

Introduction
à la
philosophie
de la
religion

Jean-Louis Vieillard-Baron
Francis Kaplan

cerf

INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

ÉDITÉ PAR
FRANCIS KAPLAN
ET
JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON

LES ÉDITIONS DU CERF
29, bd Latour-Maubourg, 75007
1989

PHÉNOMÉNOLOGIE
HERMÉNEUTIQUE
ET IMAGINATION
CHEZ PAUL RICŒUR
ET HENRY CORBIN

Ricœur et Corbin sont avant tout des interprètes et leur philosophie est herméneutique. Mais l'idée de la philosophie est nettement *existentielle* : le rapport à l'expérience vécue est souligné chez l'un et chez l'autre. Chez Corbin, l'*Avicenne*¹ pose la méthode du *ta'wil* comme herméneutique spirituelle qui reconduit le texte à l'expérience originelle qui l'illumine et le justifie. La médiation du texte est ici nécessaire. Chez Ricœur, le rapport à l'existence est plus marqué par l'existentialisme : à la suite de Gabriel Marcel et de Karl Jaspers, il refuse de « séparer une description de la condition humaine d'une quête de l'être qui est le véritable enjeu de la réflexion » (*G.M. et K.J.*, p. 34)². Ce rapport à l'existence une fois posé, la philosophie peut avoir comme méthode une « phénoménologie ». Ricœur repère l'usage particulier du terme chez Marcel : savoir dire dans l'expérience les feux croisés de la situation incarnée, du sursaut de liberté et de l'appel transcendant, c'est ce que G. Marcel appelle quelquefois phénoménologie, et qui est tout proche de l'*Existenzerhellung* (éclair-

1. *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, Berg International, 2^e éd., 1979.

2. On abrégera en *G.M. et K.J.* le premier ouvrage de Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, 1947 ; et en *K.J.* l'ouvrage de Paul Ricœur rédigé en collaboration avec Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947.

rement de l'existence) de Jaspers. Il ne s'agit pas en effet de comprendre l'existence : la philosophie se distingue de la psychologie en tant qu'elle cherche à *éclairer* (par référence à une lumière extérieure) alors que la psychologie cherche une intelligibilité interne aux phénomènes (*K.J. et la philosophie de l'existence*, p. 114, note 9).

Pour Ricœur, G. Marcel parle de phénoménologie de l'avoir ou de l'espérance, pour indiquer ce dépassement du niveau psychologique, dans une recherche de la visée transcendante de l'expérience, et non d'une réduction analytique de celle-ci à ses éléments simples les plus insignifiants : « Respecter le "phénomène", c'est-à-dire la réalité intégrale telle qu'elle s'offre, c'est la comprendre dans sa visée la plus signifiante et non l'expliquer par sa composante la plus insignifiante » (*G.M. et K.J.*, p. 77).

Ces termes, Corbin aurait pu les reprendre, car c'est d'une façon toute voisine qu'il prend le mot de « phénoménologie » dans le Prologue de *En Islam iranien* :

« Sauver les phénomènes », selon la devise grecque, c'est là la vraie phénoménologie, qui rencontre ces phénomènes « là où ils ont lieu et où ils ont leur lieu ». C'est donc refuser toute visée réductrice, historiciste ou positiviste. C'est au contraire montrer le sens caché et l'intention secrète qui fonde le phénomène : en ce sens la phénoménologie est dévoilement du sens le plus riche et le plus profond (*kashf al mahjûb*)³.

Là encore, ce que Ricœur repère chez G. Marcel comme mouvement essentiel de la philosophie : l'acte de transcender (qui consiste à transcender l'objectif, mais non pas à supprimer le personnel, bien au contraire, à « en pressentir le point suprême de concentration et de présence » (*G.M. et K.J.*, p. 83) correspond à la visée profonde ce que Corbin appelle *ésotérisme*, connaissance et reconnaissance de τὰ ἔσω, les choses de l'intérieur, l'âme. C'est bien l'appel à l'intériorité qu'on trouve dans *Vernunft und Existenz* de Jaspers, qui associe l'exigence de clarté et l'exigence d'intimité (*G.M. et K.J.*, p. 89). Le lien insécable dans la philosophie de l'existence entre « le souci des médiations rationnelles et celui des expé-

3. *En Islam iranien : Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vol., Paris, Gallimard, 2^e éd., 1978, p. XIX-XX.

riences précieuses » (p. 93) correspond à l'attitude exacte d'Henry Corbin.

Où se situe la différence entre la conception de la philosophie chez Ricœur et chez Corbin ? Elle est dans la relation à Dieu et dans la conception même de l'expérience contemplative. Schématiquement on peut dire que Ricœur est plus philosophique et Corbin plus mystique. Ricœur semble fidèle à la conception marcélienne de « l'intuition aveuglée » ; le propre de l'expérience métaphysique, écrit-il à propos de G. Marcel, « c'est de ne jamais devenir un mode du *voir*, de rester en deçà de la vue, comme une intuition aveuglée qui ne se reconquiert sur la nuit de l'incroyance foncière de l'entendement que par la réflexion seconde, c'est-à-dire par la dialectique restauratrice » (*G.M. et K.J.*, p. 83).

Au contraire, Corbin s'engage profondément dans l'étude du monde visionnaire : le temple est le lieu de la contemplation, mais il est aussi ce que voit la contemplation, selon la Bible (à partir de la vision d'Ézéchiël) et selon la tradition abrahamique. Dès lors la philosophie, étant herméneutique phénoménologique, devient philosophie *prophétique* : c'est en cela qu'elle quitte le terrain de la réflexivité, se rapproche de la pensée russe d'un Nicolas Berdiaev et prend pour but de « rendre compte à la fois de la révélation donnée aux prophètes, de l'inspiration impartie aux saints Imâms et de la connaissance impartie aux philosophes »⁴. L'exigence réflexive reste au contraire toujours présente chez Ricœur, et l'écarte même de ce qu'on pourrait appeler la « tentation idéaliste » qui est à ses yeux celle d'une objectivation possible.

Le symbole

La question du *symbole* est centrale chez Corbin et chez Ricœur dans toute sa valeur imaginative, Ricœur critique à juste titre la notion du symbolique telle qu'on le trouve chez Cassirer, et qui a le tort de tailler trop large par rapport au problème (« Le commun dénominateur de toutes les manières d'objectiver, de donner sens à la réalité »⁵). C'est que pour

4. « Théorie de la connaissance visionnaire en philosophie islamique » in *Les Visions mystiques*, Institut catholique de Paris, février 1977, p. 183.

5. *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, p. 20.

lui comme pour Corbin, le symbole est pris dans une trame religieuse ou esthétique où il fait image. Il y a dans le symbole un surplus de sens. Ricœur reprend la formule très plate : « Le symbole donne à penser. » Corbin explique, dans son *Avicenne et le récit visionnaire*⁶ :

Le symbole n'est pas un *signe* artificiellement construit; il éclot spontanément dans l'âme pour annoncer quelque chose qui ne peut pas être exprimé autrement ; il est l'*unique* expression du symbolisé comme d'une réalité qui devient ainsi transparente à l'âme, mais qui en elle-même transcende toute expression.

Chez Ricœur, dès les ouvrages sur Jaspers, on note l'insistance sur les images du jour et de la nuit dans les analyses des attitudes de l'existence face à la transcendance. C'est d'abord l'image de la chute et de l'ascension, dans la mesure où elle désigne les hauts et les bas de l'existence « tentée de s'exiler selon le mirage de son indépendance » (*K.J.*, p. 274). Puis avec « la loi du jour et la passion de la nuit », Jaspers reprend des thèmes du romantisme allemand : le jour est la manifestation dans le monde avec ordre et clarté ; la nuit, c'est le passage obscur par lequel je viens à moi, c'est Éros, « la passion d'une unité sans loi » (p. 275). La volonté de l'abîme me fait éprouver comme faute une vérité plus profonde. La théorie des chiffres, chez Jaspers, justifie un langage symbolique :

Toute la théorie des chiffres consiste en un mouvement circulaire qui par des chiffres originels qui sont la langue de l'être, traverse les médiations mythiques et proprement philosophiques qui sont la langue des hommes, et revient à la présence immédiate de la Transcendance dans ses chiffres originels (*K.J.*, p. 287).

Quand Ricœur fait retour sur lui-même, ce n'est pas à Jaspers qu'il réfère son approche du symbole, mais à la symbolique du mal :

J'ai rencontré pour ma part ce problème du symbole dans l'étude sémantique que j'ai consacrée à l'aveu du mal⁷.

6. *Op. cit.*, p. 39.

7. *De l'interprétation*, p. 22.

Et il pose la perspective d'une épistémologie du symbole à partir de trois domaines d'expressivité : les hiérophanies (cf. Éliade) comme éléments du monde, le domaine onirique, et le champ de l'imagination poétique. La nécessité, l'irréductibilité du symbole, va alors apparaître clairement :

Il y a symbole lorsque le langage produit des signes de degré composé où le sens, non content de désigner quelque chose, désigne un autre sens qui ne saurait être atteint *que* dans et par sa visée⁸.

Philosopher à partir des symboles, c'est renoncer à une philosophie qui se donne à elle-même son point de départ, à une réflexivité absolue comme celle de Fichte, pour réfléchir à partir de la méditation sur le langage. Dans le symbole, quelque chose m'est *donné*, que je ne saurais créer ; mais ce qui est donné, c'est de quoi penser⁹.

L'herméneutique du symbole va se substituer à l'omniprésence du sacré qu'a oubliée la modernité.

On peut dire que la conception corbinienne du symbole est plus spirituelle, alors que celle de Ricœur est plus intellectuelle. Chez Ricœur le conflit des interprétations a lieu entre une herméneutique phénoménologique et une herméneutique psychanalytique. Et la démarche réflexive consiste à s'appuyer sur l'une et sur l'autre, à les confronter et à montrer l'insuffisance de la position réductrice de Freud à l'égard du symbole, quand elle n'y voit qu'une régression à l'archaïque. La démarche de Ricœur implique un recul plus grand que celle de Corbin. Il dégage la notion de symbole et les présupposés philosophiques de la « phénoménologie de la religion ». Le symbole est intégré à un objet général qu'on peut nommer le *sacré*, ce que vise la religion. En plus il y a une vérité des symboles, qui est leur « plénitude » : Ricœur utilise significativement ce beau terme pour transposer au symbole ce que Husserl nomme « *Erfüllung* », remplissement d'une visée, d'une intention signifiante¹⁰. Enfin, au niveau ontologique, les symboles « sont comme une parole de l'être » : ils ont une portée ontologique, et ici Ricœur retrouve l'intention signifiante d'Henry Corbin. C'est pour s'en séparer aussitôt, car la philosophie de Ricœur

8. *Op. cit.*, p. 25.

9. *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 284.

10. *Op. cit.*, p. 314.

s'installe alors au niveau d'une philosophie du langage : tout en critiquant la réduction du langage à une syntaxe, et en soulignant l'importance d'une sémantique qui dévoile la portée ontologique de tout langage, et singulièrement du langage symbolique, Ricœur est extrêmement préoccupé de la structure même du langage, et de ses formes. On peut dire que l'aspect formel du dire, de la parole et du langage joue dans l'œuvre de Ricœur la fonction d'une instance structuraliste, alors que chez Corbin la résistance propre du langage est constamment abolie au profit de l'être même et de sa manifestation dans l'imagination visionnaire et créatrice.

Le développement de la pensée de Ricœur l'a amené à préférer le terme de métaphore pour désigner ce que nous nommons habituellement symbole. Dans *La Métaphore vive*¹¹, c'est le dynamisme même de la pensée qui est rapporté à la métaphore : la sémantique de la métaphore de Michel Le Guern permet à Ricœur de rapprocher le symbole de ce qu'Aristote considère comme métaphore analogique ou métaphore proportionnelle.

Dans la phrase de Péguy : La foi est un grand arbre, écrit Ricœur, la correspondance analogique en vertu de laquelle le symbole représente autre chose repose sur un rapport extra-linguistique qui met en jeu, pour la développer, la représentation mentale de l'arbre [...] autrement dit le symbole est une image intellectualisée (p. 235-236).

Mais la double référence du symbole est horizontale, renvoie à du déjà connu ; c'est la seconde qui est novatrice. Elle traduit ce que Jean Ladrière nomme « un dynamisme de la signification qu'on peut discerner jusque dans l'énonciation la plus simple » (p. 376). Ricœur souligne que la signification seconde de l'énoncé métaphorique est

relative à un champ de référence pour lequel il n'est pas de caractérisation directe, pour lequel, par conséquent, on ne peut procéder à une description identifiante au moyen de prédicats appropriés (p. 378).

C'est ce qui fonde Ricœur à dénoncer, comme Corbin, les réductions de la signification métaphorique, au nom du concept

11. Paris, Seuil, 1975.

et du discours spéculatif, et ce, même au sein d'une théorie herméneutique. Sans sacrifier la rigueur et la clarté conceptuelle, on peut reprendre la notion kantienne de l'imagination créatrice comme appel de l'âme pour « penser plus ». Ricœur écrit en conclusion de son ouvrage :

La métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un « penser plus » au niveau du concept. C'est cette lutte pour le « penser plus », sous la conduite du « principe vivifiant » qui est « l'âme » de l'interprétation (p. 384).

L'attitude de Henry Corbin n'a pas été de s'enfoncer complètement dans les multiples approches linguistiques du langage pour cerner le symbole. Suivant la voie de la radicalité de toute quête individuelle, il envisage le symbole d'une façon éminemment active. C'est l'acte même de *symboliser* qui est essentiel : l'image utilisée n'est que le résultat d'une opération de symbolisation entre l'âme et Dieu. Cet acte est ce qui relie le caché, l'ésotérique (le *bâtin*) au visible, à l'exotérique (le *zâhir*) ; « le symbolisé (*mamthûl*) ne peut se manifester que dans le symbole qui le symbolise (*mathal*) »¹². Le symbole est la rencontre entre la transcendance et l'être humain : il suppose une symbolisation commune. Le symbole est donc figure théophanique au sein d'une théologie *thé-andrique* : la face de Dieu devient la face de l'homme par l'acte de la symbolisation commune ; une réciprocité s'établit « entre la Face de l'homme tournée vers Dieu et la Face divine montrée à l'homme »¹³.

A partir de là, c'est un *symbolisme* très riche que va étudier Henry Corbin, auprès duquel la « symbolique du mal » paraît très pauvre. Par exemple, il étudie le symbolisme des couleurs dans le shi'isme, le rapproche de la *Farbenlehre* de Goethe avec la notion de couleurs physiologiques. C'est à partir de la lumière que sont puisées les couleurs. Et tous les symboles se lient les uns aux autres. La lumière est ainsi liée aux couleurs qui sont dérivées à partir du diaphane, du Trône cosmique qui détermine la hiérarchie ontologique des couleurs, au Temple qui est le lieu de la contemplation et chez certains

12. *En Islam iranien*, t. I, p. 75.

13. « Face de Dieu et Face de l'homme » (publiée in *Face de Dieu, Face de l'homme*, Paris, Flammarion, 1983), p. 245.

auteurs, comme Kay Khosraw, est l'image du « lieu saint » fondant une véritable géographie spirituelle, orientée selon les points cardinaux, l'Orient étant le pôle spirituel par excellence, celui qui oriente. On ne saurait donner en quelques mots une idée de la richesse extraordinaire des mondes symboliques ouverts par les mystiques ismaéliens et shi'ites. Ce qui est frappant, c'est que tous les symboles se tiennent entre eux : ainsi le soleil est une pièce essentielle du symbolisme astral et s'oppose à la lune, mais il joue aussi dans le très riche symbolisme de la lumière ; et de plus le thème de la chaleur lui est lié, car il y a lumière froide et lumière chaude. Cette lumière, on la retrouve dans le symbolisme des ailes du *Récit du bruissement des ailes de Gabriel*, opposée à l'aile obscure, nocturne, et qui doit redevenir lumineuse¹⁴.

Outre la lumière, les symboles les plus riches, et en eux-mêmes et par la constellation qu'ils entraînent, sont certainement le temple, la montagne, le ciel, le trône, l'arbre, le miroir, le feu, la coupe, le sceau, le jeune homme et la jeune fille... En fait on ne saurait que dénaturer les symboles en les énumérant. Par exemple, pour en revenir à la lumière, on ne peut suivre le symbole de l'œil, celui du miroir, celui de la nuit, sans se référer à ce symbole de la lumière. Ainsi on peut étudier d'une façon quasi structurale les jeux de renvoi des symboles entre eux. Mais Corbin ne se laisse pas prendre à ce jeu. C'est la portée ontologique du symbolisme qui l'intéresse avant tout : dans une conception hiérarchique du monde, tout est symbole. C'est ce que montre le grand métaphysicien de Perse que fut Mollā Sadrā Shīrāzī, dans ses *Pénétrations métaphysiques*¹⁵ :

Chaque réalité existe en son sens vrai (*haqiqat*) au rang qui lui est propre, et par rapport à ce qui est au-dessous d'elle ; elle est symbole et figure (*majāz*), effet opéré, par rapport à ce qui est au-dessus d'elle.

Il y aura donc une herméneutique symbolique pour permettre de remonter le processus même de l'être. Ici c'est la connaissance symbolique qui est la connaissance même de l'être.

14. « Récit du bruissement des ailes de Gabriel » in *L'Archange empourpré*, Paris, Fayard, 1976.

15. *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, Bibl. iranienne n° 10, Adrien Maisonneuve, 1964.

Le récit

Henry Corbin a beaucoup insisté sur la nécessité, chez un Avicenne ou un Sohrawardī, que « l'exposé doctrinal se résorbe (au sens musical du terme) en un récit mystique »¹⁶. La nécessité du récit justifie aussi bien l'histoire des chevaliers du Graal que le « récit de l'archange empourpré » ou le « récit de l'exil occidental » de Sohrawardī. Il faut que la doctrine devienne événement réel : le récit est un procédé de théurgie spirituelle. En ce sens il se distingue radicalement de l'allégorie, qui, comme l'allégorie platonicienne de la caverne, est susceptible d'une élucidation conceptuelle parfaitement claire.

Au livre VII de la *République*, Platon fait suivre le récit allégorique de son propre commentaire rationnel. Chez Sohrawardī, inversement, la doctrine est l'exposé rationnel qui doit être méthodiquement interprété comme symbolisant le récit spirituel qui en est le sens profond et se situe à un niveau ontologique supérieur. Il y a ainsi trois niveaux de l'être et de la connaissance : celui de la connaissance extérieure qui correspond à l'objectivité ; celui de la connaissance testimoniale qui correspond à l'événement ; celui de la connaissance « orientale » qui interiorise l'événement et vit le récit en le reconduisant à son « Orient » : le témoignage n'est plus témoignage d'un événement extérieur, mais attestation d'un événement intérieur. Ici le récit est à la fois indispensable et interiorisé, revécu de l'intérieur.

Le récit articule entre eux des symboles qui, s'ils étaient pris isolément, pourraient donner lieu à des transpositions faciles. Il n'y a pas de clé des symboles. Ici, d'une certaine façon, la leçon de la mystique est la même que celle de la psychanalyse jungienne. Le propre du récit est de ne pas reposer sur l'apparence statique d'une image, si belle soit-elle, mais de rendre l'aspect dynamique de la pensée que nous avons déjà pointé dans l'analyse ricœurienne de la métaphore. Le récit invite au *récital*, c'est-à-dire à la re-création, selon des séquences qui ont la dimension de l'aventure spirituelle. Dans la très belle conférence de 1966 à Éranos sur « De

16. *En Islam iranien*, t. II, p. 190 s.

l'épopée héroïque à l'épopée mystique »¹⁷, Henry Corbin souligne l'importance du « principe d'arrachement » à la base de l'interprétation donnée par Liszt de la musique tzigane, interprétation qui est une vraie exégèse spirituelle entièrement intériorisée. La rhapsodie est un récit qui s'édifie contre l'histoire, par arrachement au niveau historique qu'il refuse, comme les Tziganes, par leur errance, refusent de s'inscrire dans une histoire. L'épopée héroïque, c'est le geste par lequel les héros peuvent s'inscrire dans la dimension du *monde imaginal*. Enfin l'épopée mystique, c'est « l'épopée des migrants, de pèlerins, qui ont appris d'où ils viennent et où ils vont (ils retournent *chez eux*), et dont l'histoire propre, en vertu de cette gnose, se joue entre un prologue dans le Ciel et un épilogue dans un monde autre que celui-ci ».

Chez Ricœur, l'attention portée au récit et à la narrativité n'est en rien concomitante de la méditation herméneutique des symboles. Si son dernier ouvrage paru porte sur *Temps et Récit*¹⁸ et analyse les trois formes de la *mimésis* par lesquelles le récit s'articule sur l'expérience temporelle, inversement, du point de vue théologique, l'attachement à la notion de *kérygme* comme Parole, noyau vivant de la Révélation qui résiste à toutes les exigences scientifiques de l'exégèse biblique et qui constitue le terme de référence de la prédication vivante, pousse Ricœur à suivre avec précision et prudence la notion bultmannienne de *démythologisation* :

Démythologiser c'est affirmer la supériorité du sens sur le récit mythique, c'est considérer le mythe comme réducteur, qui opère la mondanisation de l'au-delà dans l'en-deçà¹⁹.

Sur ce point il y a opposition totale à la pensée de Corbin qui refuse radicalement le concept de *mythe* comme un concept négateur de l'aventure spirituelle. Bultmann montre que le récit est ce qui montre l'essentiel tout en le cachant ; au fond, c'est un stade à dépasser. Et ceci est juste quand il s'agit de dépasser le littéralisme stupide. Mais ceci risque de faire oublier que le symbolisé n'existe pas sans le symbole. Pour Corbin, démythologiser, c'est jeter l'enfant avec l'eau du bain.

17. « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique » in *Face de Dieu et Face de l'homme* op. cit., p. 163-235. Citation suivante, p. 179.

18. *Temps et Récit*, t. I, II et III, Paris, Seuil, 1983, 1984, 1985.

19. *Le Conflit des interprétations*, p. 382-383.

Cependant, l'évolution de la pensée de Ricœur l'a amené à distinguer et à caractériser de plus en plus nettement la « fonction narrative », comme une fonction humaine essentielle. Narrativité et historicité sont en correspondance étroite, ce qui veut encore dire qu'il y a une articulation constituée de médiations rigoureuses entre la fonction narrative et l'expérience humaine du temps²⁰. La tendance moderne à déchronologiser le récit met en évidence la différence radicale entre chronologie et temporalité, et aide à approfondir l'essence même du temps, concept fondateur de l'existence. L'enjeu du problème est grave : d'une part, parce que personne n'a, avant Ricœur, élaboré les médiations entre temps et récit, d'autre part parce que, de l'analyse de ces médiations, dépend la compréhension vraie du temps et du récit. Ricœur écrit :

Le temps devient humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle²¹.

On peut dire que l'articulation des trois *mimésis*, la pré-compréhension du monde de l'action, l'opération de configuration, ou, dirais-je, de confection qui assure la littérarité de l'œuvre littéraire (qu'elle soit de fiction ou historique), enfin la refiguration du temps, par laquelle le récit recoupe le monde de l'auditeur et du lecteur, pour autant que (tant dans le récit de fiction que dans l'historiographie) « le faire narratif re-signifie le monde dans sa dimension temporelle, dans la mesure où raconter, réciter, c'est refaire l'action selon l'invite du poème » (p. 122), cette articulation, dis-je, nous fait comprendre le caractère original et indispensable du *récit* : le procès de l'hiérarchisation de l'expérience temporelle de l'homme — que Heidegger a dessiné avec une perspicacité que Ricœur admire autant que l'admirait Henry Corbin (p. 127) — ne s'accomplit pas vraiment sans le récit. En ce sens la structure du récit est indispensable à l'analyse du temps et inversement.

Les trois volumes de *Temps et Récit* montrent qu'à la fin, il y a un « reste » du temps de l'expérience quotidienne qui

20. Titre de la contribution au volume d'hommage à Enrico Castelli publié en 1980, Padoue, p. 343-367.

21. *Temps et Récit*, t. I, p. 85.

ne passe pas dans le récit ; il reste un mystère du temps qui nous englobe. Et on peut se demander s'il n'en est pas de même du temps mystique par rapport au récit spirituel. Une philosophie de la création relie, chez Ricœur, *La Métaphore vive* et *Temps et Récit* : c'est la visée d'une compréhension de l'« innovation sémantique », plus exemplaire, répète-t-il, dans le récit (terme qui englobe l'épique, le tragique et le romanesque, et qui renvoie aux valeurs temporelles de l'agir humain) que dans le poème lyrique. Le récit se divise pour lui en récit de fiction et narration historique (en gros, le roman et l'histoire). Quelle est la place du récit spirituel et quel est son statut dans l'existence humaine ? De fait ce récit correspond davantage à la catégorie du récit de fiction, mais il s'agit d'une fiction qui prétend à être vraie, et de plus tend à structurer l'expérience humaine selon une hiérarchisation du temps. Dans l'article déjà cité, en hommage à Enrico Castelli, Ricœur commente pas à pas le § 74 de *Sein und Zeit*, que Henry Corbin avait traduit en 1937. Au cœur de l'historicité, apparaît la répétition (*Wiederholung*) qui est « répétition de soi-même comme destin » (*op. cit.*, p. 358). La répétition, comme héritage monadique en laquelle l'existant assume sa propre déréliction et fait retour aux possibilités du *Dasein* qui a été, constitue l'historicité authentique comme *destin*. La question est alors, dit Ricœur, de savoir si la vraie « fonction du récit — ou du moins de certains récits — pourrait être d'établir l'action au niveau de l'historicité authentique, c'est-à-dire de la répétition » (*op. cit.*, p. 360). La répétition s'offre comme alternative à la déchronologisation, et elle propose l'approfondissement existentiel du temps. Ceci pourrait convenir très précisément au récit spirituel selon Corbin.

L'imagination

Il est temps maintenant d'en venir à la notion de l'imagination, à son statut et à sa fonction dans l'œuvre de la religion. D'emblée on remarque que chez Ricœur la *narrativité* tend à éclipser l'imagination proprement dite, alors que chez Corbin l'imagination visionnaire joue le premier rôle sur la scène de l'expérience religieuse. Dans son excellent article sur « Manifestation et proclamation », Ricœur fait allusion à la notion

corbinienne d'*imaginal* pour dire que l'espace de manifestation du sacré n'est pas de l'ordre du logos, et il renvoie à *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî* (1961)²² où Corbin employait la notion de *mundus imaginalis* pour désigner le lieu propre de l'oraison théophanique, le produit d'une imagination absolue ou imaginatrice qui fonde et construit l'âme du croyant.

Chez Ricœur l'imagination est présente en contre-point à l'analyse du symbole, de la métaphore et du récit. Mais elle n'est pas fondatrice de ces analyses ; elle leur est plutôt corrélative. Elle ne répond pas à l'exigence corbinienne d'une aventure spirituelle purement individuelle, où le moi trouve son vrai Soi en trouvant son Dieu. Elle a une dimension intersubjective immédiate, et l'utopie est un thème ricœurien situé en tension antinomique à celui de l'idéologie. La fonction du récit dans l'intelligence de la temporalité au travers de la notion d'historicité ne nous éloigne pas de cette fonction intersubjective de l'imagination selon Ricœur. Contre la réification de l'histoire, contre le malheur de l'histoire des hommes dans son identification à l'histoire des choses, l'imagination, comme fonction du *possible*, reconduit l'expérience historique à son fondement dans l'intersubjectivité. La fin de la conférence de Rome sur « Objectivation et aliénation » (*Temporalité e Alienazione*, Padoue, 1975, p. 27-38) évoque l'utopie comme cet élan de l'imagination vers une historicité « arrachée à la réification », élan qui n'est pas une illusion pour autant qu'il pointe « vers des possibilités réellement impliquées par la constitution primordiale du lien historique » (p. 38). Et l'étude la plus complète de Ricœur sur l'imagination, « L'imagination dans le discours et dans l'action », se termine par une analyse de l'imaginaire social et de l'utopie : la capacité de nous offrir en imagination aux effets de l'histoire est « la condition fondamentale de l'expérience historique en général²³ ».

La source de la réflexion ricœurienne sur l'imagination est double, me semble-t-il. Il y a d'abord l'imagination poétique analysée par Gaston Bachelard : elle est caractérisée, dans *l'Essai sur Freud*, comme la troisième zone d'émergence du

22. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, Paris, Flammarion, 2^e éd., 1977.

23. *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1975, t. I, p. 207-228.

symbole, après la religion (symboles cosmiques) et le rêve (symboles oniriques). Ici l'image poétique « nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime »²⁴. On retrouve dans *La Métaphore vive* (1975) la phénoménologie bachelardienne de l'imagination comme limite à la sémantique, en raison du *retentissement* de l'image poétique dans la profondeur de l'existence (p. 272). Et, à la suite de l'analyse de Bachelard, celle de Dagognet montre dans l'iconicité une augmentation de sens, contre les théories humienne ou sartrienne d'un déficit de l'image à l'égard d'un réel qu'elle copierait.

La seconde source décisive est la réflexion sur la *Critique de la raison pure* de Kant, qui offre l'opposition entre imagination reproductrice et imagination productrice. La première, constitutive de séries, n'est pas fondatrice. Mais la seconde, à l'œuvre dans le schématisme, joue pour Ricœur un rôle décisif : il introduit cette notion dans la problématique linguistique de l'innovation sémantique. S'il est vrai qu'il peut y avoir imagination sans images et images sans objets, le schème kantien peut jouer un rôle de pivot. Ricœur explique fort bien que « nos images sont parlées avant d'être vues »²⁵, que dès lors « le travail de l'imagination est de schématiser l'attribution métaphorique. Comme le schème kantien, elle donne une image à une signification émergente » (p. 213). Mais l'imagination ne se contente pas de faire émerger des significations nouvelles, elle engendre des connexions nouvelles, le moyen de ce que Husserl nomme « transfert en imagination » qui rend possible l'*Einfühlung* (intropathie) ou l'« aperception analogique » (p. 220). C'est à l'imagination productrice que Ricœur attribue le rôle décisif de maintenir la vie dans le champ historique, contre la pesanteur sociale qui objectifie les relations humaines. L'avant-propos de *Temps et Récit* (p. 12) rappelle ce rôle d'innovation de l'imagination productrice qui rapproche ce qui paraissait éloigné et le fait paraître soudain proche :

L'imagination productrice à l'œuvre dans le procès métaphorique est ainsi la compétence à produire de nouvelles espèces logiques par assimilation prédicative, en dépit de la résistance des catégorisations usuelles du langage.

24. *Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 4^e éd., 1964, p. 7.

25. Article cité, p. 211.

Elle est tout autant à l'œuvre dans la mise en intrigue du récit. Ce qui reste ici non dit, c'est le lien que Heidegger établit entre l'imagination et le temps dans son *Kant-Buch* : les analyses ricœuriennes y convergent. Si l'imagination fonde le récit et joue un rôle décisif au niveau de la pré-compréhension du monde (*mimésis I*), si l'approfondissement du temps et la compréhension du récit vont de pair, comment la fonction imaginatrice ne serait-elle pas au cœur du procès temporel, dans la temporalité même qui en est la cime ?

Chez Henry Corbin, la notion d'imagination joue un rôle décisif et continu. Il s'est plus d'une fois expliqué sur la nécessité de recourir au terme *imaginal* pour éviter celui d'*imaginaire* et l'irréalité qu'il implique²⁶. C'est donc que l'imagination, si elle est soumise à des règles strictes, ouvre la voie à la vérité. L'ouvrage consacré à Ibn'Arabī par Henry Corbin porte en titre « L'Imagination créatrice », qui est appelée au cours du livre « L'Imaginatrice » pour désigner qu'à son sommet elle est imagination absolue du Dieu créateur, qu'elle est créatrice au sens où Dieu est créateur, c'est-à-dire non pas acteur d'une fabrication ou d'une création *ex nihilo*, mais inspirateur du cœur du croyant, qui devient cœur créatif, cœur productif. A son sommet, l'imagination est théophanique : en elle sont conjoints le Créateur et la Créature imageante (*op. cit.*, p. 166). Mais il ne faudrait pas croire pour autant que la difficulté du problème de l'imagination est évincée. Le caractère protéiforme de l'imagination n'a pas échappé à Ibn'Arabī ni à son interprète : elle est à la fois une fonction psychologique et une fonction psychocosmique. On va de l'une à l'autre par degrés, selon une illumination croissante. Il y a de multiples médiations entre la vie profane à l'état de veille et dénuée d'imagination et la contemplation visionnaire des pures réalités spirituelles, qui n'est cependant pas encore l'intrusion impossible dans le monde du mystère divin, intrusion refusée à l'homme, si saint soit-il.

Ce qui est frappant dans la théosophie islamique, aussi bien chez Ibn'Arabī que chez Sohrawardī ou chez Mollā Sadrā Shirāzi, c'est la présentation, reprise par Corbin dans l'article cité, selon une dialectique descendante, alors que l'attitude

26. Cf. *Cahiers internationaux du symbolisme*, 1964, n° 6, « *Mundus imaginalis* ou l'imaginaire et l'imaginal », p. 3-26. Repris in *Face de Dieu...*, p. 7-40.

occidentale commune, adoptée par Ricœur très spontanément dans ses deux derniers ouvrages en particulier, est de faire une dialectique ascendante dont l'ontologie serait le dernier mot et non pas le premier (*l'être-comme, l'être temporel*). Les penseurs du shi'isme commencent par désigner le lieu ontologique des visions spirituelles, pour ensuite montrer quelle fonction les rend possibles. Il faut commencer par situer le *Nā-kojā-Abād*, le pays-du-non-où ou le « huitième climat », pour comprendre cet *œil*, de l'âme qu'est l'imagination spirituelle.

Mollā Sadrā Shirāzi (penseur du xvii^e siècle de notre ère) a proposé la démarche exemplaire : le point de départ est le sommet, à savoir une métaphysique de la Résurrection, ce que Henry Corbin cherchait dès l'origine, dès l'article sur la théologie dialectique de 1933 que nous avons mentionné.

Cette métaphysique repose sur l'identification, déjà présentée par Sohrawardī, entre l'Ange et la révélation et l'Ange de la connaissance : si la résurrection, la victoire sur la mort, est l'*eschaton* de l'âme croyante, elle est donc l'essentiel, c'est-à-dire pour chaque âme son Moi véritable, c'est-à-dire son Ange; et ce message révélé au cœur du croyant est du même coup celui de la connaissance. L'Esprit-Saint, ou l'Ange Esprit-Saint, c'est l'illumination par la révélation et la connaissance à la fois. Mollā Sadrā apporte une clarté extrême dans ces difficiles problèmes : il faut une ontologie de l'inter-monde, ni sensible ni intelligible mais imaginal ; il faut une théorie de l'organe de préhension et de compréhension de cet inter-monde, à savoir cette Imagination active dont parlait Ibn'Arabī. Corbin a vu dans Mollā la synthèse de Sohrawardī et d'Ibn'Arabī²⁷. Sohrawardī, dans ses récits mystiques, désigne le lieu des visions comme l'origine, la montagne de *Qāf*, premier niveau de l'univers spirituel, où l'homme accède dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil. Le « pays du non-où » est *abād*, cité, pays cultivé et peuplé (art. cité, p. 6) : il est au-delà de la montagne de *Qāf* dans les trois cités spirituelles de la tradition théosophique de l'islam. Le monde imaginal se caractérise par son *ex-territorialité*, le fait que l'on sorte du *où*, c'est-à-dire de la catégorie aristotélicienne du lieu. Sortir de l'espace, c'est faire retour à l'origine. On

27. *En Islam iranien*, t. IV, p. 85.

voit comment une métaphysique de la résurrection répond à la question posée par Heidegger, par son concept de *Wiederholung*, héritage assumé dans un destin, et en même temps (ce que Ricœur laisse de côté) projet, « décision-résolue qui s'élanche au-devant » comme le traduit Henry Corbin²⁸. Alors que Heidegger répond par l'être-pour-la-mort comme authenticité de l'existence humaine et vérité du projet destinal, Corbin situe la résurrection comme ce qui est précisément l'origine où l'on va quand on aborde ce *mundus imaginalis*, ce pays qui n'a pas de lieu.

Mollā Sadrā explique plus clairement que tout autre ce que Henry Corbin retient comme principe clé d'explication de la philosophie islamique : l'imagination active est purement spirituelle. Elle est la faculté spirituelle et la faculté du spirituel par excellence : elle seule peut unifier l'âme du croyant en lui donnant de vivre sa propre aventure spirituelle, philosophique, théologique et pratique.

Il faut que l'âme se sépare de ce monde sensible pour se rassembler dans une faculté unique, cette imagination active qui la rend capable de « faire exister ces Images et Formes spirituelles sans substrat », ou encore « en suspens » entre le sensible et l'intelligible²⁹. La triple fonction du monde *imaginal* se révèle alors : expliquer les expériences visionnaires, le sens spirituel des Révélations divines et enfin la résurrection.

Une telle théorie de l'imagination débouche sur une ontologie hiérarchisée : l'acte d'être comporte des degrés d'intensité variable : l'âme pose un monde en raison même du degré auquel elle a accédé. La position propre à Mollā Sadrā est celle d'un primat de l'acte d'être ou *exister*, qui est, à un degré d'achèvement plus ou moins grand une façon d'actuer son essence. Les autres facultés de l'âme servent à contrôler le libre jeu de l'imagination et à vérifier que celle-ci ne divague pas. Car les esprits humains n'arrivent jamais à l'imagination spirituelle pure qui est réservée aux *Angeli caelestes*.

Ce que Henry Corbin a dégagé avec une netteté si particulière se rattache aisément à la conception de l'imagination à la Renaissance chez Giordano Bruno ou à l'époque romantique chez Novalis, chez Schelling et chez Hegel. C'est la visée de l'imagination comme la force créatrice capable d'unifier l'être, comme la source de toute fécondité intellectuelle. Ricœur

28. *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, p. 190.

29. *En Islam iranien*, t. IV, p. 95 s.

retrouve, avec le problème de l'innovation, la nécessité de faire appel à l'imagination, mais il le fait sur une base kantienne, en mettant en avant la production de schèmes et de connexions nouvelles. La tâche d'une philosophie de l'imagination serait d'articuler les deux conceptions : la notion de schème et l'acte de schématiser me semblent infiniment pauvres par rapport à la réalité vivante de l'imagination ; ce n'est là que définir le plus bas degré de l'imagination, de même que le concept à la mode d'innovation me semble en net déficit par rapport à celui de création. En revanche, il me semble que l'articulation de l'imagination par rapport à la raison et le lien de l'imaginatrice à la faculté psychologique d'imaginer demandent à être expliqués davantage. Ce qui manque aux analyses corbiniennes, c'est le déploiement des médiations par lesquelles l'imagination s'insère dans notre vie intellectuelle.

Au terme de cette analyse, il me semble que la comparaison entre les deux conceptions est en elle-même féconde. Elle montre en Ricœur une inspiration plus classique que celle de Corbin, plus « exotique » en quelque sorte. L'imagination est envisagée par ce dernier sous un angle plus décisivement métaphysique : imagination absolue, située au regard d'un Dieu transcendant, s'exprimant dans un « polythéisme » des images spirituelles, qui garantit la transcendance du Tout Autre inaccessible. Chez Ricœur, l'imagination suit un chemin plus terre à terre, au travers des symboles, des récits et des métaphores. Il reste que les deux pensées sont très significatives de notre époque : ce sont des herméneutiques, des interprétations pour lesquelles la médiation des textes est indispensable. Le *Sein und Zeit* de Heidegger mis à part, les textes sur lesquels porte leur perspicacité herméneutique sont différents : Ricœur fait fond sur Platon et Aristote, puis sur Kant et Husserl ; Corbin, marqué par la philosophie médiévale, s'est spécialisé dans la philosophie de l'ismaélisme, du soufisme et du shi'isme, et raisonne surtout sur des textes spirituels. Mais il reste frappant que, sur des bases aussi différentes, le rôle de l'imagination dans l'œuvre de la religion leur paraisse un objet d'étude fondamental. Et c'est ce qui importe surtout à celui qui cherche, dans chacune des deux œuvres, une stimulation qui lui « donne à penser ».

Jean-Louis Vieillard-Baron