

Carl Gustav Jung & Henry Corbin.
Monde de l'Inconscient & Monde Imaginal

7e JOURNEE HENRY CORBIN - 17 décembre 2011 ENS Ulm

Dr Alexandre Ahmadi

Introduction

Notre époque ne montre que trop de signes d'épuisement et ceci à tous les niveaux : écologiquement nous sommes face à un monde surpeuplé, surexploité et surchauffé où des espèces animales et végétales disparaissent tous les jours et où l'espèce humaine aurait l'occasion de s'infliger la même chose ; psychologiquement, les gens sont de plus en plus en souffrance au point où certains parlent de « borderlinisation » de la société ; spirituellement, les églises perdent leur rôle d'inspiration et, lorsque les lieux de culte se remplissent, souvent l'intégrisme est de la partie. Nous sommes bien dans le *Kali Yuga*, l'Âge de Fer des Hindous ou peut-être même pire. En effet, nous sommes plus bas que le fer, nous sommes à l' « Âge de Plastique », ère où cette matière vulgaire et envahissante pollue notre environnement naturel et même notre organisme. C'est d'ailleurs une matière qui, à la différence de la pierre, du bois ou du métal façonné par les artisans, n'est pas conductrice, ne vibre pas. Autrement dit, elle est opaque et ne laisse donc pas passer la lumière : c'est une matière *ahrimanienne* par excellence. Il n'est donc pas étonnant que notre époque où ce plastique s'amasse jusqu'à l'horizon soit aussi celle où l'on ne voit plus la lumière de l'Orient, l'Horizon de l'âme, si chère à Henry Corbin.

Dans ce marasme spirituel et matériel, ce dernier n'avait pas attendu l'âge mûr pour s'inquiéter et se révolter. Lorsqu'il faisait partie, dans les années 30, des jeunes intellectuels non-conformistes, il savait déjà que l'homme n'était plus en quête de sagesse : *homo sapiens* devenait *homo oeconomicus*, « machine imbécile à produire et à consommer » et le règne du quantitatif était né. Et certainement, depuis le début de ce règne, une quantité de désastre a eu lieu. Il a alors cherché une issue dans ces ténèbres, en se réorientant vers la lumière de l'âme, et l'a trouvée révélée dans le *Mundus Imaginalis* ou '*Âlam al-Mithâl*, monde médian et médiateur entre notre monde sensible et le monde intelligible. C'est le monde « entre Ciel et

Terre » où le contact entre Dieu et l'homme se fait. Ainsi, l'âme peut être réorientée et sauvée, notamment par l'entremise de l'Ange ou, mieux dit, de *son* Ange, figure par excellence de ce monde intermédiaire. Ainsi, le monde phénoménal prend origine et trouve son sens au-delà de lui et évite alors de tomber dans l'historicisme du temps horizontal qui le rendrait absurde car instantanément dépassé, perpétuellement périmé par rapport à lui-même. La « sénescence programmée » des appareils électroniques, les starlettes érigées en idole planétaire du jour au lendemain avant de finir dans l'oubli, les ressources financières ou même naturelles qui peuvent disparaître en un clin d'œil (ou un clic de souris) sont peut-être autant de symptômes de cet historicisme, de ce temps sans fondement qui ne peut que se désintégrer à peine apparu. Corbin a raison, il faut aller plus loin que cet horizon de l'historicisme qui, dans notre monde actuel de l'instantané, est tellement près qu'il est finalement déjà derrière nous et voilà pourquoi nous perdons pied, nous ne pouvons plus nous orienter, car nous ne reposons sur plus rien, nous sombrons dans l'abîme. Evidemment, après la mort de Dieu annoncée par Nietzsche, nous ne pouvions qu'arriver à la mort du monde créé par Dieu. Hors de la *hiérophistoire* donc, point de salut ! Il faut retrouver l'Ange, le sacré, la verticalité pour régénérer ce temps qui s'épuise, sinon l'eschatologie, qui est en réalité une résurrection, deviendra véritablement une fin du monde. Corbin nous rappelle d'ailleurs la belle prière zoroastrienne (*Yasna* XX,9) : « Puissions-nous être ceux qui oeuvrent pour la *Réjuvenation* du monde. »

Parallèlement, Carl Gustav Jung a lui aussi constaté que l'homme avait abandonné, quasiment dénié, son âme au point d'en faire une farce. Ainsi il s'étonne du fait que, lorsque nous parlons d'une chose en la définissant de psychologique, c'était comme si nous disions qu'elle était irréelle, factice (pensons par exemple en médecine à la « douleur psychologique » qui veut dire dans la bouche de certains une douleur simulée). Nous retrouvons là en écho une indignation toute corbinienne face à la confusion entre l'imaginal et l'imaginaire. Car pour Jung, comme pour Corbin avec l'imaginal, l'âme est quelque chose de réel, d'objectif avec laquelle il faut composer. Le titre d'une de ses œuvres, *De la Réalité de l'Âme*, est assez explicite. Il faut ainsi écouter la psyché inconsciente ou plutôt, vu que l'Inconscient est par définition inconnaissable, observer ses manifestations et les interpréter pour évoluer. Pour prendre un terme cher à Corbin, j'oserai dire qu'il faut, en tant que jungien, faire un *ta'wîl* vers l'âme, en l'âme et avec l'âme, comme les soufis voyagent vers Dieu, en Dieu et avec Dieu. Et Jung a trouvé le moyen de le faire en étant guidé par ce qu'il a appelé le Soi ou, mieux dit, *son* Soi, qui serait d'une certaine façon le centre absolu de sa psyché et aussi sa totalité. Le Soi de Jung est donc comme l'Ange de Corbin, qui complète l'âme, car « l'âme

terrestre est en déficience, en retard sur elle-même, c'est-à-dire sur la totalité de son être » (*Eranos Jahrbuch 1951*, p176).

Nous sommes là loin de la psychiatrie biologique, si en vogue de nos jours, qui enferme l'âme dans le monde phénoménal ou, pire encore, dans le monde infra-phénoménal des molécules du cerveau et qui essaie de la sauver par la pharmacologie, chimie de guerre qui ne fait que trop de dégât collatéraux avec ses effets secondaires. Nous sommes aussi à distance de Freud et de son archéologie psychanalytique qui aime à remonter à l'enfance, aux premiers traumatismes, aux conflits inconscients refoulés et bloqués du passé : il ne cherche pas l'Orient de l'âme mais fouille plutôt l'Occident, là où est tombée la lumière.

Bien évidemment, Corbin et Jung ne pouvaient que se rencontrer et, au cercle Eranos à Ascona, où plusieurs penseurs tentaient tant bien que mal de sauver ce qui nous restait d'âme humaine, ils ont partagé leur vision. Mais qu'en est-il de ce partage ? Parlent-ils le même langage ? L'âme et la psyché sont-elles identiques ? Le Monde de l'Inconscient est-il le *Mundus Imaginalis* ? Le Soi est-il l'Ange, le représentant de Dieu ?

Je n'aurai certainement pas l'audace de répondre à ces questions mais essaierai seulement de dégager quelques pistes de réflexions et de montrer l'articulation que ces deux réalités peuvent avoir avec un point de vue très personnel. Très personnel donc sûrement peu orthodoxe mais je me défends déjà en disant que je ne fais que répondre à l'appel que Denis de Rougemont aurait entendu de la bouche de Corbin : « hérétiques de toutes religions, unissez-vous ! »

Sauver l'âme

Henry Corbin a insisté sur le *Sôzein ta phainomena* : nous devons, à travers la brillance du visible retrouver la lumière originelle qui se cache dans l'ombre, le non-manifesté. Il nous le dit dans *Philosophie iranienne et philosophie comparée* (p.22-23) :

Le phénomène, c'est ce qui se montre, ce qui est apparent et qui dans son apparition montre quelque chose qui peut se révéler en lui qu'en restant simultanément caché sous son apparence. Quelque chose se montre dans le phénomène, et ne peut s'y montrer qu'en se cachant (...) le *phainomenon*, c'est le *zâhir*, l'apparent, l'extérieur, l'exotérique. Ce qui se montre dans ce *zâhir*, tout en s'y cachant, c'est le *bâtin*, l'intérieur, l'ésotérique. La phénoménologie consiste à « sauver le phénomène », sauver l'apparence, en dégageant ou dévoilant le caché qui se montre sous cette apparence (...) C'est laisser se montrer le phénomène tel qu'il se montre au sujet à qui il se montre.

En effet, le mot phénomène dérive du verbe grec *Phainesthai*, qui signifie ce qui se montre, se met au jour, à la lumière (on reconnaît d'ailleurs la racine *Pha-* comme dans *Phos*, la lumière, la clarté). Ainsi, on dépasse l'horizon du monde phénoménal pour atteindre son essence lumineuse pourrait-on dire et lui donner un sens.

La définition de Corbin de la phénoménologie pourrait décrire parfaitement l'approche de Jung quant à la psyché humaine. Celle-ci aussi se cache en partie dans l'ombre et se manifeste en restant simultanément cachée. En effet, nous avons l'habitude de nous identifier à notre moi, centre du champ de la conscience et de laisser alors dans l'ombre la plus grande partie de nous-même, ce qui en fait son fondement. Pensons au titre d'une autre œuvre de Jung, *les Racines de la Conscience* : la conscience plonge, s'inscrit donc dans un plan plus profond, celui de l'Inconscient, d'où elle puise sa lumière. Dans cette même œuvre (p.508-520), Jung, citant notamment des textes alchimiques de Paracelse et de Gerhard Dorn, y met en évidence l'idée d'une lumière naturelle en l'homme (*lumen naturae*), qui illumine le conscient, cachée dans les profondeurs de l'ombre, comme des étoiles dans un ciel nocturne. Ces étoiles sont les *scintillae*, « luminosités germinales qui luisent hors de l'obscurité de l'inconscient », sorte d'étincelles primordiales intérieures, d'origine divine d'après nos alchimistes - et d'une certaine façon aussi pour Jung quand il écrit « *luminositas* correspond à *numinositas* » - qui, ensemble, forment les racines de la conscience. Ce rattachement, via les alchimistes, de la conscience de l'homme à la conscience divine n'est pas sans rappeler le *hadîth qudsi* du « Trésor Caché » tant de fois médité par les mystiques de l'Islam.

Nous voyons donc le monde et nous nous voyons nous-même avec notre moi conscient, le sujet de l'action, qui illumine ou *conscientise* le réel. Il nous fait ainsi voir par sa lumière et il est alors facile de s'identifier à cette lumière. « Lumière sur lumière » pour reprendre le verset fameux du Coran (XXIV:35) mais, tant qu'on reste limité au moi, aux branches de la conscience plutôt qu'à ses racines, c'est comme si l'on perdait alors de vue la deuxième partie du verset : « Dieu guide vers Sa Lumière qui Il veut » En effet, sans cet Autre absolu qu'est Dieu, l'homme reste ébloui par sa propre lumière, tellement évidente qu'elle en devient invisible, et il ne voit véritablement plus, il n'est plus guidé vers Sa Lumière. Erreur toute *hallâjienne* de se méprendre pour le divin et de croire que le moi fait la lumière sur la réalité ou, pire, fait la vérité. Egocentrisme, psycho-rigidité, inflation de l'égo, désenchantement du monde, autant de symptômes qui sonnent comme un *Anâ al-Haqq*, mais celui-ci sans beauté, sans enthousiasme. De là, nous le rappelle d'ailleurs Jung, vient la difficulté de faire de la psychologie vu que le sujet et l'objet de l'étude sont les mêmes. On a donc besoin de l'Autre

pour voir clair et le Soi jungien est l'altérité absolue vers laquelle on tend infiniment, en un chemin de réalisation illimité appelé individuation. Celle-ci est la voie qui permet de devenir un être individué, total, à l'opposé de l'individualiste, qui est limité car centré sur son petit ego. Le moi n'est donc pas la personnalité totale mais en est seulement une partie (*Aïon*, p19) et ce moi est ignorant car il ne connaît que ses propres contenus et ignore tout de l'inconscient et de sa teneur (*Présent et Avenir*, p13-14). Pour reprendre les mots de Corbin, je dirai donc que le moi, qui s'identifie à la conscience, est la face *zahîr* de l'âme, à la surface du champ plus vaste de l'inconscient *bâtini*. S'identifier seulement à son moi est donc comme la lecture littérale du livre de sa vie qui reste lettre morte si on ne fait pas de *ta'wîl* qui révèle l'ésotérique sous l'exotérique. Corbin nous le dit encore dans *Philosophie iranienne et philosophie comparée* (p23) :

Le *ta'wîl*, c'est ramener une chose à sa source, à son archétype (*tchîzî-râ be-asl-e khwôd rasânîdan*). En l'y reconduisant, on la fait passer de niveau en niveau de l'être, et par le fait même on dégage la structure d'une essence (ce qui ne veut pas du tout dire être structuraliste). La structure, c'est le *tartîb al-mazâhir*, le système des formes de manifestation d'une essence donnée.

J'ai choisi délibérément cette phrase car Corbin nous parle de la remontée des niveaux de l'être jusqu'à l'archétype qui serait la source de la structure d'une essence. Et c'est ce mot archétype qui est fondamental car il est une brique majeure de la psychologie de Jung qui voit aussi en lui un élément psychique structurel. Jung l'utilise dès 1919 mais, entre lui et Corbin, il y a eu probablement des influences réciproques quant au concept. Ce qui est certain c'est que toute la cohérence du système jungien repose sur les archétypes et sur le Soi qui est, pour ainsi dire, l'archétype des archétypes. À la différence du lieu commun qui dirait que l'archétype est une forme culturelle figée héréditaire, Jung nous le définit comme « un modèle hypothétique non manifeste », « un élément vide, formel, qui n'est rien que *facultas praeformandi*, une possibilité donnée *a priori* de la forme de représentation ». Cette notion ressemble au *dator formarum*, *wâhib al-sowar*, que l'on retrouve, Corbin nous le rappelle, dans la théosophie islamique, notamment *shaykhi*. Pour essayer d'expliquer simplement une notion très complexe et qui a de plus beaucoup évolué avec le temps dans l'œuvre de Jung, on peut dire que l'archétype est un organe psychique qui se manifeste dans la psyché d'un individu par des images multiples bien que gardant une certaine unité. Ainsi, chez une personne, les complexes liés à la mère par exemple seront bien évidemment très personnels

mais aussi sous-tendus par l'archétype de la Grande Mère, autant nourricière que dévorante. Autrement dit, une mère est tout autant une Junon qu'une Diane mais chaque individu "verra" différemment la prise de forme de cet archétype et réagira personnellement à elle. Pour Jung, de grands schèmes mythologiques peuplent notre âme d'où l'intérêt d'étudier les mythes de l'humanité, les systèmes religieux, les traditions populaires, les contes de fée : finalement toutes les manifestations de la spiritualité de l'homme. Et, quand il nous dit aussi que l'image archétypique « exprime autre chose que ce qu'elle donne à voir, un tiers qui demeure toujours inconnu et informulable » (*Introduction à l'essence de la mythologie*, p128) et qu'elle est « le but spirituel vers lequel tend la nature de l'homme », nous nous rapprochons alors du *ta'wil* de Corbin. Michel Cazenave résume peut-être le mieux la polysémie de l'archétype quand il dit, dans *La Synchronicité, l'âme et la science* (p31-32), qu'il est « à la fois matrice d'images dans le champ de l'inconscient, condition de possibilité par rapport à l'expérience, structure métaphysique dans le royaume réel de l'âme »

Ce monde de l'âme, que l'on expérimente de façon magique, avec toute la richesse étymologique que nous pouvons donner à ce mot, est donc un monde visionnaire dans lequel se rencontrent tous les dieux et démons de l'humanité, les *jinn*, les fées et les anges. Jung l'a appelé le monde de l'inconscient collectif. Pour ma part je ne peux qu'y voir le même monde que celui des récits visionnaires des mystiques et prophètes étudiés par Corbin: ainsi l'histoire de notre psyché serait une *hiérophistoire*.

Mais d'autres rapprochements sont aussi possibles. Corbin nous dit que le *ta'wil* nous fait passer de niveaux en niveaux de l'âme avant d'arriver à l'archétype et, de façon similaire, le voyage dans la profondeur de la psyché selon Jung contient lui aussi des étapes majeures comme celles des rencontres successives avec l'Ombre et l'*Anima/Animus*. Sans entrer dans les détails, on peut dire simplement que l'Ombre est la personnification de l'inconscient personnel et l'*Anima* la personnification de l'inconscient collectif (chez une femme ce serait l'*Animus*). La rencontre avec l'Ombre est à priori difficile et celle avec l'*Anima* ambivalente. Pour reprendre des symboles de l'*Irfân* et de la mystique musulmane, on pourrait dire que l'Ombre est comme la *Nafs*, Satan-*Iblis* intérieur qui représente le Mal en nous et qui nous pousse au mal. Plus spécifiquement la *Nafs ammâra*, traduite souvent par âme concupiscente. Mais il ne faut pas tomber dans un moralisme naïf car, autant dans l'*Irfân* que chez Jung, l'Ombre-*Nafs* n'est pas un ennemi à abattre mais plutôt une chose (le mot est malheureux) avec laquelle il faut entrer en communication pour la pacifier: elle devient alors *Nafs mutma'inna*, l'âme apaisée. Laisser le diable dans l'ombre et il ne deviendra que plus dangereux, combattez-le et il se déchaînera de plus belle. Le principe est bien connu en

psychologie où, sans travail sur l'inconscient, ce dernier nous trompe à travers lapsus et projections, mais lutter contre ses aspects les plus sombres, base du refoulement, ne peut qu'amener à un retour de flamme dramatique. La confrontation avec l'Ombre est une étape difficile du processus de transformation de l'âme (mise en parallèle avec la phase de *nigredo* du processus alchimique) mais elle n'est pas une expérience uniquement négative car, dans l'ombre, se cache aussi les potentialités non réalisées de la psyché, les trésors cachés de l'âme. Il y a chez Corbin, dans *l'Homme de lumière dans le soufisme iranien* (p110-111), un passage éclairant sur ces deux aspects de l'Ombre quand il parle de la « Lumière noire » (*nûr-e siyâh*) :

(...) quelque chose qui éclôt au terme d'un combat (...) Une fois le seuil franchi, la perspective s'ouvre sur les péripéties d'une histoire secrète, les étapes de l'itinéraire spirituel, avec les périls et les triomphes de la personne de lumière (...) La dimension de la surconscience s'annonce symboliquement par la « lumière noire » (...) chez Semnâni elle marque l'étape initiatique la plus périlleuse, celle qui précède immédiatement l'ultime théophanie qui s'annonce dans la lumière verte (...) *visio smaragdina* (...) Il y a une obscurité qui est la matière, et il y a une obscurité qui est l'absence de matière (...) la « parcelle de lumière » absorbée dans le puits obscur (*nafs ammarâ*) selon Najm Kobrâ et Sohrawardî (...). Cela, c'est le corps noir, le puits ou four obscur, le « Nègre » ; c'est la ténèbre d'en-bas, l'infraconscience ou subconscience. D'autre part, il y a une lumière sans matière, non plus donc la lumière qui devient visible parce qu'une matière prédonnée l'absorbe (...) Ténèbre d'en-haut (...) elle correspondrait (...) à la lumière noire du *Deus absconditus*, le Trésor caché qui aspire à se révéler (...) et qui ne peut se manifester qu'en se voilant à l'état d'objet. Cette ténèbre divine ne se rapporte donc pas à la ténèbre d'en-bas, celle du corps noir, l'infraconscience (*nafs ammâra*). Elle est le Ciel noir, la Lumière noire en laquelle s'annonce à la surconscience l'ipséité du *Deus absconditus*.

Il est intéressant de voir décrites ces deux lumières noires. Tout d'abord il y a celle avec un corps, davantage matérielle, donc presque biologique, pulsionnelle aussi ; elle est connotée négativement car elle trouble, absorbe l'homme de lumière. Puis il y a la lumière sans matière, l'ombre spirituelle, qui veut se manifester pour faire apparaître le Trésor caché, le Dieu caché, comme dans la psyché lorsque le Soi tend à se manifester. Ces aspects de la Lumière noire pourraient correspondre aux différentes facettes de l'Ombre, premier démon de l'âme à combattre pour son évolution psychique mais qui est aussi l'annonciateur du plan plus profond du Soi qui tend à se révéler. En cela l'Ombre est véritablement Lucifer dans le sens étymologique du nom.

L'*Anima*, quant à elle prend une forme à priori moins négative que l'Ombre. Elle est par excellence notre double psychique ou, plus simplement dit et comme l'indique son nom, la personnification de notre âme. Jung l'expliquait simplement: nous sommes tous nés physiquement d'un homme et d'une femme et pourtant nous n'avons en général qu'un seul sexe. Le sexe contraire est donc dans la partie par excellence à l'opposé du physique: le psychique. L'homme a donc une âme féminine et la femme un âme masculine: *Anima* et *Animus*. Ces archétypes, comme tout contenu de l'inconscient, se manifestent selon une image double, *zâhir* et *bâtin*. Il y a une face extérieure qui vient souvent des *imago* parentales et une face intérieure qui vient de sa relation à sa propre âme. En effet, si l'on traite mal son âme pour ainsi dire, l'*Anima*, représentante de cette immensité psychique, aura tendance à se manifester de façon terrible. De plus, se situant selon Jung à l'interface entre l'inconscient personnel et l'inconscient collectif, elle est une figure psychopompe au seuil de ce monde immense du collectif, contenant une énergie extraordinaire qui, si elle est mal canalisée, comme dans une psychose, peut devenir un feu destructeur qui déchire la personnalité au lieu d'être illuminative. La schizophrénie en est l'exemple le plus typique. Feu (*nâr*) contre lumière (*nûr*), deux catégories coraniques qui sont aussi les essences des *Jinn* et des Anges, ces figures du Monde Imaginal. Dans le passage précédent, il est captivant de voir que la lumière noire précède la lumière verte qui est la couleur par excellence du monde spirituel (on la retrouve par exemple dans les cités d'émeraude de la Terre d'*Hûrqalyâ* ou dans le vert-bleu *Qing* de l'horizon dans le Taoïsme) et, similairement, l'*Anima*, « placée après » la lumière noire de l'Ombre, ouvre le champ de l'Inconscient collectif, ce monde spirituel que Jung appelle aussi aussi *Anima Mundi* ou *Unus Mundus*. On devine ici un autre rapprochement avec une figure importante méditée par Corbin : la *Daêna* zoroastrienne, notre parèdre céleste que l'on rencontre post-mortem sur le pont *Chinvat* et qui est aussi notre religion, notre foi, notre relation au ciel donc à l'âme et qui, comme l'*Anima*, peut revêtir l'aspect d'une vieille sorcière plutôt que celle d'une douce fée et nous précipiter alors dans le feu de l'enfer. Si le passage de l'*Anima* est réussi, on entre alors dans le domaine divin et l'âme individuelle de l'homme peut alors rejoindre son Soi céleste, sa *Fravarti*, et atteindre ainsi la contemplation éternelle du divin en soi sans en être terrassé. La face de Dieu qui regarde l'homme et la face de l'homme qui regarde Dieu s'embrassent enfin, c'est le retour tant attendu de l'*Imâm* caché, la Parousie. Comme le dirait si poétiquement Hâfez de Shiraz, il n'y a plus d'Amant, ni d'Aimé, il n'y a plus que l'Amour.

Critiques et enrichissements réciproques

Mais finalement ne suis-je pas en train de jouer simplement avec les mots, intervertissant des concepts corbiniens et jungiens arbitrairement? N'ai-je pas voulu rapprocher deux savoirs de l'âme qui n'ont rien en commun? Peut-être que la religion s'occupe tout simplement de l'âme, la psychologie de la psyché et que ces deux entités sont parfaitement dissemblables? Le bât blesse exactement là. Car pour les mystiques, la psychologie ne s'occuperait que de la partie de l'âme qui se trouve dans la tête qui est, au mieux, un reflet de ce qui se trouve dans le monde métaphysique, mais au pire un chemin de perdition qui, par orgueil, nous fait centrer l'univers autour de notre égo. Et pour les psychologues, la mystique n'est qu'un délire, une expérience subjective qui, dans le meilleur des cas, nous donne accès à une inspiration profonde et créatrice, mais le plus souvent nous plonge dans la folie psychotique. Pour dire la chose autrement: le prophète est-il un schizophrène qu'on ne diagnostique pas ou le schizophrène est-il un prophète qu'on ne reconnaît pas? Le monde psychique décrit par Jung est immense, peut-être même infini, mais il semble par moment comme enfermé sur lui-même: la psyché est une bulle gigantesque, remplie de millions d'entités, mais reste une bulle malgré tout. Le monde imaginal décrit par Corbin quant à lui est encore plus colossal et fascinant mais, il faut le dire, difficile d'accès: qui peut se targuer de l'avoir connu, qui de nos jours peut savoir avec certitude que son expérience imaginaire n'était pas en fait une expérience imaginaire? Nous sommes tous d'accord que symboliquement l'homme est fait à l'image de Dieu, que le macrocosme se reflète dans le microcosme, pourquoi ne pas même dire que le métaphysique se réfléchit dans le métapsychologique mais, malgré cela, nous n'arrivons pas à faire le lien entre les deux de façon efficace. Les traces de lumière macrocosmique que l'on retrouve dans le microcosme de la psyché humaine ne sont peut-être qu'un moindre mal dans notre époque de ténèbres; elles nous permettraient déjà de nous réorienter. Mais si cette lumière n'est qu'une trace, qu'un reflet, elle n'est donc pas la vraie lumière: nous risquons de confondre d'une certaine façon le lumineux avec le phosphorescent. Mais, à nouveau, dans la grotte obscure dans laquelle nous nous trouvons, où toute vraie lumière est presque totalement éteinte, peut-être que cette pseudo-lumière est-elle mieux que rien, si elle peut nous permettre de retrouver un jour la vraie lumière. Le psychologique pourrait donc être le point de départ du métaphysique, à condition de lier les deux. D'où l'importance primordiale de ce passage de la psyché à l'âme: si nous restons dans la contemplation de ces deux sphères, y compris dans ce qu'elles reflètent de commun, nous perdons le point crucial et nous tombons exactement dans le piège que Corbin nous décrit en

utilisant deux termes de la théologie musulmane : le *tashbîh* et le *ta'tîl*, l'anthropomorphisme et l'idolâtrie métaphysique. A trop faire du *jungisme* et nous tombons dans le *tashbîh* : les motifs de l'âme deviennent les motifs célestes et l'on est fasciné par l'âme comme par Dieu, que l'on enferme alors dans la bulle psychique ; à faire trop de *corbinisme* et c'est le *ta'tîl*, notre vision du monde métaphysique en devient si énorme qu'on est écrasé, amenuisé par cette sphère qui devient alors inatteignable. Nous sommes ainsi toujours dans la scission des mondes spirituel et matériel qui fait la maladie de notre époque, qui a troqué le symbole unifiant au profit du signe, civilisation de l'image mais non de l'imaginal. Car cet imaginal, plus qu'un troisième monde entre les deux autres, est plutôt le ciment qui les relie, le lieu où ils s'embrassent, « où les esprits se corporalisent et où les corps se spiritualisent » qui ressemble ainsi beaucoup à ce que Jung décrit comme le *psychoïde*, cette zone mystérieuse entre le matériel et le psychique, « substance » même de l'archétype. Corbin nous parle encore de « théologie spéculaire » dans le sens étymologique du terme, théologie des miroirs donc, qui reflètent mutuellement les réalités inférieures et supérieures ; à nous maintenant de ne pas rester bloqués dans la dualité des deux miroirs du Ciel et de la Terre, dans l'attraction de leurs images respectives mais plutôt de voir au-delà, dans le lien entre eux. Pour ainsi dire, plus important que les deux miroirs, il y a la *miroïrité*. Tel est peut-être le véritable sens de l'*Imâm*, le Guide de l'âme, dans le Shî'isme qui, comme mentionné auparavant, est la face de Dieu tournée vers l'Homme et la face de l'Homme tournée vers Dieu : Dieu et Sa créature sont chacun image l'un de l'autre et, plus important donc qu'eux deux, est leur relation, le regard mutuel de leur face respective, leur *interface* qui est le symbole de leur véritable amour. Peut-être que le vrai *ta'wîl* est donc là, dans le face à face érotique que l'on ferait avec le texte révélé, avec les phénomènes du monde et avec son âme et, pour reprendre l'idée précédente, ce n'est plus l'interprétation qui compte mais l'*interprétativité* au présent. Sans cela, on enferme le *ta'wîl* dans l'historicisme et il devient lui aussi lettre morte : les *Imâm* historiques enseignent de lire le texte sacré comme s'il était révélé à soi au moment même sinon il serait lettre morte. Mais lire maintenant un *ta'wîl* historique du passé est aussi le trahir car il n'est plus au présent. Ainsi, le but de Corbin n'était peut-être pas de nous faire connaître l'*Imâm* et ses enseignements, même s'il l'a fait de façon incomparable, mais de nous faire rencontrer l'*Imâm*, de lui parler au présent, dans le présent de son âme. Jung le montrait peut-être aussi à sa manière lorsqu'il disait qu'il était content d'être Jung et non pas d'être jungien ! C'est donc ce qu'il devrait se passer en analyse : on n'applique pas une recette jungienne avec le patient, on ne suit pas un dogme psychanalytique pour analyser les rêves mais on se fait simplement face à face, psyché avec psyché. D'où le fait, qu'en analyse aussi

il n'y a pas qu'une interprétation possible, l'important étant « simplement » de se trouver en relation pour interpréter. Et, dans cette relation, qui est à mon sens bien plus que seulement thérapeutique, pourra apparaître alchimiquement le Soi qui est le véritable guide, l'*Imâm* du processus analytique. Ce face à face met donc au présent les motifs psychiques de son passé permettant une amélioration de son état, qui est souvent une véritable résurrection. Car l'amélioration psychique d'une personne n'est pas tant liée à une compréhension alternative de problèmes du passé pour « aller de l'avant » (on voit bien d'ailleurs qu'on peut comprendre parfaitement des choses sans pour autant que la situation ne change) mais est plutôt stimulée par un retour au présent de ces éléments anciens afin de pouvoir prendre un nouveau départ dans le futur avec eux. Ceci explique pourquoi il est illusoire de vouloir prouver scientifiquement (à l'*homo oeconomicus* qui s'occupe des finances de la santé le plus souvent) comment s'améliore l'état psychique d'une personne. Cette vision permet aussi de dépasser, sans le nier, l'éternel faux problème du transfert et du contre-transfert et de voir au-delà de la relation thérapeutique, dans ce champ intermédiaire où se manifeste le Soi. On pourrait dire alors que la relation thérapeutique, le champ entre l'analysant et l'analyste, ouvre le monde imaginal, ce monde justement hors du temps de l'histoire, hors de la linéarité du temps et amène à ce présent total qui permet toutes les potentialités futures. C'est peut-être ce que Corbin nous dit dans ce beau passage de *Philosophie iranienne et philosophie comparée* (p79) :

(...) ni la vie ni la mort, ni l'avenir ni le passé, ne sont des attributs des choses. Ce sont des attributs de l'âme (...) Il ne s'agit ni de lutter contre un passé qui se meurt, ni de prendre en charge un passé mort. Il s'agit de comprendre qu'il y a des questions qui n'ont cessé et ne cesseront de se poser à l'humanité. Il s'agit d'en être l'indomptable témoin ; et par ce témoignage *au présent* d'en être *l'avenir*. Il ne s'agit pas d'aller s'établir à demeure dans un passé fictif. Il s'agit de faire en soi-même une demeure à l'avenir de ce passé. C'est là un processus d'intégration fondamentale. L'intégration est la passion du vrai philosophe, dans tous les sens du mot passion.

Ainsi, l'analyse est bien un véritable *ta'wîl* de l'âme qui fait se rejoindre l'arc de la descente (*Qaws al-nozûl*), qui est la Chute de l'âme, à l'arc de la remontée (*Qaws al-So'ûd*), non par pour la faire revenir à son point de départ antérieur, car ce serait une régression, mais pour simplement connecter les deux arcs de la roue et permettre ainsi le mouvement autour du centre. Être centré (un mot souvent utilisé par les patients pour décrire leur bien-être psychique) n'est pas être immobile sur un point, mais c'est être au centre de la roue de son

destin et ainsi son univers tourne en harmonie autour de soi, car on est alors à la place du Soi. Davantage qu'un sentiment océanique, c'est l'impression d'être au centre de l'océan cosmique qui est alors harmonieusement en orbite autour de soi. Là, sans être dans une inflation de l'ego, on est pourtant bien à l'image de Dieu.

Conclusion

Les rencontres entre la psychologie de Jung et la métaphysique de Corbin, on l'a vu, se sont faites dans ce travail de manière quelque peu téméraire. On pourrait bien évidemment critiquer ici une absence de méthodologie scientifique, un manque de rigueur philosophique et même des contre-sens psychologiques. Mais, justement, le *Mundus Imaginalis* ne se rencontre ni avec la science, ni avec la philosophie et ni même avec la psychologie. Il ne peut se rencontrer que par enthousiasme, dans tous les sens de ce terme. Et cet enthousiasme, avec tous les excès dont il fait preuve à notre époque, me semble un trait typique de l'âme musulmane, surtout celle de l'Iran si chère à Corbin. Il me semble que l'*homo islamicus* originaire lui-même d'un monde médian entre l'Europe de l'Incarnation et l'Asie de la Vacuité pure, lui qui vient de cette « communauté médiane, pour témoigner des hommes » (Coran II :143), a une certaine facilité naturelle (pour le meilleur et pour le pire d'ailleurs) à composer avec le '*Álam al-Mithâl* et, de ce fait, peut tisser des liens entre la psychologie et la métaphysique de façon décomplexée. Cet homme-là est peut-être alors notre dernier rempart contre l'*homo oeconomicus* mais, pour le faire sortir d'un simple antagonisme guerrier avec le monde, il faudrait lui donner les clés psychologiques qui lui permettraient de mieux comprendre son rôle, son sens. Et la clé jungienne me semble optimale. Jung, reprenant le mot de Tertullien, disait que l'âme humaine est *naturaliter cristiana*, pour exprimer qu'elle ne peut être que spirituelle ; je me permettrai de dire pour ma part que l'âme musulmane est *naturaliter jungiana*. L'islam, avec Jung, pourrait être, plus qu'un rempart contre le désenchantement du monde, un vrai facteur de réjouissance du monde. Corbin, dans son œuvre monumentale, a rendu manifeste le vrai cœur spirituel de l'Islam et Jung pourrait permettre aux musulmans de retrouver aussi leur vrai centre spirituel et le rendre vivace. On pourrait ainsi réenchanter la psychologie et lui faire retrouver son rôle métaphysique car une psychologie qui ne s'occupe pas du monde de l'âme ne peut être à la longue qu'absurde. La publication récente, cinquante ans après sa mort de Jung, de son *Livre Rouge*, véritable compte rendu de son voyage visionnaire dans le *Malakût*, fait qu'il sera bientôt plus possible de mettre de côté cet aspect plus gênant de Jung : son versant mystique. Les musulmans

pourrait peut-être alors le faire sans complexe. D'ailleurs, à la sortie du livre, un confrère iranien m'avait dit : « mais finalement, c'est le Coran de Jung ! »

Mais un dernier point me taraude : pourquoi, si leurs pensées sont si proches, Jung et Corbin n'ont pas mis en évidence davantage leur convergence ? Dans la lettre de Jung à Corbin, publiée dans le Cahier de l'Herne consacré à ce dernier, Jung lui dit : « c'était pour moi une joie extraordinaire et une expérience pas seulement des plus rares, mais plutôt unique, d'être compris complètement » Alors, à nouveau, pourquoi ne l'ont-ils pas dit plus officiellement ? pourquoi nous montrer une dualité où il n'y aurait qu'unité ? Je ne m'explique cela – pas très sérieusement - qu'avec un seul mot, *ketmân*, que Corbin a joliment traduit par « discipline de l'arcane ». Et je souris en *imaginant* les deux vieux maîtres, l'un assis en *Jâbarsâ* l'autre en *Jâbalqâ*, les deux cités d'émeraude du *Mundus Imaginalis*, en train de se moquer de nous qui essayons de les comprendre.

Alors continuons sans crainte le chemin avec les deux Sages, car on ne peut se tromper de route quand Corbin nous le dit : « le centre est partout où le centre est atteint ».

Alexandre Ahmadi
(alexandreahmadi@gmail.com)