirmé dès le deuxième paragraphe du *Mysterium Magnum* que Dieu se manifeste et qu'il a sa demeure dans l'Éternelle Sagesse, dans la *Sophia aeterna*. L'espace de réalisation de Dieu est la Sagesse, la Sophia. En d'autres mots, le théophanisme est sophianique et le monde des anges et des créatures est de ce fait sophianique. Mais pour Böhme, le *mundus imaginalis* est aussi l'espace des démons et des forces des ténèbres. L'humain a en lui un monde spirituel double, composé de lumière et de ténèbres. L'imagination théophanique parce qu'elle peut être tournée vers soi ou vers Dieu a la double capacité d'être ténèbres et lumière.

2.3 Conciliation contrastante

L'apophatisme radical à savoir l'inconnaissance de Dieu comme limite de la connaissance n'est pas une nouvelle idée. Ce qui est nouveau, c'est d'intégrer cette dynamique de l'inconnaissance suscitée par l'*Ungrund* à la divinité elle-même. Ce que Böhme propose, c'est une sorte de conciliation contrastante des principes généraux de l'un et du multiple. En effet, plutôt que d'opposer la multiplicité humaine à l'unité divine, pour Böhme « l'un et le multiple ne sont point des contradictoires, mais simplement des opposés qui s'impliquent mutuellement.⁵⁶⁵ » Cependant, Böhme ne s'arrête pas qu'à ce principe général, il en tire toutes les conséquences possibles et imaginables. Il ne se contente pas d'en faire un principe divin détaché du monde humain, comme un Dieu créateur qui serait à l'extérieur du septième ciel. Il retrouvera cette dynamique primordiale des opposés qui s'impliquent réciproquement à tous les niveaux de réalité qu'il est capable de concevoir. Il ne fait pas non plus appel à un principe simple unique qui engloberait des principes opposés comme la lumière et les ténèbres. Böhme dépasse le dualisme, même si une lecture rapide

⁵⁶⁵ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 124.

peut faire penser à une doctrine dualiste⁵⁶⁶. Il pense cette unité comme l'Un-Tout. Cet *unifique*, cette conciliation contrastante est toujours cyclique ou simultanée, même si elle peut donner l'illusion du temps. Voilà pourquoi le temps du cycle, dans lequel l'humain est inséré, n'est pas conçu comme le temps du retour sur lui-même, mais le temps du retour à l'Origine éternelle, un temps qui est proprement existentiel. La perspective ouverte par les cycles de Dieu ou plus généralement par le théophanisme böhmien n'est jamais que la dynamique même de la Réalité. Corbin parlait du *kathénothéisme*⁵⁶⁷ signifiant par ce mot que le « tout » est dans le « chaque », tout comme « il existe dans chaque firmament ce que sont tous les firmaments, mais avec des degrés différents dans la manifestation, c'est pourquoi les qualités sont multiples dans chaque firmament.⁵⁶⁸ » Si le « tout » est dans le « chaque », cela ne veut pas dire que tout est identique ou unique, bien au contraire. C'est une perspective *unifique*, parce que ce « tout » qui est un rien « éternel » est constitutif de tous les *Uns*. Böhme maîtrise mieux que quiconque cette perspective non-dualiste de la métaphysique de l'être ou du théomonisme. Il dit dans un éclair de génie : « l'être de tous les êtres n'est qu'une naissance magique, provenant de l'Un et tendant à l'Infini. L'Un est Dieu, l'Infini est le temps et l'éternité; et une manifestation de l'Un, où toute chose peut être multipliée à partir de l'Un et de nouveau réduite de la multiplicité à l'unité.⁵⁶⁹ »

Ce propos évoque fortement ce que Henry Corbin explicite dans le *Paradoxe du monothéisme*, lorsqu'il parle du problème de l'unité de l'être. Il mentionne que pour bien saisir la différence entre le *tawhīd* théologique (unicité divine) et le *tawhīd* ontologique (l'unicité de l'être), souvent introduit par les mystiques et théosophes comme le *tawhīd* ésotérique, il faudrait se souvenir du propos de Haydar Āmolī qui donne comme exemple la métaphore de l'encre et des lettres. Il dit ce n'est pas parce que les lettres sont multiples que l'encre l'est. La source des lettres est unique, même si le résultat est multiple. C'est le principe métaphysique des systèmes théophaniques qui mène à une telle perspective, et comme l'écrit Corbin : « l'être en ses théophanies ne fait que se multiplier par lui-même (1 x 1).⁵⁷⁰ » Le produit de l'unité par l'unité ne donne jamais autre chose que l'unité, même

⁵⁶⁶ VIEILLARD-BARON, J.-L., « Le problème du dualisme dans la pensée de Jacob Boehme », dans *Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique*, Paris, Vrin, 1979, p. 61-75. Quoique cet article soit excellent, il nous apparaît utile de le relire à l'aune de la logique du tiers inclus telle qu'elle a été mise en lumière par Nicolaeescu.

⁵⁶⁷ *Infra*, note 562.

⁵⁶⁸ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 155, chap. XIV, §3.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 122, chap. X, §39.

⁵⁷⁰ CORBIN, H., « Le Combat spirituel du shī'isme », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXX/1961, 1962, p. 115.

s'il postule la nécessité de deux unités. Et c'est pour cela que la perspective est non-dualiste et que « l'esprit et le corps ne font qu'un⁵⁷¹ ».

Cette perspective quoiqu'elle ne soit pas courante en Europe, il semble qu'elle ait toujours été présente et caractéristique de plusieurs courants ésotériques. La sophiologie d'un Berdiaev tirée de Böhme ou celle du père Serge Boulgakov tirée et ancrée dans une théologie plus « orthodoxe » est hautement significative du non-dualisme occidental. Un non-dualisme cependant transcendantal. Un peu comme une immanence transcendantale. Cette logique est caractéristique, et même précurseur de la logique du tiers inclus que nous avons brièvement exposée *supra*. Nous croyons même avoir retrouvé directement le principe de cette logique dans l'œuvre de Böhme lorsqu'il affirme : « Vénus produit l'être et le feu prend l'être pour sa vie et de cet être il s'est incorporé [...] ainsi un être tiers qui est une analogie des deux dans l'unité : Tout être est un symbole de soi-même tiré d'elle.⁵⁷² » Il n'y a probablement pas d'énonciation plus éclairante de ce que nous entendons par une conciliation contrastante.

C'est en réintroduisant le mythe au sein même de la métaphysique que Böhme dépasse le rationalisme de la scolastique latine. En réintroduisant et en proposant une rationalisation mythologique des questions métaphysiques issues d'une lecture personnelle de la Bible, Böhme n'est pas dans l'ordre de la vérité, mais de la vraisemblance⁵⁷³. Suivant la leçon de Bottéro pour comprendre la logique du mythe, il ajoute que les différents résultats de cette *logique de vraisemblance* sont des *imaginations calculées*⁵⁷⁴. Nous pensons que cette manière de comprendre les mythes s'applique parfaitement à la pensée de Böhme. L'aspect mythique de sa métaphysique n'est pas une faiblesse de pensée, mais bien une force, car ce que Böhme cherche à exprimer n'est pas de l'ordre du rationnel. Plutôt que de réduire la métaphysique à une pensée vraie qui, par définition, est inflexible, il cherche à penser relativement à sa propre expérience de Dieu, ce qui l'oblige à introduire du vraisemblable. Cette catégorie de pensée est proprement potentielle et lorsqu'elle génère

⁵⁷¹ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 72, chap. IV, §8.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 157, chap. XIV, §9.

⁵⁷³ C'est d'ailleurs de cette manière que Bottéro et Kramer expliquent la logique soutenant la mythologie mésopotamienne. « La logique de la science est une *logique de vérité*, qui va droit à son but unique par le seul et unique chemin possible et authentique ; celle de la mythologie est une *logique de vraisemblance*, et qui "sauve les apparences", car elle peut emprunter plusieurs voies, pourvu que, partant des mêmes données du problème, elle aboutisse au même résultat et en rende compte d'une manière qui apaise l'esprit. » BOTTÉRO, J. et KRAMER, S. N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme – mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 2004 [1989], p. 86.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 85-94.

une imagination, elle actualise une potentialité, sans jamais affirmer que cette actualité est la seule. C'est donc une pensée plurielle en son essence, pouvant supporter une multitude de vérités non-contradictaires se rapportant à un seul objet : Dieu. Parce que Böhme, dans son expérience visionnaire a été « *informé* » des mystères, il utilise son imagination créatrice pour remplir les interstices laissés par l'explication biblique. « L'auto-connaissance de Dieu rejoint l'auto-connaissance de l'homme⁵⁷⁵ », mais ajouterions-nous comme dans un miroir.

3 ÉTHIQUE VOLONTAIRE

Au centre de la métaphysique de Böhme, il y a le désir ou la volonté. Conséquemment et analogiquement cela entraîne une éthique reprenant le problème de la volonté.

– Trois choses sont ici nécessaires.

La première est que tu remettes ta volonté à Dieu et que tu t'abîmes entièrement en sa miséricorde.

L'autre chose est que tu haïsses ta volonté propre et ne fasses pas ce à quoi elle te pousse.

La troisième est que tu te soumettes avec patience à la Croix de Notre Seigneur Jésus Christ, afin de pouvoir soutenir la tentation de la nature et de la créature.

Si tu fais cela, Dieu parlera en toi et introduira ta volonté abandonnée en Lui, dans le fond surnaturel.⁵⁷⁶

En d'autres mots, pour que le monde de Dieu apparaisse, l'humain doit avoir pleinement confiance en Dieu. Cette confiance, cette foi en Christ est la clef d'un monde où Dieu est présent à tout moment. C'est le passage d'un monde extérieur et matériel vers un monde intérieur et spirituel dans lequel la lumière divine est pleinement manifestée. Cependant ce monde intérieur n'est pas sans danger, le démon insistera pour que l'humain tourne son regard sur lui-même et tente de se diviniser lui-même. Mais sans volonté propre, la dérive n'est pas possible. C'est pour cela que dans le monde intérieur des âmes humaines le regard doit se soumettre à la Croix. Elle seule donne la force nécessaire à l'abnégation totale, selon Böhme.

« Tu ne peux par ton propre vouloir accéder à un repos tel que ne te touche aucune créature, à moins que tu ne te remettes entièrement en la vie de Notre Seigneur Jésus Christ, et ne Lui cèdes entièrement ton vouloir et ton désir, et ne veuilles rien sans Lui.⁵⁷⁷ » La volonté est nécessaire pour abandonner la volonté. Même si cette volonté est orientée dans la bonne direction parce qu'elle s'annule elle-même, il s'agit encore d'une volonté. Cependant

⁵⁷⁵ NICOLESCU, B., *La science, le sens et l'évolution – essai sur Jakob Boehme*, Paris, Félin, 1988, p. 47.

⁵⁷⁶ BÖHME, J., *De la vie au delà des sens*, trad. par PFISTER, G., Paris, Arfuyen, 1997, p. 21.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 25.

l'annulation de la volonté par la volonté ouvre un moment neutre à partir duquel il est possible de se soumettre à la Croix. La volonté cède alors à l'amour, comme le désir cède à l'amour dans l'engendrement divin. L'amour est rien, par opposition à quelque chose, et sa force pénètre en toute chose⁵⁷⁸. La Croix ou le Christ, c'est l'interstice tiers inclusif de l'abandon volontaire de la volonté faisant apparaître l'amour. Voilà pourquoi lorsque le disciple demande :

Quel est ce lien⁵⁷⁹ que l'homme en lui-même n'habite pas?

– [le maître répond] C'est l'âme entièrement abandonnée, lorsque l'âme meurt à sa volonté propre et ne veut plus rien elle-même hormis ce que Dieu veut. C'est là que l'amour a son habitation.⁵⁸⁰

3.1 *Magia divina et imagination*

La magie est présente dans la pensée böhmienne, mais ce n'est pas une magie comme on l'entend couramment, il ne s'agit pas de faire des incantations, des potions ou des sortilèges. C'est une manière de présenter l'action du Verbe révélé. La magie divine dans l'acte créateur est excessivement puissante en son principe. Il est impossible pour une créature de la maîtriser, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle elle est si peu exposée dans la Bible, selon Böhme. Dans une magnifique question rhétorique, il demande :

Oui, cher entendement, flaire dans ton cœur : Qu'y flaires-tu? Contemple ton affectivité : De quoi as-tu envie? Peut-être des charlataneries du Diable! Si le Diable n'avait pas connu ce motif, il serait peut-être encore un ange; s'il n'avait pas vu la naissance magique en sa haute lumière il n'aurait pas désiré être dans l'essence son propre maître et créateur.⁵⁸¹

La magie de l'acte créateur est à la source de l'envie de Lucifer qui tente de devenir la source de son propre monde. C'est à cause de ce qu'il a vu dans l'acte créateur qu'il tourne son imagination vers lui-même, qu'il veut devenir son propre principe. La *magia* suscite l'envie par sa force créatrice et elle ne fait pas que chuter Lucifer, puisqu'« Adam ressentit la même envie de connaître la “Magia” et imagina de l'éprouver et voulut être semblable à Dieu.⁵⁸² » La magie dont il est question est celle de l'acte créateur dans le premier principe, dans la première triade. C'est un peu comme une imagination théophanique substantivant les trois premières forces dans la quatrième. Böhme dit aussi que la *magia divina*, c'est

⁵⁷⁸ « Qu'est-ce que l'amour en sa force et sa vertu, en sa hauteur et sa grandeur? », le maître répond : « sa vertu est le néant, et sa force pénètre toute chose. » *Ibid.*, p. 43.

⁵⁷⁹ Dans notre travail nous avons parlé d'intervalle ou d'interstice pour qualifier ce lien et cet espace imaginal, voir *supra*, p. 109.

⁵⁸⁰ BÖHME, J., *De la vie au delà des sens*, trad. par PFISTER, G., Paris, Arfuyen, 1997, p. 47.

⁵⁸¹ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p.128, chap. XI, §2

⁵⁸² *Ibid.*, p. 130, chap. XI, §7.

l'éternelle sagesse de Dieu. Il s'agit d'un acte magique, car c'est à partir de là que les trois premières sources-esprits ténébreuses deviennent substantielles, mais dans une matière subtile. En fait, la meilleure façon de se représenter l'acteur créateur, c'est de le comparer à l'acte d'imagination. La magie divine actualise la potentialité de la première triade, comme l'imagination actualise en image un état potentiel.

Cette manière de concevoir l'imagination, comme un acte magique, est très probablement inspirée de Paracelse, car pour lui la magie équivaut à une imagination. C'est le concept de naissance magique que supporte l'imagination ou la magie divine. La *magia divina* engendre la naissance magique. Dans la théosophie chrétienne, ce passage médiateur entraîne la renaissance du pérégrinant. La naissance spirituelle ou la renaissance dans le corps de Dieu par le Corps du Christ octroie à l'Ami de Dieu un nouveau corps que l'on doit envisager non pas sur un mode de résurrection, mais comme une ressuscitation⁵⁸³. Il semble que c'est ce que Maître Eckhart mentionnait lorsqu'il faisait allusion à la seconde naissance correspondant à la naissance de l'âme en Dieu. Et plus l'homme est dégagé⁵⁸⁴, plus il est semblable à Dieu, plus il est uni à lui. Il faut donc entendre ainsi la naissance perpétuelle de l'humain en Dieu : « l'homme avec son image brille dans l'image qu'est Dieu, celle que Dieu est selon la pureté de son essence, et avec laquelle l'homme est un.⁵⁸⁵ »

Pour Böhme, il y a deux types d'imagination : l'une tournée vers soi qui est démoniaque et l'autre tournée vers les mystères de l'au-delà divin. De même, il y a deux manières d'envisager la naissance magique de la nature : l'une comme étant sa propre source, et l'autre, comme tirant sa source de Dieu. La première mène à l'idolâtrie, la seconde sauvegarde l'idée du Dieu unique et *unifique*. « Ce fut également l'idolâtrie des païens; pensant à la naissance magique ils abandonnèrent le Dieu unique pour la naissance magique de la nature et se choisirent parmi les forces de la nature des faux-dieux.⁵⁸⁶ » Le

⁵⁸³ C'est Weigel, le disciple de Böhme qui fait la distinction entre *Erstehen* et *Auferstehen*, entre *résurrection* et *ressuscitation*. La première commande la restauration d'un corps matériel déjà existant tandis que la seconde appelle l'instauration d'un nouveau corps. Le docétisme souvent caractéristique de l'islam pourrait peut-être servir de pont entre Böhme et Ibn al-'Arabī au sujet de la transformation du corps dans la quête de la « perfectitude humaine ». CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, L'École shaykhie, Le Douzième Imâm*, 4 vols, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, p. 382 n. 61. La distinction entre *Erstehen* et *Auferstehen* est de Corbin, mais l'introduction du docétisme pour mieux saisir à nuance est notre.

⁵⁸⁴ En langage böhmien, plus il est déterminé dans l'indéterminé.

⁵⁸⁵ MALHERBE, J.-F., *L'expérience de Dieu avec Maître Eckhart*, Saint-Laurent, Québec, Fides, 1999, p. 97.

⁵⁸⁶ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 129, chap. XI, §6.

problème de la *magia divina* et de l'envie créatrice qu'elle suscite s'opère à deux niveaux : au niveau d'une dramaturgie céleste qui narre la chute de Lucifer et au niveau du premier humain Adam, car « à la source l'être de tous les êtres n'est qu'une naissance magique⁵⁸⁷ », un mystère que l'on s'impute à soi par orgueil. L'envie suscitée par le mystère de Dieu, capable de faire apparaître quelque chose de rien, fascine au point qu'il peut transmuter l'être de celui qui le convoite. La force créatrice de l'imagination est, elle aussi, à la croisée des chemins, ayant le choix entre une *phantasia* ou une *imaginatio vera*. L'humain doit ainsi choisir entre l'orgueil d'une joie potentialisante ou l'orgueil d'une colère actualisante⁵⁸⁸. Le choix d'une *imaginatio vera*, de l'imaginal ou le choix d'une *phantasia*, d'une illusion ; le choix de considérer la Nature comme vivante ou d'assimiler le vivant à la nature. Le désir est une joie imaginative qui peut mener à l'amour lumineux, mais il est aussi une volonté de lui-même s'autodévorant, un feu ténébreux. Enfin, parce que « le Verbum Fiat est encore aujourd'hui en création⁵⁸⁹ », ce dilemme qui s'est posée au cœur de l'engendrement divin se pose encore aujourd'hui dans l'humain.

3.2 Désir et imagination

Le désir de l'imagination c'est la *phantasia*. L'imagination désirante c'est l'*imaginatio vera*. C'est la chute qui attend l'humain qui tourne son imagination sur elle-même. Toutefois celui qui la tourne vers Dieu s'ouvre, en lui-même, au monde spirituel, à son ciel intérieur. Comme nous l'avons indiqué *supra* le désir n'est pas l'amour, le désir vise quelque chose tandis que l'amour vise tout. C'est là une différence essentielle, car elle est à la source de la chute de l'archange Lucifer. Mais plus souvent qu'autrement dans les mots de Böhme le désir est aussi un amour. Böhme aurait probablement été d'accord avec la définition donnée par Ibn al-'Arabī du désir lorsqu'il dit : « le désir ne se manifeste que sous l'effet d'une chose qui lui est étrangère et s'ajoute à son essence.⁵⁹⁰ » Le désir se manifeste différenciellement, entre les ténèbres et la lumière et Ibn al-'Arabī semble penser

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 122, chap. X, §39.

⁵⁸⁸ « la joie s'enorgueillit en elle-même de ne pas être une douleur et la douleur s'enorgueillit en elle-même d'être une puissance et une force du feu et de la lumière : d'où proviennent l'orgueil et la volonté personnelle [...] ce qui incita le roi Lucifer à s'enorgueillir dans la racine du feu pour régner sur le feu et la lumière et c'est pourquoi il fut banni de la lumière dans les ténèbres et que la lumière disparut à ses yeux. » *Ibid.*, p. 79, chap. V., §8.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 130, chap. XI, §9.

⁵⁹⁰ IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], p. 63, §50.

comme Böhme à ce sujet. Le véritable désir implique un au-delà de soi qui s'ajoute à son essence. Et si l'imagination est un désir comme le pense Böhme, celle-ci ne pourra être vraie qu'à condition de supporter une manifestation du Tout dans le Chaque, c'est-à-dire de la concrétiser sans la réduire à une chose particulière. Comme le désir, l'imagination doit être supportée par l'*Ungrund* sans lequel elle risque de s'engouffrer dans l'ego, dans le pour-soi satanique tant craint et dénoncé par Böhme.

Ce moment est l'introduction du mal personnifié dans sa métaphysique. En Dieu, lumière et ténèbres sont des principes constitutifs. Mais dans le premier principe, dans la première triade, la colère ou les ténèbres ne sont pas encore bien ou mal. C'est dans le deuxième principe que le mal prend corps, que le mal se concrétise⁵⁹¹. À ce niveau, le mal, le diable ou Lucifer, c'est le Feu sans lumière, un Feu s'autodévorent, un Feu diriger sur lui-même. Les raisons de la rébellion de Lucifer ne sont pas très philosophiques, c'est une rébellion qui semble même nécessaire à la révélation divine. Mais c'est aussi ce que veut signifier Böhme lorsqu'il affirme :

Nous avons en Lucifer et en Adam, le premier homme, un bel exemple de ce que produit l'ipséité lorsqu'elle reçoit la lumière de la nature pour sa propriété, au point de pouvoir cheminer dans l'entendement en un gouvernement propre ; c'est ce qu'on voit aussi dans les savants avec leurs artifices lorsqu'ils reçoivent la lumière du monde extérieur ou de la nature dans la propriété de la raison : il n'en sort rien d'autre que leur propre superbe ; cependant dans le monde cherche et désire cette lumière avec ardeur comme le plus précieux trésor ; et elle est bien aussi le plus précieux trésor de ce monde, si on en use comme il faut.⁵⁹²

De ce que nous comprenons de la naissance divine selon Böhme, nous pourrions dire qu'il est normal que la quatrième propriété, le Feu, ait deux issues contradictoires. Le Feu représente la première triade, mais à un autre niveau de réalité. C'est pour cela que le Feu est la première source-esprit de la deuxième triade. Mais si cette source-esprit ne reconnaît pas l'origine de son être comme étant dans le premier principe, elle peut aisément se considérer comme sa propre source. Si le Feu se considère, lui-même comme sa source, c'est un Feu s'autodévorent et ne pouvant pas produire de Lumière. C'est un sombre Feu ténébreux, c'est le Feu de l'enfer. D'un autre côté, si le Feu reconnaît l'acte

⁵⁹¹ « D'après lui le Mal provient de l'imagination mauvaise. La magie de l'imagination joue dans la philosophie de Böhme un rôle considérable. C'est par l'imagination que fut créé le monde, car par elle que se produisit également la chute du Diable dans l'Univers. La chute de la créature ne se décide pas aux yeux de Böhme, dans le monde humain mais dans le monde angélique, le monde humain n'apparut qu'ultérieurement et devait réparer l'acte commis par l'ange déchu. [...] La chute provient des aspirations, du désir, de l'imagination mauvaise de la ténébreuse magie. » Tiré de l'étude de Berdiaev précédant BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 19-20.

⁵⁹² HEGEL, G. W. F., « Jacob Boehme », dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie - La philosophie moderne*, vol. 6, Paris, Vrin, 1985, p. 1345. Tiré de BÖHME, J., *Le chemin pour aller à Christ*, reprod. en fac-sim., Milan/Paris, Archè Edidit, 2004 [1722], p. 148, chap. I, §1. L'orthographe a été modernisé puisque la traduction date de 1722.

d'accomplissement de son être dans le premier principe, dans la première triade, ce Feu sera lumineux. Cette manière de concevoir le système de Böhme explique ensuite pourquoi Ciel et Enfer sont si proches et si éloignés, pourquoi « le ciel est en l'enfer et l'enfer est dans le ciel ».

Il nous faut donc comprendre que les bons et les mauvais anges habitent tout près les uns des autres et qu'il existe pourtant entre eux la plus incommensurable distance. Car le ciel est en l'enfer et l'enfer est dans le ciel et pourtant aucun des deux n'apparaît à l'autre : Et si le diable abattait bien des milliers de milles et voulait entrer au ciel afin de le contempler, il n'en resterait pas moins en enfer et ne le contemplerait pas. Pas plus que les anges ne voient les ténèbres car leur vision est une orgueilleuse lumière de la force divine; et la vision des démons est une vaine obscurité de la colère divine.⁵⁹³

Cette même idée du mal est souvent exprimée par l'imagination orgueilleuse. Pour ce faire, il indique que c'est le désir de soi-même, c'est l'être-pour-soi, c'est l'imagination de soi-même sur le mode introverti qui génère la chute de Lucifer⁵⁹⁴. Pour reprendre la catégorie que nous avons introduite et pour résumer, c'est la force désirante de l'imaginale qui s'est épris de soi plutôt que de Dieu et qui a causé la chute de l'être, qui a actualisé la potentialité de Dieu. De là deux axes sont alors possibles : soit l'être s'affaîssera sur lui-même sous la force désirante de l'imaginal ; soit l'être l'anoblira en la redirigeant au-delà de soi. D'après les notes reconstituées des *Leçons de philosophie* de Hegel, nous pouvons suivre, quoique de manière très elliptique, l'explication de cette chute de Lucifer tel que Böhme l'envisage :

Ce Lucifer est tombé. En effet le *Ichts* – le savoir-de-soi-même, l'égoïté <*Ichheit*> (mot que l'on rencontre chez Boehme) – est l'acte-de-se-figurer, | de-s'imaginer sur le mode introverti, il est l'être-pour-soi, le feu qui absorbe et consume tout en soi <*in sich hineinzieht*>. C'est là le négatif dans le *Separator*, la *Qual*, ou encore c'est la colère de Dieu; cette colère de Dieu est l'enfer et le diable, qui par soi-même s'imaginer sur le mode introverti. Cela est très hardi et très spéculatif ; Boehme cherche ainsi à comprendre la colère de Dieu à partir de Dieu lui-même. La volonté, le *Ichts* est aussi l'Ipséité <*Selbheit*> ; c'est le passage du *Ichts* (égoïté) dans le *Nichts* <néant>, le fait que le moi s'imaginer sur le mode introverti.⁵⁹⁵

Il est bien évident que cette idée pose plusieurs problèmes. Böhme indique que c'est la chute qui est à l'origine du monde terrestre, mais de l'autre côté, il a bien fallu que cette chute ait été planifiée par Dieu, sinon l'édifice métaphysique s'écroule. La cause du désir dans l'âme a ainsi besoin d'un mal ontologique ou des ténèbres, car sans ce fond contrastant de ténèbres, la lumière n'apparaît pas. L'imagination en ce sens est autant une lumière qu'un désir et comme l'a dit Ibn al-'Arabī, c'est elle qui *fait apparaître* les degrés

⁵⁹³ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 102, chap. VIII, §28.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 194, chap. XVIII, §29.

⁵⁹⁵ HEGEL, G. W. F., « Jacob Boehme », dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie - La philosophie moderne*, vol. 6, Paris, Vrin, 1985, p. 1344/316-317. Attention nous n'avons pas reproduit la totalité de la mise en forme du texte original qui est excessivement complexe. La mise en forme de l'origine prend en considération de nombreux manuscrits et indique autant les mots qui étaient surlignée dans les manuscrits que les passages qui ont été reconstitués tout en restant légèrement incertain.

lumineux de l'existence créaturelle⁵⁹⁶. Ce à quoi Böhme aurait certainement acquiescé en faisant la mise en garde suivante à ceux qui : « veulent devenir des enfants de Dieu pour un chemin que leur imagination s'est à elle-même inventé [...] Ils veulent donc être des hypocrites devant Dieu et prononcer de belles paroles grandiloquentes, comme quoi ils serviraient Dieu dans leur propre imaginaire, tout en voulant rester dans l'éclat extérieur de la personnalité.⁵⁹⁷ » *In contrario*, cette description aide à concevoir quel est le chemin de la réalisation spirituelle, quel est le *Chemin vers Christ*.

3.3 La réalisation spirituelle

La réalisation spirituelle consiste à réintégrer le Corps de Dieu par le Corps du Christ. Les trois principes de la naissance de Dieu semblent analogiquement pouvoir être comparés aux trois voyages d'Ibn al-'Arabī. Au terme du voyage se trouve la réalisation spirituelle plénière. L'humain n'appartient à aucun des principes, même s'il est issu du troisième, il appartient aux trois principes à la fois. C'est justement la grande particularité de l'être humain. Les trois principes sont comme trois états ontologiques qui constituent les phases de son évolution spirituelle⁵⁹⁸. Du Père, vers le Fils, dans le Saint-Esprit ou de la terre, il va vers l'eau et devient air, le feu n'étant pas un état, mais une puissance d'après la théorie paracelsienne qui influence Böhme. L'humain en se déterminant dans les trois principes réintègre le Corps de Dieu qui compose toute chose. Le processus fait penser à celui proposé par Ibn al-'Arabī, lorsque Böhme dit : « le troisième *engendrement* dans le corps de Dieu, dans ce monde, est caché sous le firmament du ciel, et le firmament du ciel *inqualifie* avec lui, non pas néanmoins tout à fait corporellement, mais *créaturellement*, comme les anges et les âmes des hommes.⁵⁹⁹ » Après un voyage extérieur vers Dieu et un voyage intérieur de Dieu, c'est l'engendrement en Dieu, c'est le voyage en Dieu, dans le corps du Christ ; où, intérieur et extérieur, matériel et spirituel deviennent les deux faces

⁵⁹⁶ IBN AL-'ARABĪ, M., *De la mort à la résurrection : chapitres 61 à 65 des Ouvertures spirituelles mekkoises*, trad. par GLOTON, M., Beyrouth, Al-Bouraq, 2009, p. 150.

⁵⁹⁷ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 327, chap. XXVIII, §42.

⁵⁹⁸ KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 268.

⁵⁹⁹ BÖHME, J., *Confessions*, préf., notes et commentaires par Alexis Klimov, Paris, Fayard, 1997 [1973], p. 37.

d'une même réalité irréductible à son propre mouvement, le corps humain se spiritualise à l'image de l'engendrement divin, car « tu es un microcosme tiré du macrocosme.⁶⁰⁰ »

La raison fondamentale qui justifie cette quête de sagesse vers la réalisation spirituelle, c'est la liberté qui est au fond de l'être divin. La joie libre suscite le mouvement parce que « la liberté réside dans les ténèbres et a soif de lumière. Et la liberté est la cause de la lumière.⁶⁰¹ » Assumer sa liberté signifie paradoxalement pour l'humain de la remettre au Christ. Assumer sa liberté, c'est l'abandonner dans le Christ. Le problème fondamental de la liberté divine oblige l'humain à faire des choix pour sa rédemption. Tout comme l'imagination avait deux issues contradictoires, la liberté peut autant être asservie que servir. Nul n'a posé ce problème plus adéquatement que Dostoïevski dans la légende du Grand inquisiteur. Dans cette fable, qui est en fait un songe d'Ivan Karamazov, Dostoïevski oppose les deux grandes thèses de son roman, celle d'Ivan qui affirme que « si Dieu n'existe pas tout est permis » et celle de Kolia, portée par l'espoir des enfants dans un éternel souvenir, « si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.⁶⁰² »

Au XVI^e siècle « naquit en Allemagne une terrible hérésie qui niait les miracles.⁶⁰³ » Cette hérésie, c'est le réalisme moderne. Ivan dira même au Diable dans son délire avec lui-même : « tu veux me vaincre par le réalisme de tes procédés, me persuader de ton existence.⁶⁰⁴ » Le diable d'ajouter : « les spirites... je les aime beaucoup... Imagine-toi qu'ils croient servir la foi, parce que le diable leur montre ses cornes de temps en temps. [...] L'autre monde démontré matériellement! En voilà une idée! Enfin, cela prouverait l'existence du diable, mais non celle de Dieu.⁶⁰⁵ » Cela donne un bon aperçu de la manière dont Dostoïevski pose le problème. Mais revenons à la légende.

Un homme rayonnant marche au sein d'une foule et d'un simple regard, chaque personne de cette foule le reconnaît, c'est le Christ qui est de retour. Après un miracle, la foule s'excite et commence à nourrir un véritable espoir. Cet espoir est vrai puisqu'il est l'antinomie du réalisme, c'est l'espoir de la miraculeuse liberté, mais le grand inquisiteur fait arrêter le Christ et le jette dans un cachot. Le Grand inquisiteur va ensuite à la rencontre

⁶⁰⁰ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 59, chap. II, §5.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 16. L'inspiration de l'Annonce de Iohanân est palpable dans les écrits de Böhme, surtout le premier chapitre consacré à la lumière du Christ.

⁶⁰² Ce passage est d'ailleurs cité à deux reprises dans Les frères Karamazov. DOSTOÏEVSKI, F. M., *Les frères Karamazov* trad. par MONGAULT, H., Paris, Gallimard, 2006 [1994], p. 333 et 697.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 350.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 798.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 793.

du Christ et il lui dit comme dans une bourrasque de fièvre : « toutes tes révélations nouvelles porteraient atteinte à la liberté de la foi, car elles paraîtraient miraculeuses ; tu mettais au-dessus de tout, il y a quinze siècles, cette liberté de la foi. Eh bien! Tu les as vus, les hommes “libres”, ajoute le vieillard d’un air sarcastique. [...] et pourtant, leur liberté, ils l’ont humblement déposée à nos pieds [au pied de l’Église].⁶⁰⁶ » « Tu as repoussé l’unique drapeau infailible qu’on t’offrait et qui aurait courbé sans conteste tous les hommes devant toi, le drapeau du pain terrestre; tu l’as repoussé au nom du pain céleste et de la liberté!⁶⁰⁷ » « Nous avons corrigé ton œuvre, affirme le grand inquisiteur, en la fondant sur le *miracle*, le *mystère*, l’*autorité*.⁶⁰⁸ » « Ils se convaincront eux-mêmes que nous disons vrai, car ils se rappelleront dans quelle servitude, dans quel trouble les avait plongés ta liberté. L’indépendance, la libre pensée, la science les auront égarés dans un tel labyrinthe, mis en présence de tels prodiges, de telles énigmes, que les uns, rebelles furieux, se détruiront eux-mêmes, les autres, rebelles mais faibles, foule lâche et misérable, se traîneront à nos pieds en criant : “Oui, vous aviez raison, vous seuls possédiez son secret et nous revenons à vous; sauvez-nous de nous-mêmes!”⁶⁰⁹ »

C’est exactement cela le dilemme de la liberté, car la foi en Christ doit être sans égard. L’humain doit plonger sa liberté au sein même de la liberté méontique. Cela signifie pour l’humain : abandonner sa liberté par la liberté ou aimer Dieu contre Dieu. Il faut plonger sa liberté dans une liberté véritable. Il faut que l’humain se détermine complètement dans le fond indéterminé. L’humain doit réussir à voir, à avoir confiance et finalement à croire « qu’un firmament existe dans la “Magia divina”, firmament qui est la source de l’éternelle affectivité, de l’Immotivé duquel la nature et tous les êtres sont issus.⁶¹⁰ »

4 PERSPECTIVES CONCLUSIVES

L’imagination böhmienne comme la capacité de réaliser, de concrétiser les formes spirituelles de Dieu n’est pas très présente dans son œuvre ou dans son système métaphysique. L’imagination est surtout en lien avec la chute de Lucifer. Cependant,

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 350-351.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 354.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 358.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 360.

⁶¹⁰ BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 151, chap. XIII, §13.

comme nous l'avons montré, l'imagination comme désir ou comme volonté est au cœur de sa *Weltanschauung*, et ce, autant par rapport au désir primordial de la divinité qui va déclencher la naissance de Dieu que dans l'être théophanique de Dieu qui est sa révélation comme être de l'humain. Cependant, la manière dont Böhme met en œuvre sa propre imagination, pour combler les mystérieux interstices entre sa connaissance visionnaire et sa raison, indique que c'est probablement par ce travail excessivement imaginatif qu'il trouve la force de résister aux attaques des démons et qu'il donne un sens à sa vie.

VI ASPECTS CONCLUSIFS

Henry Corbin a écrit à plusieurs reprises qu'« un Maître Eckhart et un Jacob Boehme eussent parfaitement compris Ibn 'Arabî, et réciproquement.⁶¹¹ » Mais comment assurer ce dialogue et cette compréhension réciproque pressentie par Corbin? Il n'y avait peut-être qu'un Henry Corbin qui fut capable de soutenir un tel dialogue. Cependant, comme nous l'avons énoncé d'emblée, notre but n'était pas la comparaison *stricto sensu*. Ce projet a été élaboré comme une ébauche des conditions de possibilité de la comparaison entre Böhme et Ibn al-'Arabî. Les défis de celui qui voudra poursuivre ce travail, où nous le laissons, sont évidemment immenses. Nous voulons toutefois clarifier et synthétiser sur quoi pourrait porter cette comparaison et en quoi elle pourrait s'avérer à la fois enrichissante et dangereuse. L'enrichissement viendrait de la mise en parallèle de deux penseurs pour qui la Réalité est *unifique*. Et puisque nous sommes à une époque où la globalité est un fait adulé ou condamné, nous pensons que ces théosophes ont justement quelque chose à nous apprendre sur les manières possibles d'envisager les problèmes de la globalité en dehors de la logique aristotélicienne et même platonicienne, tout en restant dans la tradition abrahamique. Tandis que le danger patent d'une telle comparaison vient de l'assimilation et du mélange des deux auteurs ; c'est le problème du syncrétisme. Ce danger ou cette limite occupe particulièrement le philologue ou l'historien pour qui une comparaison doit être valide dans la tradition étudiée. En ce sens, cette comparaison n'est pas valide ni intéressante pour l'histoire des religions ; elle n'intéresse peut-être que le philosophe en quête de l'esprit.

Entre l'abîme du singulier et de l'universel, la comparaison entre Ibn al-'Arabî et Jakob Böhme n'est pas aisée. Cette comparaison certes alambiquée et pleine d'imbroglios, ne sera enrichissante que si elle aborde la question centrale à savoir quelle est l'adéquation de leur pensée avec le monde d'aujourd'hui et comment ils peuvent nous aider à traverser la crise vécue par une humanité hyper-individualisée dans un monde global? Ce n'est qu'au prix d'une mise au présent transfiguratrice de leur pensée que la comparaison nous apparaît comme valide philosophiquement.

⁶¹¹ CORBIN, H., « Correspondance [Lettre du 28 fév. 1963 au Directeur de la Revue de métaphysique et de morale (Jean Wahl) en réponse de l'article de Moh. Hasan Askari : Ibn 'Arabî et Kierkegaard] », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 68, no. 2, 1963, p. 237.

Enfin par rapport à l'imagination et à la spiritualité, nous pensons tout simplement que l'espace imaginal exploré entre soi et Dieu par nos deux théosophes, et dont l'accès échappe globalement à la pensée rationaliste, prive l'humain d'une perspective présente de la Réalité. Sans imagination et perspective imaginale, la spiritualité n'est qu'un objet de musée. Elle n'est plus vivante, elle ne peut plus être vécue. Elle s'enferme sur elle-même. La force d'une comparaison entre Ibn al-'Arabī et Jakob Böhme est justement de montrer que dans la tradition abrahamique la transcendance de la Réalité n'empêche pas l'exploration intérieure et personnelle de celle-ci. Il s'agit d'une leçon importante faisant contre poids aux littéralismes et extrémismes religieux de cette même tradition. Ainsi, le monothéisme peut cesser d'être en contradiction avec la modernité et même redonner à celle-ci une assise à la fois globale et personnelle.

1 DIVERGENCES CONCLUSIVES

Les divergences théologiques, métaphysiques, éthiques et culturelles entre Böhme et Ibn al-'Arabī rendent difficile la comparaison. C'est-à-dire qu'exotériquement, la comparaison n'apparaît pas possible. Voilà pourquoi cette recherche, conduite à partir d'une approche à la fois transdisciplinaire et phénoménologico-herméneutique, a été placée sous l'égide de l'ésotérisme, non pas comme un courant historiquement défini, mais comme une attitude spirituelle fondant une conception du monde spécifique.

La réception et l'influence des pensée d'Ibn al-'Arabī et de Böhme n'est vraiment pas égale et oblige à circonscrire les recherches futures aux textes des auteurs eux-mêmes et à leur proches continuateurs. Car si la métaphysique d'Ibn al-'Arabī a été mise à l'épreuve et intégrée dans la tradition soufie, celle de Böhme n'a jamais été intégrée dans une tradition « officielle ». Cela veut dire que la métaphysique akbarienne est vécue spirituellement dans la tradition soufie, alors que la métaphysique de Böhme n'est restée qu'à l'état de philosophie spéculative, suspecte évidemment aux yeux de ses coreligionnaires chrétiens, mais même aux yeux des philosophes européens.

La pratique spirituelle les sépare aussi, car pendant qu'Ibn al-'Arabī pratique l'extase et qu'il vit sa religion, Böhme n'aborde pas vraiment la question de la pratique spirituelle dans ses livres et il n'inspire pas vraiment un mouvement religieux. Où Ibn al-'Arabī développe clairement la notion de Parfait Humain pour guider les âmes pérégrinantes, Böhme est presque muet sur les apports éthiques de sa métaphysique.

La plus grande différence, par rapport à leur vision de l'imagination, c'est probablement la question du mal et d'une imagination satanique. Nous n'avons pas repéré d'acception proprement négative de l'imagination chez Ibn al-'Arabī, mais une recherche spécifique sur le vocabulaire arabe de l'imagination devrait être entreprise pour savoir si, chez Ibn al-'Arabī, il y a une imagination « satanique », et, si oui, quel est son rôle métaphysique ; puisque chez Böhme, c'est l'imagination satanique de Dieu qui est à l'origine de la chute et de la création du Monde. Dans les deux cas, la source de la création est Dieu, mais l'explication métaphysique de la raison de la création est différente. Ibn al-'Arabī envisage la création comme l'acte de connaissance de Dieu ; le monde a été créé parce que Dieu voulait se connaître. Tandis que, pour Böhme, la création est issue de l'imagination divine tournée vers soi, de l'imagination égotique.

Aussi, le fait qu'Ibn al-'Arabī se considère lui-même comme le sceau des saints l'amène à explorer davantage sa propre posture épistémologique qui devient un élément central de son système métaphysique, et ce, par rapport à sa tradition. C'est là un phénomène bien particulier à l'islam. Dans le christianisme le seul exemple d'un mystique qui s'inclut lui-même dans son système pour le compléter est à notre avis le fondateur des mormons Joseph Smith, car il se considère personnellement comme la clé de voûte du christianisme qu'il cherche à refonder. Malgré cette distinction métaphysique symptomatique du personnalisme extrême d'Ibn al-'Arabī, le personnalisme de leur pensée peut certainement nourrir le dialogue proposé par Corbin.

Enfin, si l'imagination comme thème spécifique est caractéristique de l'œuvre d'Ibn al-'Arabī, ce n'est pas le cas pour celle de Böhme, même si cette notion n'est pas absente de son œuvre, d'où les efforts comparatifs de notre recherche.

2 CONVERGENCES CONCLUSIVES

L'analyse stylistique de l'écriture et des œuvres d'Ibn al-'Arabī et de Böhme nous semble être le premier point de convergence. Ces œuvres, qui se sont attiré les hâtives conclusions d'être obscures, alambiquées ou mystiques, peuvent probablement être analysées autrement. Et si ce style d'écriture, plutôt que d'être un défaut de clarté, servait à exprimer plus profondément la nature de leurs systèmes métaphysiques? N'oublions pas que pour Böhme les sources-esprits sont simultanées et que pour Ibn al-'Arabī chaque Nom et

Attribut divin inclut potentiellement tous les autres. Leur pensée est cyclique et synchronique, ce qui pourrait aussi expliquer leur écriture cyclique et synchronique.

Le théophanisme de l'œuvre d'Ibn al-'Arabī et de Böhme supporte un autre point de convergence, car dans leur métaphysique respective l'imagination permet de connaître Dieu et à Dieu de se connaître. À la source de la gnose humaine et divine, il y a l'imagination. Ce qui est connu du Monde, c'est Dieu. Dieu est tout et, en tout, sans être toute chose. Se connaître soi-même, c'est donc connaître l'image de Dieu que l'on retrouve en soi. Connaître, c'est naître de la relation de connaissance. C'est en ce sens que la seconde naissance décrite par Böhme peut probablement être mise en relation avec le processus de connaissance évoqué par Ibn al-'Arabī. Cette perspective théophanique a aussi pour conséquence que l'humain n'atteint pas Dieu par l'ascèse ou par le dépouillement, mais par sa détermination totale dans l'Un qui est le Rien éternel. Ce qu'explore la métaphysique de Böhme dans le *Mysterium magnum* et Ibn al-'Arabī dans les *Futūḥāt al-Makkīyah*, c'est justement l'espace *distanciant*, l'*Ungrund* de l'être, l'intervalle du Lui-pas-Lui.

Chez nos deux auteurs ce qui supporte la puissance infinie de l'imagination, c'est l'indétermination initiale de Dieu. Il semble que ce soit l'apophatisme caractéristique de leur métaphysique qui supporte la puissance de l'imagination. Le système théophanique d'Ibn al-'Arabī et de Böhme ne serait qu'un panthéisme sans une indétermination initiale. C'est peut-être aussi cette indétermination qui fait dire autant à Ibn al-'Arabī qu'à Böhme qu'une pensée littérale ne peut inclure une foi vécue. Comme l'a dit Koyré à propos de Böhme, « la véritable foi est indépendante des formules dogmatiques avec lesquelles elle n'a rien de commun.⁶¹² »

Ce qui permet de penser l'imagination comme vraie, d'affirmer l'*imaginatio vera* et l'imaginal, c'est l'indétermination divine. Sans cette radicale transcendance, l'imagination ne peut plonger ses racines que dans le pour-soi. Sur ce point, les œuvres d'Ibn al-'Arabī et de Böhme semblent des compléments l'une de l'autre, car Böhme explore abondamment l'imagination du pour-soi, tandis qu'Ibn al-'Arabī s'intéresse davantage à l'imaginal.

L'intervalle nécessaire entre l'Un et le Multiple, indiqué par les formules « Lui-pas-Lui » et « Dieu contre Dieu », résume le plus succinctement en quoi il apparaît possible de comparer Ibn al-'Arabī et Böhme. La Réalité n'est alors que la complétude réciproque de cette tension contradictoire qui s'intériorise justement par l'imaginal. Ce qui se joue avec

⁶¹² KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], p. 46, n. 5.

l'imagination sur ce point, c'est le sort de ce qu'on nomme l'intériorité, espace qui supporte dans l'âme ce que l'on nomme la spiritualité. Affirmer un espace spirituel inaliénable qui s'explore par l'imagination, c'est ce que proposent Böhme et Ibn al-'Arabī, chacun à leur niveau.

VII POSTLUDE

Tel que nous l'avons annoncé dans le préluce, aucune réponse n'a été avancée dans ce texte. Nous le répétons, il s'agissait pour nous de mettre en parallèle du matériel pour qu'une autre lecture des *corpus* akbarien et böhmien soit possible, une lecture qui permette une réappropriation actuelle et personnelle de ces penseurs. Il s'agit donc d'une nouvelle lecture qui n'est pas celle de l'historien des religions, mais du philosophe. Nous croyons avoir une obligation philosophique qui pousse à la réappropriation actuelle de ces pensées.

Saul Lieberman pour introduire le travail de Gershom Scholem en 1957 lors d'une série de lecture a dit : «mysticism is nonsense, but the history of nonsense is scholarship.⁶¹³» Cette manière de traiter les religions, fait de celles-ci des objets de musée qui n'ont plus aucune actualité. Elles sont vidées de leur puissance et de leur efficacité. Nous avons envie de retourner la sentence lapidaire de Lieberman et d'affirmer que l'étude purement historique des religions est un non sens et que l'histoire de ce non sens n'est que l'histoire. C'est-à-dire une recherche sans risque et sans conséquence sur la pensée humainement vécue. Ce que nous espérons, c'est bien plutôt une histoire qui dérange suffisamment pour qu'il y ait encore quelque chose à vivre. Sans différentiel, il n'y a rien qui apparaisse. Le non-sens est un sens ouvert qui laisse justement de la place au sens, car sans l'ouverture du non-sens, il semble qu'il n'y aurait rien à expliquer et à intégrer, car tout aurait été expliqué. Le non-sens supporte le sens du mystère qui lui-même rend possible l'exploration actuelle de l'esprit. Comme nous l'avons rappelé, le temps de l'école (*scholè*, σχολή) est le temps du retour sur soi, c'est-à-dire le temps de l'intériorisation et de la réalisation de soi. Et le non-sens, parce qu'il aboutit toujours qu'à lui-même, il semble bien proche du temps de la réalisation de soi. Il faudrait alors dire : le mysticisme n'a pas de sens, mais parce que le non-sens est le temps intime du savoir (*scholarship*), tout réel savoir procède du mysticisme.

⁶¹³ GREENSPAHN, F. E., *Jewish mysticism and Kabbalah : new insights and scholarship*, New York, New York University Press, 2011, p. VII.

BIBLIOGRAPHIE

1. ADDAS, C., *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, 407 p.
2. ALAIN DE LILLE, *Règles de théologie ; suivi de, Sermon sur la sphère intelligible*, trad. par HUDRY, F., Paris, du Cerf, 1995, 304 p.
3. ALLEAU, R., *La science des symboles – contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale*, Paris, Payot, 1989, 292 p. (coll. « Bibliothèque scientifique »)
4. ANAWATI, G.-C. et GARDET, L., *Mystique musulmane : aspects et tendances, expériences et techniques*, 4^e, Paris, Vrin, 1986, 310 p. (coll. « Études musulmanes » no. 8)
5. ANDERSON, B., *L'imaginaire national – réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. par DAUZAT, P.-E., Paris, La Découverte, 2002 [1983], 212 p.
6. ANGELUS SILESIIUS, *L'errant chérubinique*, trad. par MUNIER, R., 2^e éd. avec une postf. par Gérard Pfister, Paris, Arfuyen, 1993, 247 p.
7. ANONYME, *Le Livre des XXIV philosophes*, trad. par HUDRY, F., Grenoble, J. Millon, 1989, 221 p.
8. ARISTOTE, *De l'âme*, trad. par TRICOT, J., Paris, Vrin, 1977, XII + 236 p.
9. AUGUSTIN, *Oeuvres complètes*, trad. sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, 18 vols, vol. 4, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1866, 660 p.
10. BACHELARD, G., *L'eau et les rêves – essai sur l'imagination de la matière*, Paris, J. Corti, 1942, 265 p.
11. BACON, F., *Œuvres complètes*, trad. par BUCHON, J. A., Paris, Karéline, 2008 [1836], XVI + 788 p.
12. BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000, XXXI + 2230 p.
13. BARUZI, J., *Création religieuse et pensée contemplative*, Paris, Aubier, 1951, 239 p. (coll. « Les religions » no. 8)
14. BATES, J. A., *The Genesis and Spirit of Imagination (Hegel's theory of imagination between 1801-1807)*, PhD, philosophy department, University of Toronto Toronto, 1997, 205 p.
15. BAUDELAIRE, C., *Oeuvres complètes – Curiosités esthétiques*, vol. 2, Paris, Michel Lévy Frères, 1868, 440 p.
16. BENVENISTE, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, sommaires, tableau et index établis par Jean Lallot, 2 vols, Paris, de Minuit, 1969, 384 + 344 p.

17. BERDIAEV, N., *5 méditations sur l'existence solitude, société et communauté*, trad. par VILDÉ-LOT, I., Paris, Aubier Montaigne, 1936, 208 p. (coll. « Philosophie de l'esprit »)
18. BERNIS, J., *L'imagination*, Paris, P.U.F., 1961, 120 p. (coll. « Que sais-je? » no. 649)
19. BERNSTEIN, J., FEINBERG, G. et HASS, H. B., *Science and the Human Imagination – Albert Einstein, papers and discussions*, Rutherford [N.J.], Fairleigh Dickinson University Press, 1978, 94 p. (coll. « The Leverton lecture series » no. 5)
20. BILLETTER, J. F., *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002, 148 p.
21. BOBIN, C., *La part manquante*, Paris, Gallimard, 1994, 98 p. (coll. « folio » no. 2554)
22. BÖHME, J., *Confessions*, préf., notes et commentaires par Alexis Klimov, Paris, Fayard, 1997 [1973], XXVI + 304 p. (coll. « L'espace intérieur » no. 8)
23. BÖHME, J., *De la Triple vie de l'homme, selon le mystère des trois principes de la manifestation divine, écrit d'après une élucidation divine*, trad. par SAINT-MARTIN (DE), L.-C., Paris, Migneret, 1809, VIII + 551 p.
24. BÖHME, J., *De la vie au delà des sens*, trad. par PFISTER, G., Paris, Arfuyen, 1997, 102 p.
25. BÖHME, J., *Des trois principes de l'essence divine ou de l'éternel engendrement sans origine*, trad. par SAINT-MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 2, Paris, Laran et Cie, 1802, 402 p.
26. BÖHME, J., *Des trois principes de l'essence divine ou de l'éternel engendrement sans origine*, trad. par SAINT-MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 1, Paris, Laran et Cie, 1802, XXI + 356 p.
27. BÖHME, J., *L'aurore naissante, ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, trad. par SAINT MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 2, Paris, Laran et Cie, 1800, 339 p.
28. BÖHME, J., *L'aurore naissante, ou la racine de la philosophie, de l'astrologie et de la théologie*, trad. par SAINT MARTIN (DE), L.-C., 2 vols, vol. 1, Paris, Laran et Cie, 1800, 70 + 264 p.
29. BÖHME, J., *Le chemin pour aller à Christ*, reprod. en fac-sim., Milan/Paris, Archè Edidit, 2004 [1722], 438 p.
30. BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier Montaigne, 1945, 592 + 516 p.

31. BÖHME, J., *Quarante questions sur l'origine, l'essence, l'être, la nature et la propriété; suivies de la base profonde et sublime des six points*, trad. par SAINT-MARTIN (DE), L.-C., Paris, Migneret, 1807, VIII + 486 p.
32. BOTTÉRO, J. et KRAMER, S. N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme – mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 2004 [1989], 755 p.
33. BRISSON, L. (dir.), *La vie de Plotin*, 2 vols, vol. 2, Paris, Vrin, 1992, 780 p.
34. BUBER, M., *Je et tu*, Paris, Aubier Montaigne, 2006 [1923], 172 p.
35. BULGAKOV, S. N., *La lumière sans déclin*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990, 431 p.
36. CAILLOIS, R., *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, éd. rev. et augm., Paris, Gallimard, 1967, 378 p.
37. CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques*, trad. par HANSEN-LOVE, O. et LACOSTE, J., 3 vols, Paris, de Minuit, 1972 [1923, 1925, 1929], 360 + 348 + 640 p.
38. CASTORIADIS, C., *L'Institution imaginaire de la société*, 2^e éd. revue et corrigée., Paris, du Seuil, 1975, 497 p.
39. CHARLES, S., « Berkeley et l'imagination », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, vol. 135, no. 1, 2010, p. 97-108.
40. CHITTICK, W. C., *Ibn 'Arabi – heir to the prophets*, Oxford, Oneworld, 2005, 152 p.
41. CHITTICK, W. C., *Imaginal Worlds – Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York Press, 1994, VII + 208 p.
42. CHITTICK, W. C., *The Sufi Path of Knowledge – Ibn al-'Arabī's metaphysics of imagination*, Albany, State University of New York Press, 1989, XXII + 478 p.
43. CHODKIEWICZ, M., *Le Sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris, Gallimard, 1986, 231 p.
44. CHODKIEWICZ, M., *Un océan sans rivage : Ibn Arabī, Le livre et la loi*, Paris, du Seuil, 1992, 217 p.
45. CICÉRON, *La nature des dieux*, trad. par AUVRAY-ASSAYAS, C., Paris, Les Belles Lettres, 2009, 262 p.
46. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *The Writings of Clement of Alexandria*, trad. par WILSON, W. sous la direction de ROBERTS, A. et DONALDSON, J., 4 vols, vol. 2, Edinburgh, T. & T. Clark, 1869, 542 p. (coll. « Ante-Nicene Christian library » no. 12)
47. CORBIN, H., *Corps spirituel et Terre céleste – de l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*, 3^e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], 4 pl. h. t. + 303 p. (coll. « La Barque du soleil »)

48. CORBIN, H., « Correspondance [Lettre du 28 fév. 1963 au Directeur de la Revue de métaphysique et de morale (Jean Wahl) en réponse de l'article de Moh. Hasan Askari : Ibn 'Arabî et Kierkegaard] », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 68, no. 2, 1963, p. 234-237.
49. CORBIN, H., « De la théologie apophasique comme antidote du nihilisme », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], p. 177-216 (coll. « Livre de poche » no. 4167)
50. CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – L'École d'Ispahan, L'École shaykhie, Le Douzième Imâm*, 4 vols, vol. 4, Paris, Gallimard, 1972, 567 p. (coll. « Bibliothèque des idées » no. 192)
51. CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Le Shî'isme duodécimain*, 4 vols, vol. 1, Paris, Gallimard, 1971, (coll. « Bibliothèque des idées » no. 189)
52. CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – les fidèles d'amour, shî'isme et soufisme*, 4 vols, vol. 3, Paris, Gallimard, 1972, 358 p. (coll. « Bibliothèque des idées » no. 191)
53. CORBIN, H., *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques – Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, 4 vols, vol. 2, Paris, Gallimard, 1971, 384 p. (coll. « Bibliothèque des idées » no. 190)
54. CORBIN, H., *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, 382 p.
55. CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, 383 p. (coll. « Idées » no. 38)
56. CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, 549 p. (coll. « folio/essais » no. 39)
57. CORBIN, H., *L'Alchimie comme art hiératique*, textes édités et présentés par Pierre Lory, Paris, L'Herne, 1986, 219 p. (coll. « Bibliothèque des mythes et des religions » no. 3)
58. CORBIN, H., *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry, Présence, 1971, 231 p. (coll. « Le Soleil dans le coeur » no. 4)
59. CORBIN, H., *L'homme et son ange initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983, VI + 270 p. (coll. « L'espace intérieur » no. 29)
60. CORBIN, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Entrelacs, 2006, 398 p.
61. CORBIN, H., *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Buchet/Chastel, 1981, 416 p.

62. CORBIN, H., « Le Combat spirituel du shî'isme », dans *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXX/1961, 1962, p. 69-125.
63. CORBIN, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1992 [1981], 219 p. (coll. « Livre de poche » no. 4167)
64. CORBIN, H., « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », dans *Face de Dieu, face de l'homme - herméneutique et soufisme*, Paris, Entrelacs, 2008, p. 27-58
65. CORBIN, H., *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris, Buchet/Chastel, 1985, 154 p.
66. CORBIN, H., « Prélude à la deuxième édition - Pour une charte de l'Imaginal », dans *Corps spirituel et Terre céleste - de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, 3^e éd., Paris, Buchet/Chastel, 2005 [1960], p. 7-19 (coll. « La Barque du soleil »)
67. CORBIN, H., *Suhrawardî d'Alep*, Montpellier, Fata morgana, 2005 [1939], 82 p.
68. CORBIN, H., *Temple et contemplation*, Paris, Entrelacs, 2006, 482 p.
69. CORBIN, H., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg international, 1982, 208 p. (coll. « L'Île verte »)
70. CORBIN, H., SEJESTÂNÎ, A., ALÎ, S. et SHABESTARÎ, M., *Trilogie ismaélienne. 1. Abû Ya'qûb Sejestânî: Le livre des sources (4e/10es.) 2. Sayyid-nâ al-Hosayn ibn' Alî: Cosmogonie et eschatologie (7e/13es.) 3. Symboles choisis de la Roseraie du mystère, de Mahmûd Shabestari (8e/14es) Textes édités avec traduction française et commentaires*, Lagrasse, Verdier, 1994, XV + 460 p. (coll. « Islam spirituel »)
71. COSINSCHI, E. et COSINSCHI-MEUNIER, M., *Essai de logique ternaire sémiotique et philosophique*, Bern, Peter Lang, 2009, XIV + 199 p.
72. COUNET, J.-M., *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris, Vrin, 2000, 456 p. (coll. « Études de philosophie médiévale » no. 80)
73. CUES (DE), N., *Le tableau, ou, La vision de Dieu*, trad. par MINAZZOLI, A., Paris, du Cerf, 1986, 110 p.
74. DEGAYE, P., *La naissance de Dieu ou La doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel, 1985, 302 p.
75. DEKONINCK, R., WATTHÉE-DELMOTTE, M. et BAUDE, J.-M., *L'idole dans l'imaginaire occidental*, Paris, L'Harmattan, 2005, 395 p. (coll. « Structures et pouvoirs des imaginaires »)
76. DELON, M., « "Carte blanche à l'imagination". Diderot et l'affirmation de l'imagination créatrice », dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 111, no. 2, 2011, p. 283-292.

77. DEPRAZ, N. et RICHIR, M. (dir.), *Eugen Fink actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23 - 30 juillet 1994*, Amsterdam, Rodopi, 1997, 367 p. (coll. « Elementa » no. 68)
78. DIDEROT, D., *Oeuvres - Esthétique-théâtre*, sous la direction de VERSINI, L., vol. 4, Paris, R. Laffont, 1996, XV + 1663 p. (coll. « Oeuvres / Diderot » no. 4)
79. DILTHEY, W., *Critique de la raison historique : introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, trad. par MESURE, S., Paris, du Cerf, 1992, 373 p.
80. DOSTOÏEVSKI, F. M., *Les frères Karamazov* trad. par MONGAULT, H., Paris, Gallimard, 2006 [1994], 990 p. (coll. « folio/classique » no. 2655)
81. DROSS, J., « De la philosophie à la rhétorique : la relation entre *phantasia* et *enargeia* dans le traité *Du sublime* et dans l'*Institution oratoire* », dans *Dire, démontrer, convaincre* sous la direction de LAKS, A. et NARCY, M., Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 61-94 (coll. « Philosophie antique » no. 4)
82. DUFOURCQ, A., *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht, Springer, 2011, IX + 397 p. (coll. « Phaenomenologica » no. 198)
83. DUMONT, J.-P., DELATTRE, D. et POIRIER, J. L., *Les présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, XXVII + 1625 p. (coll. « Bibliothèque de la Pléiade » no. 345)
84. DUQUETTE, J., *Towards a Philosophical Reconstruction of the Dialogue between Modern Physics and Advaita Vedānta: An Inquiry into the Concepts of ākāśa, vacuum and Reality*, sous la direction de RUKMANI, T. S., PhD, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, Montréal, 2010, XII + 316 p.
85. DURAND, G., *L'imaginaire - essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, 1994, 79 p. (coll. « Optiques philosophie » no. 208)
86. DURAND, G., *L'imagination symbolique*, 5^e, Paris, P.U.F., 2008 [1964], 132 p. (coll. « Quadrige » no. 51)
87. DURAND, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire – introduction à l'archétypologie générale*, 11^e, Paris, Dunod, 1992 [1969], XXIII + 536 p.
88. ECKHART, *Traité et sermons*, trad. par DE LIBERA, A., 3^e éd., corr. et mise à jour, Paris, Garnier Flammarion, 1995, 554 p. (coll. « Texte intégral » no. 703)
89. ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 2004 [1965], 186 p. (coll. « folio/essais » no. 82)
90. ELIADE, M. et ROCQUET, C.-H., *L'épreuve du labyrinthe entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Monaco/Paris, du Rocher, 2006, 257 p.
91. ÉPICURE, *Lettres et maximes*, texte établi et traduit avec une introduction et des notes par Marcel Conche, Paris, P.U.F., 1987, 327 p. (coll. « Épiméthée »)

92. ESPAGNAT (D'), B., *À la recherche du réel – le regard d'un physicien*, 2^e éd. rev. et augm., Paris, Gauthier-Villars, 1981, 194 p.
93. FAIVRE, A., *Accès de l'ésotérisme occidental*, nouv. éd. rev., 2 vols, Paris, Gallimard, 1996, 377 + 437 p.
94. FAIVRE, A., *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986, 406 p. (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »)
95. FAWCETT, E. D., *Divine Imagining (series II)*, London, Macmillan and co., 1921, XXVIII + 249 p.
96. FAWCETT, E. D., *The World as Imagination (series I)*, London, Macmillan and co., 1916, XLII + 623 p.
97. FINK, E. et HUSSERL, E., *Sixième méditation cartésienne*, trad. par DEPRAZ, N., texte établi et édité par H. Ebeling, J. Holl et G. van Kerckhoven, Grenoble, J. Millon, 1994 [1932], 287 p. (coll. « Krisis »)
98. FOURNIER, É., *L'esprit des autres*, 7^e éd., Paris, E. Dentu, 1882, 438 p.
99. GEOFFROY, E., *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Paris/Maroc, Maisonneuve/Aïni Bennaï, 2005, 544 p.
100. GOELZER, H., *Dictionnaire latin-français*, Paris, GF-Flammarion, 1966, 8 pl. + 693 p.
101. GREENSPAHN, F. E., *Jewish Mysticism and Kabbalah : new insights and scholarship*, New York, New York University Press, 2011, 250 p.
102. GREISCH, J., *Le cogito herméneutique – l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000, 282 p.
103. HANEGRAAFF, W. J., *New Age Religion and Western culture : esotericism in the mirror of secular thought*, Leiden/New York, Brill, 1996, XIII + 580 p. (coll. « Studies in the history of religions » no. 72)
104. HANEGRAAFF, W. J., FAIVRE, A., BROEK, R. V. D. et BRACH, J.-P. (dir.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, XXIX + 1228 p.
105. HANNAH, B., *Rencontres avec l'âme – l'imagination active selon C. G. Jung*, Paris, Dauphin – J. Renard, 1990, 275 p. (coll. « La fontaine de pierre »)
106. HEGEL, G. W. F., « Jacob Boehme », dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie - La philosophie moderne*, 7 vols, vol. 6, Paris, Vrin, 1985, p. 1297-1378
107. HEGEL, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. par GIBELIN, J., Paris, Gallimard, 1954, 461 p.
108. HEIDEGGER, M., *Être et Temps*, trad. par VEZIN, F., Paris, Gallimard, 1986, 589 p.

109. HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par WAELHENS (DE), A. et BIEMEL, W., Paris, Gallimard, 1981, 308 p.
110. HEINE, H., *De l'Allemagne*, 2 vols, vol. 2, Paris, Eugène Renduel, 1835, 316 p.
111. HEINE, H., *De l'Allemagne*, 2 vols, vol. 1, Paris, Michel-Lévy frères, 1855, 375 p. (coll. « Oeuvres complètes de Henri Heine »)
112. HERMÈS, *Corpus hermeticum*, texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière, 4 vols, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1960, LIII + 273 p.
113. HOBBS, T., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 11 vols, vol. 1, London, Bohn, 1839, 532 p.
114. HODGSON, R., « Report of the committee appointed to investigate phenomena connected with the theosophical society », dans *Proceedings of the Society for Psychical Research* sous la direction de SOCIETY FOR PSYCHICAL RESEARCH, vol. 3, London, Trübner & Co., 1885, p. 201-400
115. HUBERT, B., « La *phantasia* d'après Aristote, De l'âme, III, 3 », dans *Recherches philosophiques*, vol. 1, 2005, p. 7-20.
116. HUDRY, F. et VICTORINUS, C. M., *Le livre des XXIV philosophes : résurgence d'un texte du IV^e siècle*, Paris, Vrin, 2009, 225 p.
117. IBN AL-'ARABĪ, M., *The Bezels of Wisdom*, trad. par AUSTIN, R. W. J., New York, Paulist Press, 1980, XVIII + 302 p.
118. IBN AL-'ARABĪ, M., *De la mort à la résurrection : chapitres 61 à 65 des Ouvertures spirituelles mekkoises*, trad. par GLOTON, M., Beyrouth, Al-Bouraq, 2009, 253 p.
119. IBN AL-'ARABĪ, M., *L'interprète des désirs (Turjumân al-ashwâq)*, trad. par GLOTON, M., Paris, Albin Michel, 1996, 532 p. (coll. « Spiritualités vivantes »)
120. IBN AL-'ARABĪ, M., *La production des cercles / الدوائر كتاب إنشاء*, trad. par FENTON, P. et GLOTON, M., texte arabe établi par H.S. Nyberg, Paris, de l'Éclat, 1996, XLVII + 82 p. (coll. « Philosophie imaginaire »)
121. IBN AL-'ARABĪ, M., *La profession de foi (Tadhkirat al-khawâçç wa 'aqîdat ahl al-ikhtiçâç)*, trad. par DELADRIÈRE, R., 3^e éd., Paris, Sindbad, 1985, 310 p. (coll. « Tradition islamique » no. 4)
122. IBN AL-'ARABĪ, M., *La sagesse des prophètes*, trad. par BURCKHARDT, T., Paris, Albin Michel, 1974 [1955], 242 p. (coll. « Spiritualités vivantes » no. 19)
123. IBN AL-'ARABĪ, M., *Le dévoilement des effets des voyages*, trad. par GRIL, D., Tunis, Cérès, 1999 [1994], XXXIV + 95 p. (coll. « Idéa » no. 57)

124. IBN AL-‘ARABĪ, M., *Le livre des chatons des sagesse*s, trad. par GILIS, C.-A., 2 vols, Beyrouth, Liban, Al-Bouraq, 1997, 726 p.
125. IBN AL-‘ARABĪ, M., *Les illuminations de la Mecque*, trad. par CHODKIEWICZ, M., CHITTICK, W. C., CHODKIEWICZ, C., GRIL, D. et MORRIS, J. W. sous la direction de CHODKIEWICZ, M., Paris, Sindbad, 1988, 651 p.
126. IBN AL-‘ARABĪ, M., *Les illuminations de la Mecque*, trad. par CHODKIEWICZ, M., Paris, Albin Michel, 1997, 353 p. (coll. « Spiritualités vivantes » no. 150)
127. IBN AL-‘ARABĪ, M., *Les révélations de la Mecque*, trad. par PENOT, A. A., Paris, Entrelacs, 2009, 457 p. (coll. « Hikma »)
128. IBN AL-‘ARABĪ, M., *Traité de l’amour*, trad. par GLOTON, M., Paris, Albin Michel, 1986, 314 p.
129. JAMBET, C., *La logique des orientaux – Henry Corbin et la science des formes*, Paris, du Seuil, 1983, 315 p.
130. JAMBET, C., *Qu’est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011, 472 p. (coll. « folio/essais » no. 547)
131. JAMES, M. R., *The Apocryphal New Testament : being the apocryphal gospels, acts, epistles, and apocalypses*, Oxford, Clarendon Press, 1950, XXXI + 594 p.
132. JOHNSON, F. K., *Imaginal Expeditions : listening for the feminine voice*, PhD, Pacifica Graduate Institute, 2007, 283 p.
133. KIERKEGAARD, S., *Traité du désespoir*, trad. par FERLOV, K. et GATEAU, J.-J., Paris, Gallimard, 1949, 252 p. (coll. « folio/essais » no. 94)
134. KOYRÉ, A., *Du monde clos à l’univers infini*, trad. par TARR, R., Paris, Gallimard, 2009 [1957], 349 p. (coll. « Tel » no. 129)
135. KOYRÉ, A., *Études d’histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, 412 p. (coll. « Tel » no. 92)
136. KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1971 [1929], XVII + 523 p.
137. KOYRÉ, A., *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, Gallimard, 1971, 184 p. (coll. « Idées » no. 233)
138. KOYRÉ, A., *Paracelse 1493-1541*, 2^e éd., Paris, Allia, 2004 [1997], 97 p.
139. LA BOÉTIE (DE), E., *Discours de la servitude volontaire*, sous la direction de TOURNON, A., TOURNON, L. et AUDEGEAN, P., Paris, Vrin, 2002, 175 p.

140. LACTANCE, *Intitutions divines, Livre IV*, trad. par MONAT, P., Paris, du Cerf, 1992, 288 p. (coll. « Sources chrétiennes » no. 377)
141. LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 16^e éd., Paris, P.U.F., 1988, XXIV + 1323 p.
142. LEFEBVRE, R., « Du phénomène à l'imagination – les Grecs et la *phantasia* », dans *Études phénoménologiques*, vol. 22, 1995, p. 98-104.
143. LEFEBVRE, R., « Faut-il traduire le vocable aristotélicien de “phantasia” par “représentation”? », dans *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 95, no. 4, 1997, p. 587-616.
144. LEIJENHORST, C. H., *The Mechanisation of Aristotelianism – the late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' natural philosophy*, Leiden ; Boston, Brill, 2002, XV + 242 p. (coll « Medieval and early modern science » no. 3)
145. LEMAÎTRE, S., *Textes mystiques d'Orient et d'Occident*, préface de Jacques Bacot, 3 vols, vol. 1, Paris, Plon 1955, 320 p.
146. LENOIR, F., *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 1999, 393 p. (coll. « Spiritualités vivantes » no. 184)
147. LEWIS, B. (dir.), *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 3, Leyde, Brill, 1971, 1303 p.
148. LIBERA (DE), A., *La quête de l'identité - Archéologie du sujet II*, Paris, Vrin, 2008, 514 p.
149. LIBERA (DE), A., *Naissance du sujet - Archéologie du sujet I*, Paris, Vrin, 2007, 448 p.
150. LOISELEUR, V., *Anthologie de la non-dualité : la non-dualité dans la vie quotidienne*, Paris, La Table Ronde, 1981, IX + 214 p.
151. LUBAC (DE), H., *Aspects du bouddhisme*, 2 vols, vol. 1, Paris, du Seuil, 1951, 198 p.
152. MAILLARD, C., « Présence de la mystique baroque germanique dans l'oeuvre de Carl Gustav Jung », dans *Images modernes et contemporaines de l'homme baroque* sous la direction de PAUL, J.-M., Nancy, Centre de recherches germaniques et scandinaves de l'Université de Nancy II, 1997, p. 211-222
153. MAKOWIAK, A., *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, Grenoble, J. Millon, 2009, 319 p. (coll. « Krisis »)
154. MALEBRANCHE, N., *De la recherche de la vérité*, sous la dir. de Jean-Christophe Bardout, 3 vols, vol. 1, Paris, Vrin, 2006, 512 p.
155. MALHERBE, J.-F., *L'expérience de Dieu avec Maître Eckhart*, Saint-Laurent, Québec, Fides, 1999, 141 p. (coll. « L'expérience de Dieu »)

156. MALHERBE, J.-F., *Sujet de vie ou objet de soins? – introduction à la pratique de l'éthique clinique*, Montréal, Fides, 2007, 471 p.
157. MALHERBE, J.-F. et TÉTREAU, R., *La chouette ironique – introduction insolite à la philosophie*, Sherbrooke, GGC Productions, 2011, 208 p.
158. MARQUET, J.-F., *Philosophies du secret – études sur la gnose et la mystique chrétiennes, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, du Cerf, 2007, 399 p.
159. MATTER, J., *Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*, 3 vols, Paris, F.-G. Levrault, 1828, 427 + 598 + 438 p.
160. MCAULIFFE, J. D. (dir.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 vols, vol. 1, Leiden, Brill, 2001, 557 p.
161. MESLIN, M., *L'expérience humaine du divin – fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, du Cerf, 1988, 421 p. (coll. « Cogitatio fidei » no. 150)
162. MORIN, R., *Diderot et l'imagination*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, 239 p. (coll. « Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté » no. 358)
163. NASR, S. H., « The Significance of Comparative Philosophy for the Study of Islamic Philosophy », dans *Studies in Comparative Religion*, vol. 7, no. 4, 1973, p. 1-9.
164. NICHOLSON, R. A., *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1967 [1921], XII + 282 p.
165. NICOLESCU, B., *De la physique quantique au réenchâtement du monde*, Rencontres d'Astrophysique « L'homme particules : Interrogations fondamentales des hommes confrontés au cosmos » 2007, <http://www.scribd.com/doc/17711445/Basarab-Niculescu-DE-LA-PHYSIQUE-QUANTIQUE-AU-REENCHANTEMENT-DU-MONDE>.
166. NICOLESCU, B., *La science, le sens et l'évolution – essai sur Jakob Boehme*, Paris, Félin, 1988, 12 pl. + 265 p.
167. NICOLESCU, B., *La transdisciplinarité – manifeste*, Monaco, du Rocher, 1996, 231 p. (coll. « Transdisciplinarité »)
168. OTTO, R., *Le sacré : l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 2001 [1917], 284 p.
169. PAGEL, W., *Paracelsus, an introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance*, 2^e éd. rev. et corr., Basel, Karger, 1982, XII + 399 p.
170. PASCAL, B., *Pensées*, texte établi par Léon Brunschvicg avec chronologie, introduction, notes, archives de l'oeuvre et index par Dominique Descotes, Paris, GF Flammarion, 1976, 376 p.

171. PATTON, K. C. et RAY, B. C., *A Magic Still Dwells - comparative religion in the postmodern age*, Berkeley (Calif.), University of California Press, 2000, IX + 245 p.
172. PEKTAŞ, V., *Mystique et philosophie – Grunt, abgrunt et Ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme*, Amsterdam, B. R. Grüner, 2006, 324 p.
173. PHILLIPS, J. et MORLEY, J., *Imagination and its pathologies*, Cambridge (Mass.) ; London (England), MIT Press, 2003, VIII + 276 p.
174. PHILOSTRATE L'ATHÉNIEN, *Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges*, ouvrages traduits du grec, avec introduction, notes et éclaircissements par Alexis Chassang, 2^e éd., Paris, Didier, 1862, XVI + 492 p.
175. PLATON, *Oeuvres complètes*, trad. par ROBIN, L. et MOREAU, M.-J., 2 vols, vol. 1, Paris, Gallimard, 1950, 1450 p. (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »)
176. PLOTIN, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un Ennéade VI, 8 (39)*, trad. par LEROUX, G., Paris, Vrin, 1990, 447 p. (coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique » no. 15)
177. PROULX, D., *Le parcours philosophique de Henry Corbin : phénoménologie-herméneutique et philosophie prophétique*, sous la direction de NISOLE, J.-A., M.A., Faculté de théologie, de philosophie et d'éthique, mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2009, 170 p.
178. QUÉRARD, J.-M., *La France littéraire ou Dictionnaire bibliographique des savants, historiens et gens de lettres de la France, ainsi que des littérateurs étrangers qui ont écrit en français, plus particulièrement pendant les XVIII^e et XIX^e siècles*, 10 vols, vol. 5, Paris, chez Firmin Didot Frères, 1833, 668 p.
179. QUITARD, P. M., *Dictionnaire étymologique, historique et anecdotique des proverbes et des locutions proverbiales de la langue française en rapport avec des proverbes et des locutions proverbiales des autres langues*, Genève, Slatkine Reprints, 1968, XV + 701 p.
180. RANDOM, M., *La pensée transdisciplinaire et le réel : textes et entretiens, suivis d'un hommage à Stéphane Lupasco*, Paris, Dervy, 1997, 8 pl. + 348 p.
181. REY, A. et ROBERT, P., *Le grand Robert de la langue française*, 2^e éd. dirigée par Alain Rey, 6 vols, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2005.
182. RICARD, R., « Mots et expressions », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1967, p. 487-500.
183. RICŒUR, P., *Du texte à l'action – essais d'herméneutique II*, Paris, du Seuil, 1986, 452 p. (coll. « Points » no. 377)
184. RICŒUR, P., *La métaphore vive*, Paris, du Seuil, 1975, 413 p.

185. RIOUX-BEAULNE, M., « Théorie de l'imagination en France à l'aube des Lumières – Malebranche et Fontenelle », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 64, no. 4, 2009, p. 489-510.
186. ROBERT, P., REY-DEBOVE, J. et REY, A. (dir.), *Le nouveau petit Robert - dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, nouv. éd., Paris, Dictionnaires Le Robert, 2003, XXXVII + 2949 p.
187. RODIS-LEWIS, G., *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, 410 p. (coll. « folio/essais » no. 227)
188. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres complètes*, trad. par BORD, A., Paris, Téqui, 2003, 1406 p.
189. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité – La prophétie (De prophetia)*, trad. par BONINO, S.-T., Paris, Vrin, 2006, 266 p. (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »)
190. SARTRE, J.-P., *L'imaginaire – psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 2005, 380 p. (coll. « folio/essais » no. 47)
191. SARTRE, J.-P., *L'imagination*, Paris, Alcan, 1936, 162 p.
192. SCHELLING, F. W. J., *Philosophie de l'art*, trad. par SULZER, C., Grenoble, J. Millon, 1999, 395 p. (coll. « Krisis »)
193. SERVIER, J. (dir.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, P.U.F., 1998, XXXIII + 1449 p.
194. SOHRAVARDÏ, S. Y., *L'archange empourpré - quinze traités et récits mystiques*, trad. par CORBIN, H., Paris, Fayard, 1976, XXIV + 549 p. (coll. « L'espace intérieur » no. 14)
195. SONDAG, G., *Duns Scot la métaphysique de la singularité*, Paris, Vrin, 2005, 238 p.
196. SOURDEL-THOMINE, J. et SOURDEL, D., *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, P.U.F., 2004, 1028 p.
197. STAROBINSKI, J., *L'oeil vivant II – La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, 341 p.
198. STROUMSA, G., *Hidden Wisdom : esoteric traditions and the roots of Christian mysticism*, 2^e éd. rév., Leiden/Boston, Brill, 2005 [1996], XVIII + 195 p. (coll. « Studies in the history of religions » no. 70)
199. TREVITHICK, A., « The Theosophical Society and its Subaltern Acolytes (1880-1986) », dans *Marburg Journal of Religion*, vol. 13, no. 1, 2008, p. 1-32.

200. VALADIER, P., « Revue des livres - La religion et la cité de Jean-Louis Vieillard-Baron », dans *Projet*, vol. 270, no. 2, 2002, p. 118.
201. VIEILLARD-BARON, J.-L., *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, 385 p.
202. VIEILLARD-BARON, J.-L., « Imagination créatrice et pensée spéculative », dans *Philosophique*, no. 3, 1987, p. 43-54.
203. VIEILLARD-BARON, J.-L., *La religion et la cité*, éd. augm. et corr., Paris, du Félin, 2010, 392 p.
204. VIEILLARD-BARON, J.-L., « Le problème du dualisme dans la pensée de Jacob Boehme », dans *Jacob Boehme ou l'obscur lumière de la connaissance mystique*, Paris, Vrin, 1979, p. 61-75
205. VIEILLARD-BARON, J.-L., « Temps spirituel et hiéro-histoire selon Henry Corbin : une phénoménologie de la conscience psycho-cosmique », dans *Henry Corbin et le comparatisme spirituel : colloque tenu à Paris les 5 et 5 juin 1999* sous la direction de VIEILLARD-BARON, J.-L. et FAIVRE, A., Paris, Archè Edidit, 2000, p. 25-37 (coll. « Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées » no. 8)
206. WARBURTON, M., *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique: tirées d'un ouvrage de M. Warburton*, Londres, chez Guillaume Darrés, 1742, 425 p.
207. WARREN, E. W., « Imagination in Plotinus », dans *The Classical Quarterly*, vol. 16, no. 2, 1966, p. 277-285.
208. WHITE, D. G., « The scholar as mythographer - The comparative indo-European myth and the postmodern concerns », dans *A magic still dwells - comparative religion in the postmodern age* sous la direction de PATTON, K. C. et RAY, B. C., Berkeley (Calif.), University of California Press, 2000, p. 47-54
209. WUNENBURGER, J.-J., *L'homme à l'âge de la télévision*, Paris, P.U.F., 2000, 176 p.
210. WUNENBURGER, J.-J., *L'imaginaire*, Paris, P.U.F., 2003, 125 p. (coll. « Que sais-je? » no. 649)
211. WUNENBURGER, J.-J., *L'imagination*, 1^{ère}, Paris, P.U.F., 1991, 127 p. (coll. « Que sais-je? » no. 649)
212. WUNENBURGER, J.-J., *Philosophie des images*, 2^e, Paris, P.U.F., 2001, XIII + 322 p. (coll. « Thémis »)
213. YAḤYÁ, O., *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī, étude critique*, 2 vols, Damas, Institut français de Damas, 1964, 698 p.

INDEX DES AUTEURS ANCIENS (av. 1800)

- ABRAHAM . 101, 102, 103, 104, 105, 107, 118, 119, 129, 139, 140
 ADAM 19, 56, 75, 101, 108, 109, 117, 130, 164, 166, 167
 ALAIN DE LILLE 115
 ANGELUS SILESIIUS 1, 112, 128, 129
 APOLLONIUS DE TYANE 70
 ARISTOTE, 30, 32, 60, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73
 AUGUSTIN 4, 35, 120
 AVERROËS 73, 93
 AVICENNE 16, 71, 73, 86
 BACON, Roger 31
 BERKELEY, Georges 6, 83
 BÖHME, Jakob 2, 3, 4, 6, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 26, 37, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 52, 55, 61, 66, 69, 71, 74, 80, 91, 94, 95, 100, 114, 115, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177
 CHRIST 5, 43, 56, 75, 128, 131, 136, 138, 144, 153, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 171
 CICÉRON 120
 CLÉMENT D'ALEXANDRIE 32
 CUES, Nicolas de 115, 123
 DE LA CROIX, saint Jean 119
 DESCARTES, René 12, 13, 76, 80
 DIDEROT, Denis 78, 79
 DJĀMĪ 7
 DUNS SCOT, Jean 151
 ENDERN, Carl von 143
 ÉNOCH 101, 118
 ÉPICURE 65, 66, 67, 83, 117
 ÉRIGÈNE, Jean Scot 4
 ÈVE 75
 ÉZÉQUIEL 150
 FICIN, Marsile 71
 FONTENELLE, Bernard Le Bouyer de 78
 FRANCK, Sebastian 137
 FRANCKENBERG, Abraham von . 129, 138, 139, 140, 141, 143
 GALILÉE 86
 GHAZZĀLĪ, Abū Hāmid al- 4, 35
 HAJAR AL-HAYTAMĪ 97
 ḤALLĀJ, Mansūr Hosayn al- 19, 22, 38, 129
 HAMANN, Johann Georg 26
 HAYDAR ĀMOLĪ, Sayyed 98, 161
 HÉRACLITE 25
 HERMÈS 71, 107
 HOBBS, Thomas 82, 83
 HUME, David 82, 83
 IBN AL-'ARABĪ, Muḥyī al-dīn ... 2, 3, 4, 5, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 23, 26, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 52, 60, 63, 66, 69, 72, 73, 81, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 132, 135, 140, 145, 155, 156, 158, 165, 166, 167, 169, 173, 174, 175, 176, 177
 IOHANĀN, Jean l'évangéliste 7, 147, 170
 ISAAC 101, 102, 104, 105
 ISMAËL 101, 105, 107
 JÉSUS ('Īsā) ... 43, 92, 93, 95, 96, 97, 101, 107, 112, 130, 163
 JOSEPH 101, 102, 105, 106, 107, 175
 KANT, Emmanuel 80, 83
 KEPLER, Johannes 83
 LA BOËTIE, Étienne de 112
 LACTANCE 120
 LUCIFER 132, 146, 164, 166, 167, 168, 171
 LUTHER, Martin 74
 MAILLARD, Christine 92
 MAÎTRE ECKHART 4, 55, 115, 123, 133, 165, 173
 MALEBRANCHE, Nicolas 53, 76, 77, 78, 80
 MOÏSE 96, 98, 101, 108
 MOLLĀ ṢADRĀ SHĪRĀZĪ 3, 57
 MUḤAMMAD (مُحَمَّد) 11, 42, 89, 92, 93, 96, 101, 105, 108, 113, 123
 NEWTON, Isaac 77, 78
 NOË 101, 118
 OETINGER, F. C. 136
 PARACELSE 71, 136, 137, 165
 PARMÉNIDE 25, 65
 PASCAL, Blaise 4, 46, 53, 86, 115
 PHILOSTRATE L'ATHÉNIEN 70
 PLATON 11, 12, 32, 52, 65, 66, 68, 70, 73
 PLOTIN 32, 52, 68, 69, 70, 71, 72, 73
 PORPHYRE 70
 PROCLUS 69
 PSEUDO APOLLONIUS DE TYANE 70
 PYTHAGORE 30, 32
 QOMMĪ, Qāzi Sa'īd 115
 RICHTER, Gregor 39, 138, 143, 144, 145
 SALOMON 101
 SCHWENKFELD, Caspar 137
 SEJESTANĪ, Abū Ya'qūb 159
 SEMNĀNĪ, Ruknoddīn 'Alā al-dawleh 89
 SETH 101
 SOHRAVARDĪ, Shihāboddīn Yahyā ... 4, 16, 41, 50, 73, 81
 TCHOUANG-TSEU 127
 THESPÉSION 70
 VOLTAIRE 53, 80
 WEIGEL, Valentin 130, 136, 137, 165

INDEX DES AUTEURS MODERNES (ap. 1800)

- ADDAS, Claude 91, 92, 93, 95, 100
 ALLEAU, René..... 85
 ANAWATI, G. C..... 35
 ASPECT, Alain..... 23
 BACHELARD, Gaston 47, 54, 62
 BAILLY, Anatole..... 30, 48, 51, 52, 158
 BARUZI, Joseph..... 1
 BATES, Jennifer Ann..... 83
 BAUDELAIRE, Charles 84
 BELL, John..... 23
 BENVENISTE, Emile..... 120
 BERDIAEV, Nicolas.. 4, 5, 10, 26, 62, 131, 132, 133, 135,
 138, 157, 158, 162
 BERNIS, Jeanne..... 47
 BLAVATSKY, Helena 36, 37, 38, 39
 BOBIN, Christian 75
 BOTTÉRO, Jean 162
 BOULGAKOV, Serge..... 26, 157, 162
 BRUNSCHVICG, Léon..... 4, 53, 115
 BUBER, Martin 62
 CAILLOIS, Roger 47, 48, 49, 63
 CASSIRER, Ernst 62
 CASTORIADIS, Cornelius 63
 CAZENAIVE, Michel 21, 49
 CHARLES, Sébastien..... 83, 88, 126, 127
 CHITTICK, William.. 11, 43, 52, 90, 92, 94, 98, 102, 110,
 111, 112, 113, 115, 125
 CHODKIEWICZ, Michel..... 39, 88, 91, 92, 93, 94, 97, 102,
 118
 CHOURAQUI, André..... 7, 42, 89, 98, 104, 107, 111, 112
 CORBIN, Henry.. 4, 2, 3, 4, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
 21, 25, 26, 27, 28, 34, 35, 36, 41, 42, 45, 46, 50, 51,
 52, 54, 55, 56, 57, 60, 62, 63, 70, 74, 75, 81, 86, 89,
 90, 96, 98, 108, 109, 115, 120, 122, 123, 124, 125,
 130, 134, 140, 158, 159, 161, 162, 165, 173, 175
 COUNET, Jean-Michel 115
 DEGHAÏE, Pierre..... 4
 DEKONINCK, Ralph 51, 52
 DELADRIÈRE, Roger 92
 DELON, Michel 78, 79
 DEPRAZ, Natalie..... 157, 158, 159
 DILTHEY, Wilhelm..... 5
 DOSTOÏEVSKI, Fédor..... 147, 170
 DURAND, Gilbert..... 14, 47, 49, 52, 54, 56, 62, 63, 85
 EINSTEIN, Albert 23, 63
 ELIADE, Mircea..... 27, 41, 63
 ESPAGNAT (d'), Bernard..... 22, 23
 FAIVRE, Antoine 20, 28, 30, 32, 33, 37, 39, 43, 128, 135
 FAWCETT, Douglas E..... 50
 FESTUGIÈRE, A. J. 71
 FEUERBACH, Ludwig..... 139
 FICHTE, J. G 82, 128
 FINK, Eugène 157, 158, 159
 FLEURY, Cynthia 63
 FLEURY, Cynthia 63
 FOURNIER, Édouard..... 53
 FRAZER, James Georges..... 40
 GADAMER, Hans Georg..... 5
 GARDET, Louis..... 35
 GLOTON, Maurice .. 11, 67, 69, 81, 93, 94, 99, 100, 117,
 119, 121, 124, 128, 169
 GOELZER, Henri 51
 GORCEIX, Bernard..... 92
 GORSLEBE, Rudolf John..... 39
 GREISCH, Jean 5
 GRIL, Denis..... 88, 92, 94, 98, 102, 103, 111, 112, 114,
 116, 117, 118, 119, 120, 121, 167
 HANEGRAAFF, Wouter..... 32, 33, 37, 128, 135
 HANNAH, Barbara 62
 HEGEL, G.W.F. 49, 55, 80, 81, 83, 87, 126, 128, 167,
 168
 HEIDEGGER, Martin..... 5, 67, 80
 HEINE, Heinerich 127
 HEISENBERG, Werner 22
 HODGSON, Richard..... 38
 HUDRY, Françoise 115
 HUSSERL, Edmond 157, 158
 JAMBET, Christian 26, 73, 96, 98
 JAMES, M. R. 57
 JANKÉLÉVITCH, Samuel.. 44, 45, 94, 123, 131, 133, 138,
 139, 142, 147, 149, 151, 154, 156, 161, 162, 164,
 166, 167, 168, 169, 170, 171, 183
 JUNG, Carl Gustav..... 50, 62, 64, 92
 KARDEC, Allan..... 36, 37
 KIERKEGAARD, Søren 4, 82, 173
 KLIMOV, Alexis..... 91, 95, 100, 134, 138, 139, 140, 143,
 169
 KOYRÉ, Alexandre .. 4, 10, 18, 39, 42, 43, 71, 78, 83, 86,
 130, 132, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 144, 145,
 148, 155, 160, 169, 176
 KRAMER, Samuel Noah..... 162
 LALANDE, André 28, 31
 LEFEBVRE, René..... 67
 LENOIR, Fréféric..... 11, 37, 38
 LEROUX, Georges..... 71
 LÉVIS, Éliphas..... 36
 LIBERA, Alain de..... 86, 123
 LIST, Guido von 39
 LOISELEUR, Véronique..... 20
 LORY, Pierre..... 70
 LUBAC, Henri de 57
 LUPASCO, Stéphane..... 20, 21, 22, 23, 24, 54, 57, 98
 MAKOWIAK, Alexandra 80
 MALHERBE, Jean-François 3, 111, 165
 MALRAUX, André..... 87, 90
 MARCEL, Gabriel 65, 66

MARQUET, Jean-François.....	69, 121, 128
MATTER, Jacques.....	31, 32
MESLIN, Michel.....	14
MONCELON, Jean.....	4
MORIN, Edgard.....	21, 27, 49, 79
MORRIS, James W.....	92, 94, 102
MUNIER, Roger.....	1, 112
NASR, Seyyed Hossein.....	4, 41
NICHOLSON, Reynold Alleyne.....	3, 4, 50
NICOLESCU, Basarab ...	10, 13, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 49, 54, 115, 131, 135, 154, 161, 163, 179
NISOLE, Jean-André.....	13, 21
NOVALIS.....	4, 128
NYBERG, H.-S.....	100, 182
OLCOTT, Henry Steel.....	37
OTTO, Rudolf.....	41
PAGEL, Walter.....	71
PATTON, Kimberley C.....	6
PEKTAŞ, Virginie.....	115, 133, 154
PROULX, Daniel.....	2, 3, 13
QUITARD, Pierre Marie.....	53
RANDOM, Michel.....	23
RAY, Benjamin C.....	6
REY, Alain.....	13, 127, 130
RICARD, Robert.....	53
RICEUR, Paul.....	46, 47, 59, 62, 63, 86
ROBERT, Paul.....	3, 12, 13, 127, 130
SAINT-MARTIN, Louis-Claude de.....	10, 76, 126, 127, 128, 132, 137, 143, 145, 147, 151
SARTRE, Jean Paul.....	62, 126
SCHELLING, F.W.J.....	80, 82, 128, 157
SCHLEIERMACHER, D.F.E.....	128
SCHOLEM, Gershom.....	178
SCHOPENHAUER, Arthur.....	128
SCHUON, Frithjof.....	41
SHAYKH AHMAD AHSĀ'Ī.....	34, 35
SMITH, Jonathan Z.....	6
STAROBINSKI, Jean.....	64, 79
STROUMSA, Guy.....	31
VALADIER, Paul.....	49
VIEILLARD-BARON, Jean-Louis.....	26, 28, 49, 55, 81, 82, 87, 90, 161
WAHL, Jean.....	4, 173
WARBURTON, M.....	31
WATTHÉE-DELMOTTE, Myriam.....	51, 52
WHITE, David Gordon.....	6
WUNENBURGER, Jean-Jacques.....	46, 47, 48, 49, 53, 63, 80
YAHIA, Osman.....	93
ZINK, Georges.....	10

INDEX DES MOTS DE LANGUES ÉTRANGÈRES

<i>ābād</i> (أَبَاد), pays.....	115
<i>absconditum</i> , caché.....	18, 26, 27
<i>afṛād</i> (أَفْرَاد), solitaire.....	100
<i>al-aḥad</i> (أَحَد), l'un.....	106
<i>‘ālam al-mithāl</i> (عَالَمُ الْمِثَال), monde imaginal.....	50
<i>al-insān al-kāmil</i> (الإنسان الكامل), Parfait Humain.....	6, 18, 43, 83, 97, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 121, 174
<i>al-wāḥid al-kathīr</i> (الواحد الكثير), l'Unité-Multiple.....	99
<i>anā al-Ḥaqq</i> (أَنَا الْحَقَّ), je suis la Vérité.....	19
<i>anā sirr al-Ḥaqq</i> (أَنَا سِرَّ الْحَقَّ), je suis le secret de la Vérité.....	19
<i>Auferstehen</i> , ressuscitation.....	165
<i>Aufklärung</i> , Lumières (courant philosophique).....	76
<i>aurora consurgens</i> , illumination matinale.....	50
<i>āyāt</i> (آيَات), signes.....	99
<i>barzakh</i> (بَرْزَخ), isthme.....	72, 75, 90, 108, 109, 121, 125
<i>bāṭin</i> (بَاطِن), caché.....	41
<i>casa de loco</i> , folle du logis (désignant l'imagination).....	53
<i>cognitio matutina</i> , connaissance matutinale.....	55
<i>Deus absconditus</i> , Dieu caché.....	97
<i>Deus revelatus</i> , Dieu révélé.....	97
<i>disputatio</i> , dispute.....	71
<i>doctor maximus</i> , le plus grand maître (<i>Shaykh al-akbar</i> الأكبر الشيخ).....	91, 95, 129
<i>Einbildungskraft</i> , imagination.....	80
<i>ens determinatum omnimodo</i> , être entièrement déterminé.....	18, 40
<i>ens nullo determinatum</i> , être indéterminé.....	18, 40
<i>ens supremum</i> , étant suprême.....	17
<i>Erklären</i> , expliquer.....	5
<i>Erstehen</i> , résurrection.....	165
<i>ex nihilo</i> , de rien.....	2, 97
<i>falsafa</i> (فَلْسَفَة), philosophie.....	35
<i>fanā'</i> (فَنَاء), dissolution.....	97
<i>fath</i> (فَتْح), ouverture, illumination.....	93, 95
<i>fatra</i> (فَتْرَة), silence.....	95
<i>fiqh</i> (فِقْه), droit.....	35
<i>Fuṣūṣ al-ḥikam</i> (الْحِكْمُ فَصُوص), <i>Chatons de la sagesse</i>	88, 101
<i>Futūḥāt al-Makkīyah</i> (الْفَتْوحَاتُ الْمَكِّيَّة), les illuminations de la Mekke.....	88, 94, 102, 158, 176
<i>habilitas</i> , aptitude.....	73
<i>habitus</i> , état d'être.....	73
<i>ḥadāra al-khayāl</i> (حَضْرَة الْخَيَال), présence imaginaire	102, 104, 105
<i>ḥadīth</i> (حَدِيث), parole du Prophète.....	26, 45, 46, 76, 108, 124, 140
<i>ḥāfiẓ</i> (حَافِظ), personne qui a complètement mémorisé le <i>Qur'ān</i>	9
<i>ḥāl</i> (حَال), capacité d'être.....	57, 60, 61, 100, 103, 160

- ḥaqīqat* (حَقِيقَة), réalité spirituelle..... 41
- ḥayra* (حَيْرَة), perplexité..... 101, 102
- hic et nunc*, ici et maintenant..... 55, 60, 124, 132
- ḥikma ilahīyya* (إِلَهِيَّة حِكْمَة), sagesse divine 5, 35, 88, 99, 101, 102, 118, 120
- huwa lā huwa* (هُوَ لَا هُوَ), Lui-pas-Lui 92, 110, 111, 114, 155
- hyperousion*, suressence..... 18
- Ibn Aflātūn* (ابن أفلطون), fils de Platon..... 11
- imaginatio vera*, imagination vraie..... 166, 176
- imago*, image..... 50, 51
- in speculo*, en miroir..... 72
- Ineinsbildung*, ésemplasié..... 80
- ishrāqī*..... 50, 73
- jadḥba* (جَذَبَة), plénitude extatique..... 95
- kalām* (عَامُ الْكَلَام), théologie..... 35
- khalīl Allāh* (خَلِيلُ اللَّهِ), ami de Dieu..... 102
- khalwa* (خَلْوَة), retraite..... 95
- latīfa* (لَتِيفَة), subtil..... 89
- Leitmotiv*, leitmotivé..... 46, 57
- lumen*, lumière..... 72
- magia divina*, magie divine..... 165, 166
- magia*, magie..... 164, 165, 166
- majma' al-baḥrayn* (الْبَحْرَيْنِ مَجْمَع), confluent des deux mers..... 108
- malāmati* (مَلَامَت), gens du blâme..... 34
- man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu* (عَرَفَ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ رَبَّهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ), qui connaît son âme, connaît son Seigneur..... 45, 103, 131
- maqām* (مَقَام), station..... 96, 102, 121
- maẓhar* (مَظْهَر), manifestation..... 97, 99
- modi essendi*, mode d'être..... 19
- modi intelligendi*, mode de comprendre..... 19
- Muḥyī al-dīn* (مُحْيِي الدِّين), vivificateur de la religion.. 11
- mundus imaginis*, monde imaginal.... 4, 28, 29, 50, 54, 55, 57, 75, 115, 118, 125, 160
- mutakallimūn* (مُتَكَلِّمُونَ), docteurs de la Loi.... 35, 40, 42
- nā-kojā-ābād* (ناكجا آباد), pays du non-ou..... 115
- nihil*, rien..... 18
- philosophus teutonicus*, philosophie teutonique..... 43
- pro captu lectoris habent sua fata libelli*, dépendamment de la capacité du lecteur, les livres ont leur destinée..... 1
- prope*, près..... 12
- qalb* (قَلْب), cœur..... 113
- qur'ān* (قُرْآن), Coran..... 41, 93, 116, 117, 124
- rabb* (رَب), seigneur..... 100
- regressio ad infinitam*, régression à l'infini..... 17
- sālik* (سَالِك), voyageur..... 101, 102
- sharī'ah* (شَرِيعَة), loi..... 110, 111
- shaykh* (شَيْخ), maître..... 11, 50, 120
- Shaykh al-akbar* (الأَكْبَرُ الشَّيْخ), le plus grand maître.. 11, 44, 91, 92, 117, 121, 146
- shaykh al-Ishrāq* (الإِشْرَاقُ شَيْخ), maître de l'illumination..... 50
- significatio passiva*, signification passive.... 19, 96, 158, 159
- species*, espèces..... 72
- sui generis*, singulier et irréductible..... 42
- surā*, (سُورَة), nuit..... 119
- talem eum vidi qualem capere potui*, je l'ai vu tel que j'avais la capacité de le saisir..... 56
- tanzīh* (تَنْزِيْه), apophatisme..... 17, 102
- tashbīh* (تَشْبِيْه), kataphatisme..... 17
- tawḥīd* (تَوْحِيد), unification..... 161
- ta'wīl* (تَأْوِيل), herméneutique spirituelle..... 42
- Ungrund*, Sans-Fond... 6, 18, 26, 60, 106, 115, 133, 146, 147, 154, 155, 157, 158, 160, 167, 176
- Verstehen*, comprendre..... 5
- via negativa*, voie négative..... 16
- via positionis*, voie positive..... 16
- waḥdat al-wujūd* (وَحْدَتُ الْوُجُود), unicité de l'être 23, 40
- walī* (وَلِي), saint..... 73, 99
- wujūd* (وُجُود), être..... 52
- zāhir* (زَاهِر), le manifeste, le révélé..... 42
- ἀντίληψις (*antilēpsis*), puissance de perception..... 69
- ἀρχή (*archè*), origine..... 83
- δαίμων (*daïmon*), démon..... 52
- δαίμονιον (*daïmonion*), démon..... 52
- δαίμονιος (*daïmonios*), intermédiaires entre l'humain et le divin..... 52
- δόξα (*doxa*), opinion..... 66
- εἶδος (*eidos*), idée..... 64
- εἰδῶλον (*eidōlon*), idole..... 51, 64
- εἰκὼν (*eikōn*), icône..... 51, 64
- ἐνάργεια (*enargeia*), évidence sensible..... 65, 66
- ἔσχατον (*eschaton*), finalité..... 89, 98
- ἑσωτερικός (*esotērikos*), ésotérique..... 30
- ἰδέα (*idea*), idée..... 64
- κατοπτρικός (*katroptrikos*), katroptrique, science des miroirs..... 64, 81, 159
- λόγος (*logos*), verbe, pensée..... 12, 30, 69, 152
- μεθοδεύω/μεθοδος (*methodeuō/methodos*), méthode. 12
- μετά (*meta*), vers, dans..... 12, 30
- μη ὄν (*mè on*), non-être..... 157, 158
- μίμησις (*mimēsis*), imitation..... 70, 135
- μορφή (*morphè*), forme..... 64
- ὁδός (*odos*), chemin..... 12, 30
- ὄρεξις (*orēxis*), désir..... 69
- ὄρμη (*ormè*), appétit..... 69
- πάθη (*pathè*), affection..... 66
- παντόμορφος θεός (*pantomorphos theos*), Dieu comme unitotalité..... 159
- ποίησις (*poiēsis*), poésie..... 64
- σχολή (*scholè*), école..... 48, 178
- τὰ ἔξω (*ta exō*), les choses extérieures..... 42

τὰ ἔσω (<i>ta esō</i>), les choses intérieures	42	φάντασια (<i>phantasia</i>), imagination.....	65, 66, 67, 68, 70, 80, 166
τέλος (<i>telos</i>), fin.....	83	φανταστόν (<i>phantaston</i>), la fantastique	66
τύπος (<i>typos</i>), emprunte.....	64	φάος (<i>phaos</i>), lumière	66
φαίνεσθαι (<i>phainesthai</i>), l'apparaître.....	67		
φαινομενόν (<i>phainomenon</i>), phénomène	67		

ANNEXE 1

Charte de la transdisciplinarité⁶¹⁴

Préambule

Considérant que la prolifération actuelle des disciplines académiques et non-académiques conduit à une croissance exponentielle du savoir ce qui rend impossible tout regard global de l'être humain;

- Considérant que seule une intelligence qui rend compte de la dimension planétaire des conflits actuels pourra faire face à la complexité de notre monde et au défi contemporain d'autodestruction matérielle et spirituelle de notre espèce;
- Considérant que la vie est lourdement menacée par une technoscience triomphante, n'obéissant qu'à la logique effrayante de l'efficacité pour l'efficacité;
- Considérant que la rupture contemporaine entre un savoir de plus en plus accumulatif et un être intérieur de plus en plus appauvri mène à une montée d'un nouvel obscurantisme, dont les conséquences sur le plan individuel et social sont incalculables;
- Considérant que la croissance des savoirs, sans précédent dans l'histoire, accroît l'inégalité entre ceux qui les possèdent et ceux qui en sont dépourvus, engendrant ainsi des inégalités croissantes au sein des peuples et entre les nations sur notre planète;
- Considérant en même temps que tous les défis énoncés ont leur contrepartie d'espérance et que la croissance extraordinaire des savoirs peut conduire, à long terme, à une mutation comparable au passage des hominiens à l'espèce humaine;
- Considérant ce qui précède, les participants au Premier Congrès Mondial de Transdisciplinarité adoptent la présente Charte comprise comme un ensemble de principes fondamentaux de la communauté des esprits transdisciplinaires, constituant un contrat moral que tout signataire de cette Charte fait avec soi-même, en dehors de toute contrainte juridique et institutionnelle.

Article 1

Toute tentative de réduire l'être humain à une définition et de le dissoudre dans des structures formelles, quelles qu'elles soient, est incompatible avec la vision transdisciplinaire.

Article 2

La reconnaissance de l'existence de différents niveaux de réalité, régis par des logiques différentes, est inhérente à l'attitude transdisciplinaire. Toute tentative de réduire la réalité à un seul niveau régi par une seule logique ne se situe pas dans le champ de la transdisciplinarité.

⁶¹⁴ NICOLESCU, B., *La transdisciplinarité – manifeste*, Monaco, du Rocher, 1996, 231 p. Voir aussi <http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/chartfr.htm>

Article 3

La transdisciplinarité est complémentaire de l'approche disciplinaire ; elle fait émerger de la confrontation des disciplines de nouvelles données qui les articulent entre elles ; et elle nous offre une nouvelle vision de la nature et de la réalité. La transdisciplinarité ne recherche pas la maîtrise de plusieurs disciplines, mais l'ouverture de toutes les disciplines à ce qui les traverse et les dépasse.

Article 4

La clef de voûte de la transdisciplinarité réside dans l'unification sémantique et opérative des acceptions à travers et au delà des disciplines. Elle présuppose une rationalité ouverte, par un nouveau regard sur la relativité des notions de « définition » et d'« objectivité ». Le formalisme excessif, la rigidité des définitions et l'absolutisation de l'objectivité comportant l'exclusion du sujet conduisent à l'appauvrissement.

Article 5

La vision transdisciplinaire est résolument ouverte dans la mesure où elle dépasse le domaine des sciences exactes par leur dialogue et leur réconciliation non seulement avec les sciences humaines mais aussi avec l'art, la littérature, la poésie et l'expérience intérieure.

Article 6

Par rapport à l'interdisciplinarité et à la multidisciplinarité, la transdisciplinarité est multiréférentielle et multidimensionnelle. Tout en tenant compte des conceptions du temps et de l'histoire, la transdisciplinarité n'exclut pas l'existence d'un horizon transhistorique.

Article 7

La transdisciplinarité ne constitue ni une nouvelle religion, ni une nouvelle philosophie, ni une nouvelle métaphysique, ni une science des sciences.

Article 8

La dignité de l'être humain est aussi d'ordre cosmique et planétaire. L'apparition de l'être humain sur la Terre est une des étapes de l'histoire de l'Univers. La reconnaissance de la Terre comme patrie est un des impératifs de la transdisciplinarité. Tout être humain a droit à une nationalité, mais, au titre d'habitant de la Terre, il est en même temps un être transnational. La reconnaissance par le droit international de la double appartenance - à une nation et à la Terre - constitue un des buts de la recherche transdisciplinaire.

Article 9

La transdisciplinarité conduit à une attitude ouverte à l'égard des mythes et des religions et de ceux qui les respectent dans un esprit transdisciplinaire.

Article 10

Il n'y a pas un lieu culturel privilégié d'où l'on puisse juger les autres cultures. La démarche transdisciplinaire est elle-même transculturelle.

Article 11

Une éducation authentique ne peut privilégier l'abstraction dans la connaissance. Elle doit enseigner à contextualiser, concrétiser et globaliser. L'éducation transdisciplinaire réévalue le rôle de l'intuition, de l'imaginaire, de la sensibilité et du corps dans la transmission des connaissances.

Article 12

L'élaboration d'une économie transdisciplinaire est fondée sur le postulat que l'économie doit être au service de l'être humain et non l'inverse.

Article 13

L'éthique transdisciplinaire récuse toute attitude qui refuse le dialogue et la discussion, quelle que soit son origine – d'ordre idéologique, scientifique, religieux, économique, politique, philosophique. Le savoir partagé devrait mener à une compréhension partagée fondée sur le respect absolu des altérités unies par la vie commune sur une seule et même Terre.

Article 14

Rigueur, ouverture et tolérance sont les caractéristiques fondamentales de l'attitude et de la vision transdisciplinaires. La rigueur dans l'argumentation qui prend en compte toutes les données est le garde-fou à l'égard des dérives possibles. L'ouverture comporte l'acceptation de l'inconnu, de l'inattendu et de l'imprévisible. La tolérance est la reconnaissance du droit aux idées et vérités contraires aux nôtres.

ANNEXE 2

Tableau des Noms divins

٣٧

كتاب إنشاء الدوائر

وهذه صورته

جدول أسماء الأفعال	جدول أسماء الصفات	جدول أسماء الذات
المديئ الوكيل	الحمي	الله الرب الملك
الباعث المجيب	الشكور	القدوس السلام
الواسع الحسيب	الفهار الفاهر	المؤمن المهيمن
المقيط الحافظ	المقتدر القوي	العزیز الجبار
الحائق البارئ المصور	القادر	المتكبر العلي
الرزاق الوهاب الفتاح	الرحمان الرحيم	العظيم الطاهر
القابض الباسط	الكریم العقار	الباطن الكبير
العليم الخبير	الغفور الودود	الجليل المجيد
المعر المذل	الرزوف الخليم	الحق المتين
الحكم العذل اللطيف	البر الصبور	الواحد الماجد
المعيد المحي الميت	المحصي الحكيم	الصمد
الولي التواب المنتقم	الشهيد	الأول الآخر
المقسط الجامع المعنى	السمع	المتعالى الغنى
المانع الضار النافع	البصير	الثور الوارث
البايى البديع الرشيد		ذو الجلال
		الرقيب

LE LIVRE DE LA PRODUCTION DES CERCLES

37

Fig. III. TABLEAU DES NOMS DIVINS

NOMS D'ESSENCE	NOMS DE QUALITÉS	NOMS D'ACTES
Dieu, Seigneur, Souverain	LA VIE	Innovateur, Gérant
Saint	Vivant	Susciteur, Qui exauce
Paix	LA PAROLE	Amples, Qui suffit
Fidèle	Remercié	Sustanteur
Gardien	LA PUISSANCE	Préservateur
Inaccessible	Coercitif, Contraignant	Créateur, Producteur
Contraigneur	Tout-puissant	Formateur
Magnifique	Fort, Puissant	Pourvoyeur
Exalté	Tout-Miséricordieux	Donateur, Celui qui ouvre
Immense	LA VOLONTÉ	Restricteur,
Extérieur	Très-Miséricordieux	Epanouisseur
Intérieur	Généreux	Abaissant, Élevant
Grand	toujours Pardonneur	Qui rend irrésistible
Majestueux	Pardonneur	Qui rend vil, Arbitre
Glorieux	Aimant	Juste
Réel	Clément, Longanime	Subtil
Ferme	Bienveillant	Réintégrateur
Unique	Constant	Vivicateur, Mortificateur
Excellent	LA SCIENCE	Très Proche, Indulgent
Impénétrable	Omniscient, Informé	Celui qui fait répartir
Premier	Qui garde en compte	Vindicateur
Dernier	Sage	Équitable
Exalté	Témoin	Totaliseur
Indépendant	L'OUÏE	Qui rend suffisant
Lumière	Oyant	Qui refuse
Légateur	LA VUE	Contrariant
Détenteur de la Majesté et de la Générosité	Voyant	Qui accorde le profit
		Guide
		Novateur
		Recteur

IBN AL-'ARABĪ, M., *La production des cercles* / كتاب إنشاء الدوائر, trad. par FENTON, P. et GLOTON, M., texte arabe établi par H.S. Nyberg, Paris, de l'Éclat, 1996, XLVII + 82 p. (coll. « Philosophie imaginaire »)

ANNEXE 3

RÉVÉLATION DES SEPT ESPRITS DE DIEU OU FORCES DE LA NATURE

Colère	{	I. Âcreté, désir.	Infernal	{	Dur, Froid, Avarice.	Monde	{	Froid, Dureté, Sel.
		II. Attraction ou aiguillon de la sensibilité.			Aiguillon, envie.			Os, Venin, vie, croissance, sens.
		III. Angoisse ou affectivité.			Hostilité.			Souffre, sensibilité, torture.
		IV. Feu ou esprit.			Orgueil, colère.			Esprit, entendement, désir.
Amour	{	V. Lumière ou désir, amoureux.	Céleste	{	Feu amoureux, douceur.	Empire terrestre	{	Jeu de Vénus, lumière vitale.
		VI. Parole ou intelligence.			Plaisir, divin.			Son, cris, distinction.
		VII. Corps ou être.			Ciel.			Corps, bois pierres, terre, métal, plantes.

Source : BÖHME, J., *Mysterium magnum*, traduction non signée de Samuel Jankélévitch, 2 vols, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, p. 89, chap. VI, §21

ANNEXE 4

Source : COSINSCHI, E. et COSINSCHI-MEUNIER, M.,
*Essai de logique ternaire sémiotique et
philosophique*, Bern, Peter Lang, 2009, p. 4

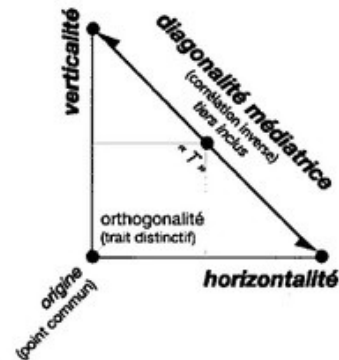


Figure 1: Le modèle topologique ternaire élémentaire:
horizontalité|verticalité/diagonalité

