

L'ENVERS DU MONDE

Introduction

Hegel disait que la philosophie consiste à mettre le monde à l'envers. Le *ta'wil* et la philosophie prophétique consistent à le remettre à l'endroit (n.1 p. VI)¹

L'œuvre d'Henry Corbin mérite d'être beaucoup plus largement connue dans le monde de langue anglaise. Bien qu'une grande partie n'en soit pas encore traduite, beaucoup de ses livres les plus importants sont disponibles en anglais. Mais ses écrits demandent, de la part du lecteur, une familiarité avec une plus large variété de sujets que l'on puisse raisonnablement attendre de tous, à l'exception des chercheurs les plus érudits. Il était à la fois un philosophe néo-platonicien, un théologien intéressé par les écrits d'Emmanuel Swedenborg et Johann Georg Hamann, Jacob Boehme et Martin Heidegger, et un orientaliste spécialiste du mysticisme islamique. Il fut un savant de première importance, un extraordinaire linguiste, et un traducteur, éditeur et commentateur prolifique. Mais il fut plus qu'un savant. Il était l'interprète d'une sorte de théologie mystique dont la survivance fut éclipsée par la montée du matérialisme et du rationalisme, et son œuvre a une signification qui va bien au-delà de celle de la plupart des spécialistes académiques.

L'un des obstacles, pour le lecteur, réside dans le fait que cette philosophie 'orientale' où il se retrouve chez lui, soit très peu connue. Le cœur de Corbin se sentait à l'aise dans ce shi'isme iranien qui demeure pour la plupart une branche obscure d'une religion très mal comprise. La mention de l'Iran ou du schi'isme islamique n'évoque trop souvent que des visions de violence et d'intolérance. Et cependant, le message qu'il nous apporte de l'Iran et de l'Islam est potentiellement d'une telle importance psychologique et culturelle qu'il rend notre effort pour nous familiariser avec son travail et les traditions d'où il jaillit, plus que justifié.

Corbin est reconnu par certains comme étant à l'origine, avec C.G. Jung, des fondements intellectuels de la psychologie archétypale. Son attraction a souvent été au cœur de deux aspects majeurs de son travail : la redécouverte de la réalité du *mundus imaginalis* et son effort pour alléger l'emprise du monothéisme dogmatique sur la conscience occidentale en révélant les facettes polythéistes de la Divinité². Plus récemment, Harold Bloom a attiré l'attention d'un public différent sur les livres de Corbin³. Mais son travail est immense et complexe et devrait être approché sur ses propres prémisses. A l'intérieur de la psychologie archétypale, une grande attention a été portée sur les lignes d'affinités remontant de Jung à l'Alchimie et sur la redécouverte des mythologies classiques en Europe, à la Renaissance. Cependant Corbin nous oriente dans d'autres directions. Tandis qu'il établissait des comparaisons dans presque tous ses ouvrages avec des aspects de la tradition chrétienne occidentale, le territoire qu'il a ouvert dans la pensée islamique demeure inconnu pour la plupart des personnes.

¹ CORBIN, HENRI, Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite, Paris, Buchet/Chastel, 1979, p. 13

² Voir James Hillman, *Archetypal Psychology : A brief Account* ; Thomas Moore, *The Care of the Soul* ; Benjamin Sells, *Working with images*.

³ Harold Bloom, *Omens of Millenium : The Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection*. Bloom a aussi contribué à une préface à la nouvelle édition de *l'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn'Arabi*, dont le titre est devenu *Alone with the Alone*.

Au-delà des difficultés résultant de son érudition, les écrits de Corbin sont souvent d'une pénétration difficile en dépit d'un style élégant et précis. Une des raisons en est que, dans le travail de Corbin, ainsi que Marshall Hodgson l'a dit du Coran, « presque chaque élément qui constitue son message est, de quelque façon, présent dans chaque passage »⁴. Les premiers essais importants de Corbin à être traduits en anglais étaient déjà des produits de sa maturité, et l'on peut trouver en eux la plupart des thèmes qui devaient dominer sa pensée jusqu'à la fin de sa vie. Il a amplifié, modifié et fait des ajouts à cette structure complexe d'idées dans chaque œuvre qu'il produisit durant une carrière longue et prolifique. Chacun de ses livres mérite une étude attentive pour la lumière qu'il jette sur tous les autres.

Seuls quelques livres en anglais offrent, pour l'instant, une brève introduction à la vie et à l'œuvre de Corbin⁵. Ce livre tente de fournir un contexte à l'intérieur duquel on puisse situer ses écrits, de souligner quelques unes des idées et des culminations qui sont importantes pour la compréhension de son œuvre dans son ensemble, et de fournir des références pour quiconque aura l'intérêt d'approfondir le sujet. J'ai donné d'amples citations de ses écrits et ai constamment essayé de le laisser parler pour lui-même. C'est par la sélection et l'arrangement des sujets et, je l'avoue, quelquefois par leur séparation artificielle, que j'espère offrir une vue d'ensemble. J'ai essayé d'écrire la sorte de brève introduction que j'aurais trouvée utile lors de ma première rencontre avec sa pensée. Ceci n'a, en aucune façon, l'intention d'être une étude exhaustive. Cela nécessiterait un bien plus gros ouvrage et un autre auteur. Mon espoir est qu'en fournissant quelques lignes conductrices, ce livre rendra ses écrits accessible à un plus grand nombre de lecteurs. Il n'y a aucun substitut à une lecture attentive des propres écrits de Corbin. Si je peux susciter ce désir chez des lecteurs, j'aurai atteint mon but.

Lorsque l'on étudie une œuvre d'une telle immensité, il serait présomptueux de prétendre être complet ou objectif. Je devrais mentionner mes travers et mes limitations. Je ne suis pas un orientaliste. Mon contact initial avec les écrits de Corbin se produisit grâce à mes intérêts pour la psychologie archétypale et la philosophie écologique. Le travail de Corbin et les aspects de la tradition abrahamique qu'il représente offrent une approche de la psyché et du monde naturel qui contraste de façon absolue et illuminante avec la tradition occidentale. Il soulève et répond, pour ceux qui sont capables de le suivre, des questions si fondamentales sur la place de l'homme dans la nature, qu'il serait absurde et arrogant de les ignorer. Le traitement œcuménique des religions du Livre par Corbin suggère des façons de nous comprendre nous-mêmes, et de comprendre comment nous sommes devenus ce que nous sommes, que l'on ne retrouve nulle part ailleurs. Quiconque se sent concerné par les problèmes psychologiques, sociaux et écologiques de la vie contemporaine trouvera l'œuvre de Corbin inappréciable, qu'il soit finalement en mesure d'adopter sa perspective ou pas.

⁴ Hodgson, cité dans « *The Apocalypse of Islam* » de Norman O. Brown.

⁵ n.5. Le remarquable et très complet livre d'étude de Daryush Shayegan, *Henri Corbin : La topographie spirituelle de l'Islam iranien*, n'a pas été traduit. Le meilleur résumé disponible en anglais est celui de Christopher Bamford « *Esotericism Today : The Example of Henri Corbin* » qui paraît comme introduction au livre de Corbin *Le Voyage et le Messager*. Hermann Landolt a récemment écrit, « Henri Corbin, 1903-1978 : Between Philosophy and Orientalism », un essai utile sur Corbin et sa compréhension de la relation entre l'Orientalisme et la phénoménologie philosophique.

UNE BRÈVE BIOGRAPHIE DE HENRI CORBIN

Une esquisse rapide de la vie de Corbin révèle déjà chez lui une capacité hors du commun pour la recherche philosophique et des intérêts très divers¹. Il est né à Paris le 14 avril 1903, fils de Henri Arthur Corbin et Eugénie Fournier. Sa mère mourut six jours plus tard. Sa santé était fragile durant ses jeunes années, et il fut souvent obligé d'interrompre ses études. Il fit preuve d'une grande affinité pour la musique et étudia l'orgue et la théorie. Corbin fut élève à l'école monastique de Saint Maur, plus tard à l'école du Séminaire d'Issy, et reçut un certificat en philosophie scolastique à l'Institut Catholique de Paris en 1922. En 1925, il entreprit sa licence de philosophie avec le grand Thomiste Etienne Gilson à l'*Ecole Pratique des Hautes Etudes* à Paris, avec une thèse intitulée « L'Avicennisme latin au Moyen-Âge ». Corbin était fasciné par l'érudition de Gilson et sa capacité à redonner vie aux textes moyenâgeux. Gilson entamait alors sa propre étude du rôle de la philosophie islamique dans le développement de la pensée scolastique en Occident. Corbin l'admirait énormément et il prit le maître interprète comme modèle. Il écrit : « Ce fut mon premier contact avec la philosophie islamique. J'y décelai une connivence entre la cosmologie et l'angéologie [...] et je crois que cet intérêt pour l'angéologie ne m'a plus quitté tout au long de ma vie »²

Durant la même période, il suivit les conférences d'Emile Bréhier sur la relation entre Plotin et les *Upanishads*. « comment un jeune philosophe avide d'aventure métaphysique, aurait-il résisté à cet appel : approfondir les influences ou les traces de la philosophie indienne sur l'œuvre du fondateur du néoplatonisme ? »³. Une « période notoire d'ascétisme mental » suivit sa décision d'entreprendre simultanément l'étude de l'arabe et du sanskrit. Il possédait déjà le latin et le grec.

En 1928, Corbin rencontre Louis Massignon, directeur des Etudes Islamiques à l'*Ecole des Hautes Etudes*. Le contraste avec le style méthodique et rigoureux de Gilson était « incroyable ».

« Il arrivait qu'une leçon commençât par quelques-unes de ces intuitions fulgurantes dont le grand mystique Massignon était prodigue. Et puis une parenthèse s'ouvrait, puis une autre, puis une autre... Finalement l'auditeur se retrouvait étourdi et égaré en plein démêlé du maître avec la politique britannique en Palestine... »⁴

Le penchant de Corbin pour l'élément mystique dans les études orientales fut confirmé par son contact avec Massignon.

¹ Le récit par Corbin lui-même se trouve dans « Repères biographiques » et « Post-scriptum à un entretien philosophique » dans *Henri Corbin*, éd. Christian Jambet. Daryush Shayegan dans *Henri Corbin : la topographie spirituelle de l'Islam iranien* et Seyyed Hossein Nasr dans *Henri Corbin : la vie et les œuvres de l'exilé occidental en quête de l'Orient de la Lumière*, ces deux derniers ayant travaillé étroitement avec Corbin pendant de nombreuses années, exposent aussi des détails biographiques de sa vie.

² AA.VV., Henry Corbin, Cahier de l'Herne n. 39 dirigé par C. Jambet, Paris, L'Herne 1981, p. 39. Ma traduction. J'ai utilisé des traductions publiées chaque fois que possible. Toutes les autres traductions sont les miennes

³ Ibid., p. 39

⁴ Ibid., p.40

« On n'échappait pas à son influence. Son âme de feu, sa pénétration intrépide dans les arcanes de la vie mystique en Islam, où nul n'avait encore pénétré de cette façon, la noblesse de ses indignations devant les lâchetés de ce monde, tout cela marquait inévitablement de son empreinte l'esprit de ses jeunes auditeurs »⁵

Ce fut Massignon qui attira d'abord l'attention de Corbin sur les écrits de Shihab al-Din Yahya al-Surhawardi, le théosophe iranien de la Lumière d'Orient, dont les écrits allaient affecter le cours de sa vie.

« C'est ainsi que certain jour, ce fut, je crois, en l'année 1927-1928, je lui parlais des raisons qui m'avaient entraîné comme philosophe à l'étude de l'arabe, des questions que je me posais sur les rapports entre la philosophie et la mystique, de ce que je connaissais, par un assez pauvre résumé en allemand, d'un certain Sohrawardî... Alors Massignon eut une inspiration du Ciel. Il avait rapporté d'un voyage en Iran une édition lithographiée de l'œuvre principale de Sohrawardî, *Hikmat al-Ishrâq* : '*La Théosophie orientale*'. Avec les commentaires, cela formait un gros volume de plus de cinq cents pages. 'Tenez, me dit-il, je crois qu'il y a dans ce livre quelque chose pour vous'. Ce quelque chose, ce fut la compagnie du jeune sheikh al-Ishrâq qui ne m'a plus quitté au cours de la vie. J'ai toujours été un platonicien (au sens large du mot, bien entendu) ; je crois que l'on naît platonicien, comme on peut naître athée, matérialiste, etc. Mystère insondable des choix préexistentiels. Le jeune platonicien que j'étais alors ne pouvait que prendre feu au contact de celui qui fut 'l'Imâm des Platoniciens de Perse' [...]. Car par ma rencontre avec Sohrawardî, mon destin spirituel pour la traversée de ce monde était scellé. Ce platonisme s'exprimait dans les termes de l'angélogologie zoroastrienne de l'ancienne Perse, illuminant la voie que je cherchais »⁶

Il n'y avait plus de doutes sur l'orientation que prendraient ses principales recherches, et il commença l'étude du turc, du persan et de l'arabe.

Bien que cela eût déjà pu remplir plusieurs existences, les intérêts de Corbin s'étendirent pratiquement aussi loin dans d'autres directions. Il ne se considéra jamais comme avant tout un orientaliste, ou un philologue, ou un spécialiste en scolastique ou en philosophie occidentale moderne. Il était un philosophe poursuivant une quête. A l'âge de soixante-dix ans il écrivait ,

« Être un philosophe, c'est prendre la route, parce que ce n'est pas se contenter d'une théorie sur le monde, pas même d'une réforme ou d'une illusoire transformation des conditions de ce monde. C'est viser à la transformation de soi-même, à la métamorphose intérieure que désigne le terme de nouvelle naissance ou de naissance spirituelle [...]. L'aventure du

⁵ Ibid., p. 40

⁶ Ibid., pp. 40-41. Récemment John Walbridge et Hossein Ziai ont contesté l'interprétation de Sohrawardî que Corbin partage avec S.H. Nasr et d'autres. Ils critiquent l'approche gnostique de Corbin et mettent l'accent sur les aspects philosophiques des enseignements de Sohrawardî dans leur traduction de *Hikmat al-Ishraq* appelée *La philosophie de l'illumination*. Ils écrivent « L'interprétation de Corbin s'exprime non seulement dans ses études sur Sohrawardî, mais aussi dans ses traductions et même les éditions critiques des œuvres de Sohrawardî. L'utilisation d'expressions comme 'théosophie' et 'orientale' montre l'orientation essentiellement mythologique des intérêts et des interprétations de Corbin. Sa traduction de *La philosophie de l'illumination* omet la logique, et ses éditions des trois travaux 'Péripatéticiens'... ignore la logique et la physique de chacun et contient seulement les sections sur la métaphysique. De telles méthodes minimisent inévitablement les aspects strictement philosophiques de la pensée de Sohrawardî ». Cf l'introduction de Walbridge et Ziai à *La philosophie de l'illumination : une nouvelle édition critique du texte de Hikmat al-ishraq* de Sohrawardî.. xix, et les références qu'elle contient.

philosophe mystique est essentiellement désignée comme un voyage, une marche vers la Lumière »⁷

Sa propre quête n'était pas confinée à l'étude de la pensée islamique. Durant les années 20 et le début des années 30, il poursuivit simultanément des études qui, à elles seules, l'auraient clairement signalé comme un brillant et éclectique théologien protestant. Il devint profondément engagé dans la tradition théologique germanique, ce qu'il appellera plus tard « la lignée de l'herméneutique » : Jacob Boehme, Martin Luther, Johann Georg Hamann, Friedrich Schliermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger et Karl Barth . En 1931, il fut co-fondateur, avec deux pasteurs protestants, d'un périodique tôt disparu dont le titre était *Hic et Nunc*, journal pour un renouveau théologique inspiré par les premiers écrits de Barth. Il donna des conférences et des articles sur Luther, Kierkegaard, et Hamann, publiant à la même époque des traductions de Sohrawardî en 1933, 1935 et 1939. Il fut aussi le premier à traduire les premières œuvres de Barth en français.

Les écrits, à la fois, de Luther et de Hamann, affectèrent profondément la compréhension de Corbin du mysticisme islamique. L'importance primordiale de Luther devait lui permettre de pénétrer le contraste entre le Dieu Révélé et le Dieu Caché et le sens de la *significatio passiva* : la présence en nous de ces caractéristiques au moyen desquelles nous connaissons Dieu. Hamann lui fournit les fondements d'une « herméneutique mystique » qui fut au centre du développement philosophique de Corbin. Mais ce fut sa lecture, en 1930, de *L'Etre et le Temps* de Heidegger, qui devait être le moment décisif dans ses efforts pour saisir le sens de l'herméneutique comme science de l'interprétation. Tous deux se rencontrèrent pour la première fois à Fribourg en 1931. Corbin y retourna à nouveau en 1936 pour y soumettre la première traduction en français de l'une des œuvres de Heidegger, qui devait paraître en 1939 sous le titre *Qu'est-ce que la métaphysique ?*

A partir de 1928, il s'occupa de la section orientale à la Bibliothèque Nationale. En 1933, il épousa la femme qui allait devenir la compagne de toute sa vie, Stella Leenhardt. En 1939, ils partirent pour Istanbul pour ce qui devait être un séjour de six mois afin de rassembler des manuscrits pour une édition critique de Sohrawardî.. Corbin servit là comme seul membre de l'Institut Français d'Archéologie jusqu'à la fin de la guerre. Lorsque son remplaçant arriva en septembre 1945, les Corbin quittèrent Istanbul pour Téhéran et arrivèrent le 14 septembre dans le pays « couleur de paradis ». En novembre, Corbin fut à l'origine du lancement d'un projet de création d'un Département d'Iranologie dans le nouvel Institut Français. Ils retournèrent finalement à Paris en juillet 1946.

En 1949, il participa pour la première fois aux conférences d'Eranos, en Suisse, où il demeura une figure importante jusqu'à sa mort. En 1954, il succéda à Massignon dans la Chaire de l'Islam et des religions d'Arabie. Les trois ouvrages majeurs sur lesquels repose sa réputation dans le monde de langue anglaise furent publiés en France pour la première fois en 1950 : *Avicenne et le récit visionnaire*, *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn'Arabi* et *Corps spirituel et Terre céleste*. L'œuvre qui est généralement considérée comme son *magnus opus*, encore non traduite, est constituée des quatre volumes d' *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, qui parut entre 1971 et 1973. A partir des années cinquante, il passa l'automne à Téhéran, l'hiver à Paris et le printemps à Ascona. En 1974, il

⁷ CORBIN, HENRI, *L'Iran et la philosophie*, Paris, Fayard 1990, p. 152. Une bibliographie complète des œuvres publiées de son vivant peut être trouvée dans *Henri Corbin*, éd. Jambet.

fonda avec un groupe de collègues, comprenant Gilbert Durand et Antoine Faivre, l'Université St Jean de Jérusalem : le Centre International d'Etudes Spirituelles Comparées⁸. Sa vie se passa à enseigner, écrire, donner des conférences et publier des éditions critiques de manuscrits persans et arabes. Son œuvre publiée comprend plus de deux cents éditions critiques, traductions, livres et articles⁹. Il présenta son dernier papier en juin 1978, « Les Yeux de Chair, les Yeux de Feu : la Science de la Gnose ». Il mourut le 7 octobre de cette année-là. Ainsi lui fut épargnée l'angoisse d'être témoin du chaos dans lequel l'Iran devait plonger.

CHAPITRE I

Contre ' l'Air du Temps' : Espace primordial, Temps Primordial

L'Acte de Présence

Le premier pas, le plus important, sur la route du Cosmos que Henri Corbin nous engage à prendre, réside sans doute dans le refus simple, absolu, d'accepter la conception de nous-mêmes et du monde qui domine la conscience séculaire contemporaine. Les fondements de cette vision du monde sont entièrement historiques et matérialistes. Tous nos moyens de compréhension convergent vers une seule vision unifiée de la réalité. L'histoire, la sociologie, la psychologie, la biologie, la physique, l'ingénierie – et toutes les sciences 'humaines' et 'naturelles' – sont des versions du même programme réducteur. Toutes sont fondées sur des lois de causalité historique dans un monde composé entièrement de matière et d'espace.

A l'intérieur d'un monde ainsi conçu, aucune chose ne peut être plus réelle qu'une autre. Dans un monde ainsi conçu, la conscience se trouve réduite et explicable en termes de forces physiques, biologiques, sociales et historiques. Un tel monde est radicalement incompatible avec l'existence de 'personnes'. Il s'agit de nihilisme. Tant que nous nous sentirons aliénés et exilés dans un tel monde, l'espoir demeurera. Mais le réel danger est que nous nous abandonnions nous-mêmes à ce monde dans notre désespoir, que nous nous abandonnions à ces forces impersonnelles qui nous conduisent aveuglément à notre fin car, en laissant cela advenir, nous disparaîtrons. Il n'y aura plus de 'personnes'¹.

⁸ Cette association fut active jusqu'en 1988 et publia 14 volumes de *Cahiers* (Paris : Berg International). Les contributions de Corbin sont dans les cinq premiers *cahiers*. Les *Cahiers du Groupe d'études spirituelles comparées*, dont Gilbert Durand est le Président, lui ont succédé.

⁹ Une bibliographie complète des œuvres publiées de son vivant peut être trouvée dans *Henri Corbin*, éd. Jambet.

¹ CORBIN, HENRI, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne 1981, p. 140

C'est cela que Corbin refuse absolument. Sa conviction est que, pour comprendre et échapper à ce monde, nous devons le comprendre en tant que problème spirituel, philosophique et métaphysique. Cela ne veut pas dire qu'il s'agit simplement d'une entreprise abstraite et philosophique ; la seule philosophie qui l'intéresse est celle qui est efficace.

Le seul fait que nous concevions la métaphysique et la philosophie comme des démarches purement intellectuelles, est symptomatique de notre problème. Une compréhension de nous-mêmes et de notre situation qui soit vraie, et donc efficace pour guider l'âme vers sa vérité, exige une compréhension métaphysique au niveau le plus personnel et immédiat.

Une vision différente de la réalité humaine, qui soit en réaction contre le rationalisme scientifique des 'Lumières', l'abstraction de l'Idéalisme hégélien et, plus tard, contre les idéologies fascistes et totalitaristes, se retrouve sous beaucoup de formes dans la théologie et la philosophie européennes de la fin du 19^{ème} et le début du 20^{ème} siècle. Mais la compréhension de la phénoménologie d'Edmund Husserl et de son élève Martin Heidegger reste essentielle pour comprendre Corbin.

Pour Corbin, le sens de l'œuvre monumentale de Heidegger « L'Être et le Temps » n'est pas seulement le fait qu'elle ait été à l'origine d'une révolution dans sa vision, mais plutôt qu'elle ait provoqué une cristallisation des thèmes et des questions qui se rassemblaient déjà dans sa pensée, à travers son étude à la fois de la philosophie occidentale et de la pensée islamique. Comme Corbin, Heidegger avait été profondément engagé dans l'étude de la philosophie et de la théologie médiévales et il écrivit son premier essai académique majeur sur Duns Scot. Comme Corbin le fait remarquer, ceci constitue un lien significatif entre les fondements intellectuels de Heidegger et les siens, en particulier parce que le concept médiéval de *grammatica speculativa*, qui est fondamental dans la pensée de Luther, avait eu un profond impact sur Corbin, comme nous le verrons². Mais, sans conteste, l'œuvre de Heidegger fut, de l'aveu même de Corbin, d'une importance décisive³.

Comme ce fut le cas chez Corbin, le travail de toute la vie de Heidegger implique une critique fondamentale de la pensée occidentale et, bien sûr, de l'histoire occidentale⁴. Que ce projet décapant soit présent à l'origine est évident dès le début de « L'Être et le Temps » : la section 6 est, de façon quelque peu immodeste, intitulée « De la tâche de détruire l'Histoire de l'Ontologie ». Il espère parvenir à formuler une critique radicale de ce qui constitue les racines de notre perception de la notion d' 'Être '. *L'Être et le Temps* porte de façon ostensible sur la question de la signification de l'Être. Le choix de son point de départ pour cette tâche est de la plus haute importance.

« Regarder une chose, la comprendre et la concevoir, la choisir, avoir accès à cette chose – toutes ces façons de nous conduire sont constitutives de notre enquête, et ainsi sont des modes d'Être pour ces entités particulières que nous, les chercheurs, sommes nous-mêmes. Ainsi, pour éclaircir la question de l'Être de façon adéquate, nous devons rendre cette entité – le chercheur – transparent à son propre Être. Le fait même de poser cette question est le mode d'Être d'une entité ; et, en tant que tel, tient

⁴ L'une des meilleures brèves introductions à l'œuvre de Heidegger dans son ensemble et au climat intellectuel de l'Europe en 1927, quand « L'Être et le Temps » fut publié pour la première fois, est le livre « Martin Heidegger » de George Steiner.

³

⁴

son caractère essentiel de ce que l'on cherche – en l'occurrence, l'Être. A cette entité que chacun de nous est lui-même et qui inclut ce questionnement comme l'une des possibilités de son Être, nous donnerons le terme de '*Dasein*' ».

« *Dasein* » est la façon dont Heidegger nomme ce qui, en nous, a, en quelque sorte, une « priorité ontologique sur toute autre entité »⁵, ce qui permet à toute chose, tout simplement, de nous apparaître. Ce '*Dasein*' que nous sommes, a une structure ontologique et phénoménologique complexe qui n'avait pas été remarquée explicitement auparavant et que Heidegger a l'intention de découvrir.

Afin d'entamer la révélation de ces structures d'être, il distingue les aspects qui appartiennent à la structure fondamentale du *dasein* de ceux qui sont seulement caractéristiques de notre existence quotidienne dans le monde. Le premier, le niveau le plus profond, il l'appelle ontologique et existentiel. Le second niveau, plus superficiel, il l'appelle ontique et *existentiel*. La distinction est fondamentale. C'est au niveau le plus profond, le plus obscur, que la priorité ontologique de *Dasein* réside.

Dasein est, littéralement traduit, « Etre là ». Cela est la condition de la possibilité pour n'importe quelle autre chose d'être présente. C'est cette intuition cruciale qui rendra l'œuvre de Heidegger si importante pour Corbin. Il souligne que le Da de *Dasein* est 'l'acte de Présence'⁶. L'analyse commence donc avec la Présence comme donnée fondamentale. Pas avec un sujet connaissant, ou avec une énergie, ou une matière ; avec aucune chose particulière. Cette sorte de Présence, pour Heidegger, est ontologiquement antérieure à l'apparence d'un sujet ou d'un ego, antérieure à quoi que ce soit d'aussi limité qu'une conscience humaine. De cette façon il essaie de rester extérieur à tous les dualismes métaphysiques irritants : phénomène/noumène, sujet/objet, idéalisme/matérialisme. Cette analyse est une tentative pour trouver un moyen de nous comprendre nous-mêmes et le monde qui est à la fois rigoureusement philosophique et métaphysique mais en aucune façon abstraite. Cette analytique du *Dasein* a ses racines dans la multitude de façons dont nous sommes au monde et se trouve située à l'extérieur de toutes catégories de pensées philosophiques positivistes ou autres⁷. Ceci est une révolution ontologique à l'intérieur des métaphysiques occidentales et qui est, dans la terminologie de Heidegger, 'concrète', et qui prend comme fondement un examen très pointu des façons dont nous existons dans le monde.

Cette analyse de *Dasein* est, en d'autres termes, phénoménologique : elle commence avec une analyse descriptive de la façon dont le phénomène apparaît. Ceci n'est explicitement pas une tentative de réduction ou d'explication d'une chose ou d'une apparence par une autre. Le but est l'annonce, la découverte, de ce qui se montre dans les apparences. La compréhension des méthodes et des objectifs de la phénoménologie par Corbin est profondément influencée par sa compréhension de Heidegger mais, en même temps, il allait trouver des résonances entre cette méthode et certains aspects de la pensée islamique qui devaient lui permettre d'aller bien au-delà de l'analyse de Heidegger.

Quiconque lit *L'Être et le Temps* est confronté à la difficulté de préciser le sens des nombreux néologismes. Le texte est subtil et complexe. Cette écriture notoirement tortueuse n'est pas difficile parce qu'elle est abstraite. Elle est difficile parce que Heidegger tente de créer un vocabulaire qui traverse les catégories traditionnelles de la pensée occidentale pour trouver un langage qui puisse révéler ce qu'il y a de plus primordial et de plus concret, mais

⁵

⁶ AA.VV., Henry Corbin, Cahier de l'Herne n. 39 dirigé par C. Jambet, Paris, L'Herne 1981, p. 32

⁷

qui est en même temps caché à notre conscience ordinaire. La réponse de Corbin à ce défi est révélatrice : sa copie de *l'Être et le Temps* est entièrement remplie de notes et digressions en arabe⁸.

Le génie de Corbin est en partie celui d'un phénoménologue comparatif, et une partie de son œuvre consiste à rendre réels, à « valoriser » comme il aimait à le dire, les mondes d'autres époques et d'autres cultures. Il évoluera dans des mondes où les conditions de base de l'expérience sont radicalement différentes de celles de l'Occident moderne et, de plus en plus, bien sûr, de celles du monde occidentalisé. Et c'est en partie grâce à la compréhension, éprouvée chez Heidegger, de la priorité primordiale du *Dasein*, qu'il trouvera les moyens et la justification philosophique pour réaliser cela. En tant que philosophe placé entre deux cultures, Corbin est dans la position presque unique de se tenir à la frontière de deux mondes et de ressentir pleinement la force de la rencontre. Il devra s'orienter pour trouver ce Centre qu'il recherche, et ce besoin même l'orientera vers son but. L'orientation requise devra contenir en elle-même les réponses à la question du 'relativisme', nécessairement provoquée par le 'clash' des cultures, ou ce que Corbin appelle les 'univers spirituels'. L'ontologie primordiale de Heidegger l'aidera à trouver ce fondement.

Une phénoménologie de la Présence primordiale pénètre à la racine même de notre expérience à la fois du Temps et de l'Espace et ainsi, bien sûr, concerne l'étoffe même du monde. Si le temps et l'espace sont fondés sur quelque chose de plus profond, sur un mode de présence qui, en quelque sorte, détermine leurs caractéristiques et qui n'est pas séparable de la façon dont ils apparaissent, alors c'est vers ce mode de présence que nous devons tourner notre attention si nous voulons vraiment nous comprendre et comprendre notre monde ; et là est l'endroit où nous devons nous tenir si nous voulons nous en libérer. C'est sur le mode de présence de ce *Dasein*, cet Être centré sur l'acte de présence lui-même, que tout le reste dépend. L'analyse du temps et de l'espace ne doit pas commencer en les considérant comme donnés, mais plutôt en investiguant le mode de présence au moyen duquel ils sont eux-mêmes révélés.

Pour commencer, nous devons nous rendre compte que nous ne sommes pas dans l'espace de la façon dont nous avons l'habitude de le concevoir ; il est plus vrai de dire plutôt que nous spatialisons le monde :

« L'orientation est un phénomène primaire de notre présence au monde. Le propre d'une présence humaine est de spatialiser un monde autour d'elle, et ce phénomène implique une certaine relation de l'homme avec le monde, *son* monde, cette relation étant déterminée par le *mode* même de sa présence au monde. Les quatre points cardinaux, est et ouest, nord et sud, ne sont pas des choses que rencontre cette présence, mais des directions qui en expriment le *sens*, son acclimatation à son monde, sa familiarité avec lui. Avoir ce *sens*, c'est s'orienter dans le monde. »⁹

Les façons dont nous expérimentons l'espace dépendent, non pas d'une extension présumée objective et uniforme précédant notre existence et dans laquelle nous nous intégrons, mais plutôt de l'état de présence que nous adoptons, habituellement inconscient, et qui détermine notre relation avec ces catégories d'expérience que nous appelons spatiales. Cette pratique de la phénoménologie marque une profonde séparation avec le positivisme de la science et l'objectivité uniforme et commune de l'espace absolu de Newton.

⁸AA.VV., Henry Corbin, Cahier de l'Herne n. 39 dirigé par C. Jambet, Paris, L'Herne 1981, p. 26

⁹CORBIN, HENRI, L'Homme de lumière dans le soufisme iranien, Sisteron, Edition Présence, 1971, p.12

Ceci est assez difficile à accepter pour une conscience moderne mais avec l'analyse heideggerienne de Corbin sur le temps, une séparation encore plus radicale de la tradition moderniste survient. De même que la présence donne la possibilité d'orientation spatiale, de même il y a une structure primordiale qui fournit la possibilité du 'temps' de l'histoire. Pour Heidegger, l'une des caractéristiques fondamentales du *Dasein* est 'l'historialité'¹⁰.

L'historialité est une structure ontologique du *Dasein*, et c'est cela qui offre la possibilité de l'occurrence de toute chose comme 'histoire'. C'est à dire - en termes que Corbin utilisera - que l'histoire manifeste des événements humains est seulement possible parce qu'il y a une structure plus profonde, cachée, qui rend possibles les caractéristiques de temporalité dans un sens plus fondamental. De nouveau, cependant, cette structure profonde est recouverte par la quotidienneté, le lieu commun : l'ontologique est caché par l'ontique.

Ainsi qu'il en est pour nos perceptions de l'espace, de même, notre expérience des multiples modes de temporalité peut être oubliée, recouverte par les modes d'être mis en avant et établis par notre culture et par ceux que nous adoptons par habitude ou dans lesquels nous tombons la plupart du temps.

Le traitement de la temporalité par Heidegger fut un pivot pour Corbin.

« Ai-je besoin de dire que le cours de mes recherches prenait origine dans l'incomparable analyse que nous devons à Heidegger montrant les racines ontologiques de la science historique, et mettant en évidence qu'il y a une historicité plus originelle, plus primitive, que ce qu'on appelle l'Histoire universelle, l'Histoire des événements extérieurs, la *Weltgeschichte*, bref l'Histoire au sens ordinaire et courant du mot [...] Il y a entre l'historialité et l'historicité le même rapport qu'entre l'existential et l'existentiel. Ce fut un moment décisif. »¹¹

Mais la prise de conscience décisive ne réside pas seulement dans le fait que ce niveau plus ontologiquement primordial existe, mais que, parce que l'histoire des événements extérieurs lui est en quelque sorte subordonnée et prend place à l'intérieur de cette structure plus fondamentale de Présence, nous ne sommes pas entièrement à sa merci. La phénoménologie de la Présence signifie que nous ne confrontons pas un monde de :

« choses détachées de l'âme à la façon d'objets, et formant [...] des courants à la façon d'un fleuve, le dilemme peut se présenter : ou bien se jeter dans le courant, ou bien lutter à contre-courant. »¹²

Corbin ne veut pas davantage être submergé dans le courant inexorable du temps qu'il ne veut le combattre. Aucune de ces options ne suffirait parce que, dans l'un ou l'autre cas, nous sommes à la merci d'objets indépendants dans l'espace quantitatif. Nous devons prendre conscience du fait que ce ne sont pas les choses ou l'histoire qui nous ont, qui nous donnent la vie ou la mort, mais que c'est nous qui les avons.

Le Grand Refus

¹⁰

¹¹ AA.VV., Henry Corbin, Cahier de l'Herne n. 39, Paris, L'Herne 1981, p. 28

¹² CORBIN, HENRI, Avicenne et le récit visionnaire, Paris, Verdier, 1999, p. 19

La phénoménologie de la Présence ainsi conçue constitue le fondement du plus grand refus de Corbin.

« Cette historialité m'est apparue en effet comme motivant et légitimant le refus de nous laisser *insérer* dans l'historicité de l'Histoire, dans la trame de la causalité historique, et comme nous appelant à nous arracher¹³ à l'historicité de l'Histoire. Car s'il y a un 'sens de l'Histoire', il n'est pas, en tout cas, dans l'historicité des événements historiques ; il est dans cette *historialité*, dans ces racines existentielles secrètes, ésotériques, de l'Histoire et de l'historique »¹⁴

Corbin ne prétend pas que le fait de sortir de l'histoire ou de l'espace kantien de la science moderne soit facile ni simple. Tout au contraire, cela demande un « combat spirituel » de l'ordre le plus élevé. Mais l'affirmation disant que cela peut être réalisé constitue une prise de conscience nécessaire et cruciale dans notre monde presque entièrement matérialiste et séculier. Si nous admettons que cela peut être fait, alors nous comprenons que nous ne sommes pas entièrement liés par les préconceptions les plus profondes, les plus ancrées de notre temps. Il nous faut toutefois comprendre ce qui est requis : une aptitude pour les « racines secrètes, ésotériques, existentielles de l'histoire ». Sans la capacité de pénétrer les niveaux cachés de la temporalité, nous demeurons à la merci de l'inexorable flux du temps linéaire.

L'image du courant de l'histoire a des résonances profondes pour Corbin. La façon de s'en détacher s'obtient grâce à la gnose : une connaissance transformatrice qui change le mode de présence du connaissant et qui est synonyme de l'ésotérisme.

Plus d'une fois il a cité le 6^{ème} Imam des Shi'ites : « 'Nous, les Imâms, nous sommes les Sages qui instruisons ; nos shî'ites, ce sont ceux qui sont initiés par nous ; quant au reste, c'est l'écume roulée par le torrent' »¹⁵. Dans toutes les facettes du travail de Corbin, l'accent est toujours mis sur le secret des réalités cachées de l'âme, et la conviction que c'est vers cela que l'on doit se tourner pour échapper au séculaire, au superficiel, au matériel, au public, et au simplement littéral. C'est seulement au moyen des réalités subtiles de l'âme que l'objectivité peut être trouvée. Sans aucun doute Corbin a vu dans le programme de Heidegger une intention en partie comparable à celle des Shi'ites gnostiques dont la lutte consiste à protéger et à garder les réalités de la Conscience Divine cachée, qui est la vraie réalité de la création. Le combat spirituel du Shi'isme s'élève contre toutes les tendances 'littéralisantes' et 'sécularisantes' de toutes les époques¹⁶. Bien que la stratégie propre à Heidegger implique la fuite hors de toute théologie dogmatique, il est clairement engagé dans un combat contre tout matérialisme étroit ou contre toute interprétation commune du monde et de la vie humaine. Son dédain pour toutes les opinions de *Das Mann* semble, clairement, non seulement une attitude ontologique, mais une attitude morale. Ainsi, son programme n'apparaît pas, en ce sens, éloigné de celui de Corbin, bien qu'il ait manqué de la capacité de se mouvoir dans les mondes où Corbin devait vivre. Et, du point de vue de l'ésotérisme islamique, l'ontologie et l'éthique sont inséparables.

¹³

¹⁴ AA.VV., Henry Corbin, Cahier de l'Herne n. 39 dirigé par C. Jambet, Paris, L'Herne 1981, p. 28

¹⁵ CORBIN, HENRI, En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard 1971, v. 1, p. 117

¹⁶ v. CORBIN, HENRI, En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard, 1971, v. 1, Ch.

La gnose demande un engagement de toute la personne de façon à ce que le changement atteigne les racines et change le mode de présence. Pour nous arracher au temps historique il faut beaucoup plus qu'une reconnaissance abstraite de cette possibilité. Pour Corbin, la phénoménologie elle-même implique un mouvement de tout l'être, puisque le phénomène en question inclue toutes les émotions et sympathies de la personne humaine. Nous avons besoin d'un mouvement de toute l'âme, d'un désir profond, d'une résolution et du « courage de l'amour »¹⁷. Cependant, la conception de Corbin de la phénoménologie est, de multiples façons, tout à fait non-heideggerienne¹⁸. Pour Heidegger aussi, la phénoménologie est une entreprise passionnée impliquant le soi authentique. Mais, de façon caractéristique pour Heidegger, cela implique une Résolution : nous devons être résolus dans notre 'Etre-vers-la-Mort', puisque notre mortalité inévitable définit notre réalité la plus profonde. Toutefois, pour Corbin, il n'y a absolument aucune nécessité à rester présent dans le *Weltanschauung* de Heidegger. Ce qui paraissait être pour Heidegger notre réalité la plus profonde, c'est à dire 'Etre-vers-la-Mort', n'est en réalité pas fondamental ontologiquement, mais constitue un conditionnement historique que nous n'avons aucune nécessité d'adopter. Nous pouvons utiliser la clef qu'il nous a donnée pour nous libérer aussi de son monde.

Le monde moderne est devenu la proie d'un agnosticisme mortel qui peut seulement finir en nihilisme et qui a pratiquement perdu la capacité d'atteindre à ces modes d'être orientés vers l'éternel, vers ce qui est « au-delà de la mort »¹⁹. Il y a des modes de Présence et le Monde qu'ils impliquent, le Monde qu'ils rendent possible, qui ont été perdus par la conscience moderne historique et ce Monde est devenu pour nous un continent perdu car les modes de conscience qu'il requiert sont orientés vers l'Eternel. Celui-ci est le monde que Corbin veut rendre accessible de nouveau, et c'est dans l'imagination islamique et aussi dans celle de l'Iran pré-islamique qu'il l'a trouvé. La démarche vers l'Islam est une démarche hors du temps linéaire et historique. Nwya dit :

« Eduquée par le Coran, la conscience musulmane est spontanément a-historique, c'est à dire mythique... L'événement historique s'évapore et tout ce qui subsiste est un vague souvenir submergé dans une histoire qui est devenue mythique »²⁰. Norman O. Brown commente :

« Le Coran se retire de cette organisation linéaire du temps, de la révélation et de l'histoire qui est devenue l'axe central du christianisme orthodoxe, et demeure le fondement de la culture occidentale après la mort de Dieu... Le Coran oblige l'Islam à se projeter vers un niveau méta-historique, sur lequel le sens éternel des événements historiques apparaît...*L'Histoire sub specie aeternatis* »²¹

Le défi est donc considérable lorsque nous tentons de sortir du courant de l'histoire de la causalité matérielle. Nous entrons dans le temps mythique, l'espace mythique, une réalité mythique où la priorité historiciste du temps sur l'espace est inversée. Sortir de la temporalité linéaire demande une relation à l'Eternité. Corbin entreprend de ranimer notre potentiel archaïque pour retrouver une expérience archétypale, trans-historique. Sa route royale

¹⁷ CORBIN, HENRI, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971, v. 1, p. 38

¹⁸

¹⁹ AA.VV., Henry Corbin, *Cahier de l'Herne* n. 39 dirigé par C. Jambet, Paris, L'Herne 1981, pp. 32-33

²⁰

²¹

traverse l'âme et conduit à la conscience trans-historique de l'islam mystique²².

Corbin est soucieux, à travers toute son œuvre, de contrer les forces du matérialisme nihiliste qu'il a vues à l'œuvre, détruisant le tissu des cultures traditionnelles de l'islam. Mais ses efforts s'appliquent à toutes les cultures similaires menacées par l'expansion de la conscience moderne et ses résultats sociaux ou économiques. Dans un monde qui perd régulièrement sa biodiversité et sa diversité culturelle, l'œuvre de Corbin peut être comprise comme un effort en vue de sauvegarder la diversité spirituelle humaine contre les ravages des dogmatismes étroits, qu'ils soient spirituels ou scientifiques. A l'intérieur de la plus monothéiste des religions abrahamiques, Corbin, étudiant de Louis Massignon, révèle la relation primordiale au monde et au divin. Brown écrit :

« L'imagination islamique, selon Massignon, devrait être vue comme le produit d'une régression désespérée, un retour au primitif, le substrat païen éternel de toutes les religions.

L'islam demeure comme le rêve de vie des masses...rejeté par les 'Lumières' comme une superstition... »²³

Que Corbin ait pu trouver dans l'ontologie de Heidegger un chemin vers l'islam compris de cette façon est en parfaite harmonie avec les propres tendances 'païennes' de Heidegger. Dans ses ouvrages plus tardifs, l'analyse heideggerienne de la Présence, et sa relation au temps et à l'espace, peut être clairement interprétée comme une démarche vers une conscience mythique, et, peut-être, mystique. Il développe plus avant ses premières intuitions et décrit un sens dans lequel à la fois le passé et l'avenir sont en quelque sorte contenus et impliqués à l'intérieur d'un élargissement du sens de la Présence. David Abram écrit que dans la maturité de sa pensée :

« le passé et le futur sont ... articulés comme des pouvoirs cachés qui s'approchent de nous, offrant et ouvrant le présent tout en demeurant à l'écart, cachés du présent même qu'ils rendent possible...

Il parle du passé et du futur comme sur des *absences* qui, par leur absence même, nous concernent, et se font donc ressentir dans le présent. »²⁴

Toutefois, même dans *l'Etre et le Temps*, qui affecta si profondément Corbin, les horizons du Temps sont contenus dans l'acte de Présence lui-même. Le phénomène primordial du futur est qu' « il vient vers nous »²⁵. Le passé et le futur sont, tous deux, en quelque sorte, contenus dans le présent.

Les implications de l'analyse de Heidegger, en ce qui concerne notre expérience du temps et de l'espace, sont explicitées par Abram lorsqu'il dit que l'expérience primordiale du futur peut être trouvée dans le Présent en tant qu' « au-delà de l'horizon », et celle du passé comme « sous le sol »²⁶. Qu'une expérience similaire du monde soit dans la Révélation primordiale de l'islam est suggéré par ce commentaire de Corbin sur la pensée islamique dans son ensemble :

22

23

24

25

26

«Les formes sont pensées dans l'espace plutôt que dans le temps. Nos penseurs ne voient pas le monde en 'évolution' dans un sens rectiligne horizontal, mais en ascension ; le passé n'est pas derrière nous, mais 'sous nos pieds' »²⁷

Cette accentuation archétypale sur l'espace plutôt que sur le temps, ainsi que la signification éternelle du moment présent, traversent toute la conscience islamique. L'espace d'une mosquée :

« est comme réabsorbé dans l'ubiquité du moment présent ; il n'attire pas l'œil dans une direction particulière ; il ne suggère aucune tension ou antinomie entre l'ici-bas et l'au-delà, ou entre la terre et le ciel ; il possède sa plénitude en chacun de ses points. »²⁸

Le déracinement de l'âme opéré par Corbin à partir du courant de la causalité historique est donc une libération de son emprisonnement dans un monde séculaire où elle est entraînée vers une mort inévitable, et une libération en direction d'un monde archétypal et mythique. C'est donc dans un double sens que Corbin dit que nous sommes libres de « donner un avenir au passé » ; le passé comme non simplement le 'non-plus-présent' d'autres cultures, d'autres histoires, mais aussi le Passé comme l'Eternellement Présent.

Le Passé et le Futur,

«ne sont pas les attributs des choses extérieures ; ce sont les attributs de l'âme même. C'est nous qui sommes des vivants ou des morts, et qui sommes responsables de la vie et de la mort de ces choses »²⁹

Nous déterminons le statut du 'passé' et nous déterminons la nature du monde dans lequel nous nous trouvons :

«Seulement, rien n'est plus fluctuant que cette notion de 'passé' ; elle dépend en fait d'une décision ou d'une prédécision qui peuvent toujours elles-mêmes être *dépassées* par une autre qui redonne l'avenir à ce passé »³⁰

Ce qui donne un futur, une 'vie', au passé, par exemple à une histoire d'être autre que celle de l'Occident moderne, est l'âme elle-même, en s'ouvrant à cette possibilité. Cela dépend de nous si nous réussissons ou échouons à donner un futur au passé :

«La décision de l'avenir incombe à l'âme, dépend de la manière dont elle se comprend elle-même, de son refus ou de son acceptation d'une nouvelle naissance »³¹

Mais cela ne veut pas dire que nous pouvons nécessairement prendre dans son entier un système passé et l'adopter de l'extérieur comme étant le nôtre. Par exemple, Corbin dit d'Avicenne :

« Il peut se faire que la *lettre* de son système cosmologique soit close à la conscience immédiate de nos jours. Mais l'expérience personnelle confiée à ses Récits révèle une

²⁷ CORBIN, HENRI, Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard 1986, p. 26

²⁸

²⁹ CORBIN, HENRI, En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard, 1971, v. 1, p. 37

³⁰ CORBIN, HENRI, L'Homme de lumière dans le soufisme iranien, Sisteron, Edition Présence, 1971, p. 24

³¹ CORBIN, HENRI, Avicenne et le récit visionnaire, Paris, Verdier, 1999, p. 20

situation avec laquelle la nôtre a peut-être quelque chose en commun. Dans ce cas, tout son système devient la chiffre d'une telle situation. Le déchiffrer, ce n'est pas accumuler une vaine érudition des choses, mais nous ouvrir à nous-mêmes notre propre possible »³².

Ainsi une histoire de la philosophie ou une étude comparative de systèmes religieux ou philosophiques est toujours fondée pour Corbin sur une méthode phénoménologique qui assume l'efficacité potentielle des systèmes avec le discernement de l'âme dans le présent. Toute autre sorte d'histoire est vaine érudition. La recherche philosophique, historique et comparative de Corbin est toujours le travail d'un chercheur, d'un homme dédié à la *Philosophia*. Et il souligne lui-même l'unité de cette quête :

« Ce que je cherchais chez Heidegger, ce que je compris grâce à Heidegger, c'est cela même que je cherchais et que je trouvais dans la métaphysique irano-islamique [...] Mais avec ces derniers, tout était situé désormais à un niveau différent [...] »³³

La recherche d'une alternative au nihilisme matérialiste moderne chez Heidegger était restée entièrement à l'intérieur de la tradition philosophique occidentale. Sa tentative pour échapper au monde post-cartésien le conduisit à la fin jusqu'aux origines de la pensée occidentale chez les pré-socratiques, fouillant les textes à la recherche des racines d'une métaphysique abandonnée, de façon à découvrir ce qu'il appelait « l'histoire de l'Être » et à « détruire l'histoire de l'ontologie » afin de retrouver le phénomène d'un monde perdu. Le chemin de Corbin l'a conduit vers l'Est, en Iran, « un monde où l'histoire de l'être est autre que celle annoncée par le passage du grec au latin »³⁴, et vers une histoire alternative, mais dont les racines, comme les nôtres, plongent à la fois dans le monothéisme primordial d'Abraham et dans la philosophie de l'ancienne Grèce. C'est là qu'il a trouvé le monde qu'il cherchait et qu'il a appelé le *mundus imaginalis* :

« La clef de ce monde comme réel, qui n'est ni le monde sensible ni le monde abstrait des concepts, nous l'avons cherchée longtemps, comme jeune philosophe. C'est en Iran même que nous devons la trouver, aux deux âges du monde spirituel iranien »³⁵

Et c'est vers l'histoire de ces deux âges que nous nous tournons maintenant.

³² Ibidem

³³ AA.VV., Henry Corbin, Cahier de l'Herne n. 39 dirigé par C. Jambet, Paris, L'Herne 1981, p. 24

³⁴ CORBIN, HENRI, L'Iran et la philosophie, Paris, Fayard 1990, p. 229

³⁵ CORBIN, HENRI, Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite, Paris, Buchet/Chastel, 1979, p. 9