

DARYUSH SHAYEGAN
SOUS LES CIELS DU MONDE
ENTRETIENS AVEC RAMIN JAHANBEGLOO



PHILIPPE
EDITIONS
DU FELIN

Daryush Shayegan, *Sous les cieux du monde*, Paris, Felin, 1992.

HENRY CORBIN : LE PÈLERIN DE L'OCCIDENT

RAMIN JAHANBEGLOO. — *Maintenant, il est peut-être temps de parler de votre rencontre avec l'œuvre d'Henry Corbin. Quand avez-vous vu Corbin pour la première fois ?*

DARYUSH SHAYEGAN. — Je viens de consacrer tout un livre à l'œuvre d'Henry Corbin³⁹, je ne répéterai pas ce que j'ai déjà dit ailleurs avec plus de détails. Si j'ai écrit ce livre, c'était pour montrer l'importance de son œuvre des points de vue français et iranien. Car Corbin reste avant tout un philosophe français, il représente tout un courant spirituel qui a eu des antécédents dans la tradition française. En plus, je crois qu'il était aussi européen dans le sens profond du terme : il se sentait aussi à l'aise dans la pensée allemande ou anglaise qu'italienne. Et, dans un monde où les rencontres entre les différentes cultures deviennent si problématiques, Corbin nous offre l'exemple d'un immense effort de compréhension. Sa trajectoire dans le monde iranien demeure un travail unique non parce qu'il découvre des pans entiers d'un continent spirituel dont beaucoup ignoraient même l'existence, mais parce qu'en l'exhumant il le réactualise et le rend par là même accessible au public occidental. C'est grâce à lui que Shorawardî, Ruzbehan Shirazi et Molla Sadra sont devenues des noms familiers pour le public cultivé de l'Occident.

Cela dit, j'ai rencontré Corbin au tout début des années soixante. C'est Seyyed Hoseyn Nasr qui m'introduisit dans le cercle « herméneutique » où Corbin rencontrait régulièrement le Shaykh Mohamad Hoseyn Tabatabaï. C'est ainsi que je devins un des familiers de ce cercle. Je me souviens très bien de cette

première rencontre. Nous étions cinq ou six personnes assises dans un jardin qu'entouraient des cyprès et que rafraîchissait un jet d'eau se déversant dans un bassin en forme de croix. L'image de Corbin m'apparaît toujours entourée de l'auréole de cette première rencontre. En dépit des difficultés de communication et le filtre des traductions, le courant passait très bien entre les deux hommes. Ils étaient pour ainsi dire sur la même longueur d'onde et avaient une même opinion sur le destin de la philosophie en Iran. On y entendait souvent le terme de *ta'wil*, dont l'équivalent français serait quelque chose comme le « dévoilement du caché » ou l'herméneutique spirituelle. Ce n'est que plus tard que je me suis rendu compte de la richesse inouïe de ce concept qui était le pilier même de toute compréhension mystique. Je participais régulièrement à ces soirées métaphysiques et devins l'un des habitués de ce jardin contemplatif. Corbin venait en Iran vers la mi-septembre et repartait début janvier. Il se forma avec le temps autour de lui une petite pléiade de chercheurs, et il appréciait beaucoup l'intérêt que portaient ces jeunes à ce genre d'études. Car il faut avouer qu'à l'époque ces sujets n'étaient pas très à la mode. Les jeunes s'intéressaient surtout à la politique et à la sociologie. Rares étaient ceux qui consacraient leur temps à la philosophie au sens où l'entendait Corbin. Au fil de ces rencontres, je devins un des intimes de Corbin, car notre entente ne se limitait pas uniquement à la métaphysique islamique, elle s'étendait à d'autres domaines, à d'autres cultures, et notamment au monde indien et à la philosophie allemande. Comme j'étais indianiste de formation, Corbin m'encouragea à étudier les relations de l'Inde et de l'Islam. Il attira mon attention sur les traductions des textes classiques sanskrits en persan entreprises aux XVI^e et XVII^e siècles, époques considérées comme l'âge d'or des relations indo-islamiques. C'est ainsi que j'ai rencontré l'œuvre de Dara Shokuh, prince impérial, héritier du trône de l'Inde et traducteur des *Upanishad* en persan.

En quelle langue se déroulaient les discussions ?

La discussion se déroulait en deux langues. Corbin parlait en français. Il connaissait très bien le persan, mais, comme il était malentendant, il n'osait pas le parler. Il posait ses questions en français, on traduisait en persan. Le Shaykh

Tabatabaï répondait en persan et on le traduisait en français. Donc, il y avait une double traduction. C'est S.H. Nasr qui s'acquittait brillamment de cette double tâche, et quand il était absent je le suppléais. Mais à l'époque j'étais novice, je ne connaissais pas très bien ces sujets ni la terminologie élaborée de la pensée islamique, je me sentais un peu dépaysé. Plus tard, grâce à des études dans ces domaines, je me suis initié à ces questions et j'ai pu me débrouiller tout seul avec assez d'aisance.

En quoi consistait pour vous la différence entre l'apport de Corbin et ce que vous apportaient les maîtres traditionnels ?

Il me semble que je dois reprendre ici une distinction qu'a faite Hegel entre l'histoire originelle (*Ursprünglich*) et l'histoire réfléchie (*Reflektierte*). L'histoire originelle dans la pensée de Hegel concerne, par exemple, les historiens grecs comme Hérodote ou Thucydide, qui prirent part aux événements et qui ont transposé leurs expériences vécues au niveau de la pensée, tandis que l'histoire réfléchie porte sur l'ensemble de la civilisation ; on ne peut la saisir que du dehors par le recul et rétrospectivement.

Voilà un peu la différence entre le Shaykh et Corbin. Le Shaykh Tabatabaï faisait en quelque sorte de l'histoire originelle ; il racontait sa propre histoire, il incarnait lui-même les moments forts de cette philosophie dont il était dépositaire. Corbin n'était pas son contemporain, ni historiquement, ni ontologiquement. Entre eux s'inséraient les failles, les césures de la modernité, les grands drames de l'esprit, la sécularisation, le nihilisme, la fuite des dieux. Corbin donc réactualisait rétrospectivement une pensée qui historiquement était en arrière des événements du monde ; mais, en la situant dans la perspective qui était la sienne : c'est-à-dire dans la pré-histoire de l'âme, Corbin la ressuscitait grâce à l'herméneutique. Cette réactualisation se faisait par la mise à distance qui était aussi une des données acquises de la conscience occidentale. Ainsi la pensée iranienne, renaissant à travers le filtre du regard du Français, se rajeunissait. Les vieilles idées apparaissaient revêtues d'une robe neuve et éclatante. Elles se modernisaient presque et, se modernisant, devenaient assimilables à la conscience

d'aujourd'hui. Corbin a par conséquent rendu la pensée iranienne accessible au patrimoine de la culture mondiale, chose qu'un Shaykh, quelque savant qu'il ait pu être, n'aurait jamais pu faire. Il devint ainsi le pont entre l'Iran de Sohrawardî et l'Occident de Heidegger.

Quel était ce « plus » qu'apportait la pensée de Corbin ?

Quand j'ai étudié soigneusement toute l'œuvre d'Henry Corbin et repéré les grands axes qui s'en dégagèrent, j'ai été surpris de constater que Corbin avait mis au jour, d'une façon systématique, toute la morphologie de la spiritualité iranienne. En fait, j'ai opéré à son égard le même acte de distanciation qu'il avait opéré à l'endroit de la tradition iranienne. Et c'est ainsi que j'ai pu y déceler ce que j'ai appelé dans mon livre : « les quatre itinéraires de Corbin dans le monde irano-islamique ». Quatre itinéraires qui sont comme les rayonnements isomorphes, simultanés, d'une même structure primordiale, à savoir : 1/ du cycle de la prophétie au cycle de l'initiation ; 2/ de la métaphysique des essences à la théosophie de la présence ; 3/ de l'exposé doctrinal au récit visionnaire ; 4/ de l'amour humain à l'amour divin. Il en émerge par conséquent quatre modes d'expression en rapport avec chacun de ces itinéraires : le mode prophétique, le mode ontologique, le mode narratif et le mode érotico-mystique ; ou encore quatre voyages spirituels par la foi, l'intellect, l'imagination et l'amour. Aucun de ces modes n'a de préséance sur l'autre, et chacun d'entre eux peut se transformer en l'autre en raison des structures isomorphes qui les régissent. C'est pourquoi le passage effectué est un *ta'wil* — un dévoilement —, une individuation mystique où le guide intérieur est symbolisé en chaque cas sous une forme conforme au mode d'expression qui le caractérise : ainsi de l'imâm du croyant chiite, de l'intelligence agente du philosophe, de l'ange du visionnaire, de l'aimée du fidèle d'amour.

Toutes ces idées étaient déjà traitées dans l'œuvre de Corbin, je les ai mises au jour et j'ai montré leurs articulations. Ainsi, grâce à Corbin, j'ai pu reconstituer l'immense topographie spirituelle du monde iranien, qui est en soi une cathédrale unique, peut-être la plus impressionnante, la mieux articulée dans la culture islamique.

Est-ce que Corbin était un personnage fascinant ?

Oui, très fascinant. C'était un homme qui vivait intensément ses idées, comme s'il les visualisait au-dedans de lui-même. Cela lui donnait un air radieux, presque innocent. Quand quelque chose le frappait ou l'impressionnait, il souriait avec un tel rayonnement qu'on en était ému. J'ai toujours eu l'impression qu'il était avant tout un visionnaire, décroché de la réalité quotidienne, auréolé d'un monde dont il nous révélait parfois les merveilles. Il était obsédé par la faculté configuratrice de l'imagination, il en avait trouvé le statut cognitif dans la mystique de l'Iran, il avait même forgé un terme spécial : *imaginal*, pour le distinguer du délire de l'imaginaire. Je crois qu'il fut lui-même l'incarnation vivante de ce monde imaginal.

Il avait, en outre, un grand don de communication : l'acte herméneutique de dévoilement était presque naturel chez lui. Les choses qu'on voyait avec lui transparaissaient dans une aura nouvelle ; il vous faisait découvrir les choses dans leur dimension cachée, insoupçonnée. Nous avons beaucoup voyagé ensemble sur le plateau iranien, et chaque fois c'était une surprise enrichissante que de revoir les lieux et les bâtiments se transfigurer à travers le prisme de son regard, comme si en les décrivant il leur faisait subir une transmutation.

Corbin avait aussi beaucoup d'humour, la répartie prompte, et aimait surtout rire pendant les rares moments où il se permettait une distraction. Parfois, je lui récitais les vers d'*Andromaque* de Racine avec un accent suisse-allemand (je l'avais appris en Suisse), et Corbin se tordait de rire ; il ne s'en lassait jamais et à chaque occasion me demandait de recommencer. Ce que je faisais volontiers car son rire était vraiment contagieux.

Vous dites quelque part de Corbin qu'il n'est pas uniquement un orientaliste ni un iranologue, mais qu'il incarne toute une époque.

Ce qui fait, à mon avis, l'actualité de sa pensée, c'est qu'il mena un double combat : la revalorisation de l'esprit et la critique des valeurs réductrices de notre temps. Vu sous ce second aspect, Corbin rejoint le cortège des grands destructeurs de notre temps : le refoulement de la *Lebenswelt* mise en valeur

par Husserl, la destruction ontologique de Heidegger, l'instrumentalisation de la raison révélée par l'école de Francfort, le retrait des projections de l'esprit mis au jour par C.G. Jung. Ce qui le distingue en revanche de ces grands destructeurs contemporains, c'est qu'il ne reste pas un témoin indifférent ; il est un visionnaire qui revoit le monde transfiguré par les lunettes de l'esprit : sa présence au monde est une présence engagée, mais engagée *hic et nunc* au-delà de la mort. Quand il parle de l'*incarnation*, il lui oppose la vision docétiste du « phénomène du miroir » ; face à l'allégorie il valorise la polyvalence du symbole, face au nihilisme la théologie apophatique. Ces revalorisations renvoient à d'autres modes de perception. C'est précisément cette métamorphose intérieure qui lui a permis de découvrir la dimension « imaginaire » d'une pensée mythopoïétique qui s'enracinait dans la préhistoire de l'âme. Et c'est le philosophe iranien Sohrawardî (XII^e siècle) qui lui en fournit l'occasion. Car, chez ce penseur, vision philosophique et expérience mystique sont intimement liées, l'une n'allant pas sans l'autre.

En outre, Corbin était à la croisée des grands chemins. Il a mené de front plusieurs disciplines : il était à la fois médiéviste, philosophe, germaniste, iraniste. Il avait étudié la phénoménologie, la pensée médiévale, la théologie protestante ; il avait rencontré Rudolph Otto, Ernst Cassirer, Karl Jaspers, connu et traduit pour la première fois Karl Barth et Martin Heidegger, donc tous les grands penseurs allemands de l'entre-deux-guerres. Et c'est muni de ce bagage, doté d'un prodigieux esprit de synthèse, qu'il a choisi l'Iran comme terre d'élection spirituelle. Sa trajectoire spirituelle est un événement rare dans l'histoire des religions.

Donc en découvrant Sohrawardî, Corbin a retrouvé une nouvelle image du paradis à côté de celle de l'Occident ésotérique.

Disons qu'il a trouvé une patrie spirituelle, un point d'ancrage. Cela dit, il est resté un Occidental au courant des événements du monde ; il ne s'est jamais orientalisé à la façon des vagabonds de l'Occident. Voilà le grand paradoxe : être un contemporain et aussi un pèlerin des « cités emblématiques ».

Est-ce la raison pour laquelle vous appelez Corbin « le pèlerin de l'Occident » ?

Certainement. Il y a dans sa vie une sorte de quête perpétuelle, une inquiétude de l'âme qui le rapproche des grands pèlerins de l'esprit. C'est une quête à partir de l'Occident vers l'Orient. Je prends ici ces deux termes dans le sens symbolique de ténèbres et de lumière. Cela me fait penser aussi au voyage que fit Ibn 'Arabî, le grand mystique andalou, au début du XIII^e siècle lorsqu'il quitta son Andalousie natale pour l'Orient. Corbin est un pèlerin de l'Occident parce qu'il incarne à sa façon ce qu'il y a de plus noble dans la culture occidentale.

Ce qui est intéressant c'est que Corbin ne s'est jamais converti à l'Islam, pourtant il disait être un mostashreq.

Il se disait *mostashreq*, c'est-à-dire « quêteur de l'Orient ». Mais de l'Orient des lumières et non de l'Orient géographique. Il était né catholique et, malgré ses affinités avec la théologie protestante, il ne s'est jamais converti, que je sache, au protestantisme. De même plus tard, lorsqu'il trouva sa patrie spirituelle, il ne se convertit jamais à l'islam. Ce qu'il avait découvert en Iran, c'était un continent de l'être, un univers spirituel, un « foyer d'histoire de religions ». Car la Perse était pour lui un « monde médian et médiateur », un entre-deux ontologique où l'image acquérait une valeur noétique propre à configurer la terre des visions ou la « terre du non-où » (*Nâ kojâ âbâd*). Dans cette perspective la conversion n'avait aucun sens pour Corbin puisqu'il est resté toujours lui-même, c'est-à-dire un Français en quête de lumière « orientale ».

Est-ce qu'il y a une raison particulière à cela ?

Je crois qu'il avait une vision très spirituelle des religions. Et le fait de la conversion était trop trivial pour un homme de sa qualité. La conversion est aussi un acte de reniement de soi que Corbin ne pouvait accomplir. Dans la mesure où toute expérience spirituelle est une rencontre avec l'Ange *in singularibus*, la conversion remet peut-être en question ce lien personnel, c'est-à-dire la singularité irréductible de ce que vous

êtes réellement, elle bouscule, me semble-t-il, le choix pré-existential de notre destin. Car être chrétien, bouddhiste ou musulman est un destin en soi.

Il faudrait peut-être dire un mot aussi du rapport de Henry Corbin avec la pensée de Heidegger, et surtout de l'idée heideggerienne de la temporalité reprise par Corbin.

J'ai déjà expliqué en détail ce rapport. Qu'il me suffise de dire que ce qu'il avait trouvé d'emblée chez Heidegger, c'est le fait que Heidegger avait centré sur l'herméneutique l'acte même de philosopher. Il trouva donc chez lui une méthode compréhensive, voire une clef pour ouvrir une serrure ; il s'agissait donc de se servir de la clef dont s'était servi Heidegger lui-même et qui était à la disposition de tout le monde.

Mais il me semble que Corbin est plus proche du premier Heidegger que du second Heidegger, celui du retour de l'être.

Les médiations du Heidegger tardif, c'est-à-dire le déplacement de l'accent de l'être-là vers l'être lui-même, qui fut interprété comme un retour ou un revirement, de même que la mise en œuvre de notions fondamentales comme la dispensation de l'être (*Seinsgeschick*) ou l'oubli de l'être (*Seinsvergessenheit*) n'ont pas retenu l'attention de Corbin. Tout en reconnaissant le fait que la pensée de Heidegger s'était ouverte vers une dimension théologique et même mystique, Corbin estimait que l'on ne pouvait atteindre à partir de l'analyse des existentiels du *Dasein* le huitième climat du monde imaginal. En ce sens, Corbin est resté toujours un platonicien.

Est-ce que le passage de Corbin de la philosophie de Heidegger à la pensée iranienne est un simple déplacement géographique dans le temps, ou peut-on parler aussi d'un voyage visionnaire ?

Il ne faut parler ni de l'un, ni de l'autre. Il s'agit au fond d'une rupture épistémologique ou d'une inversion des catégories de savoir. Ce passage est un revirement vers d'autres modes de perception impliquant une métamorphose intérieure. Car, si le *Dasein* réalise par l'angoisse une existence authentique qui est

celle d'assumer la possibilité ultime de son être et de pouvoir former un tout achevé, ce tout-là demeure, tout compte fait, au niveau horizontal d'ici-bas. La transcendance heideggerienne ne se soucie guère de l'eschatologie, ni de la théologie apophatique ni de la résurrection. Toutes choses que Corbin trouve dans la pensée théosophique d'un philosophe comme Molla Sadra (XVII^e siècle). Car, pour ce dernier, la présence telle que la lui montre le phénomène du monde n'est pas un tout achevé dont la finalité serait l'être-pour-la-mort mais un être-au-delà-de-la-mort (*Sein zum Jenseits des Todes*). Par conséquent, c'est cet au-delà qui est le point de rupture épistémologique.

L'HÉRITAGE DE HEIDEGGER

Vous avez dit que la pensée de Heidegger permettait à certains intellectuels iraniens de faire des raccourcis et des amalgames avec la mystique spéculative. Pensez-vous qu'il est plus facile de passer de la pensée de Sobrawardi à celle de Heidegger qu'à celle de Kant, Hegel ou Nietzsche ?

Oui ! Car la dimension mystique de la pensée de Heidegger se prête mieux à ces amalgames que celle plus critique, plus sobre, de Kant. J'estime que, pour nous, la philosophie de Kant est plus « hygiénique » mentalement que celle d'autres grands métaphysiciens occidentaux. Tout d'abord Kant nous empêche de délirer, ensuite il montre les limites de la connaissance. Il accepte aussi dans le contexte d'un monde coupé en deux par la brèche cartésienne le statut schizophrénique de l'homme moderne. Le fait que l'homme soit une synthèse — plus ou moins boiteuse — entre nécessité et liberté, ou un être qui est à la fois sujet à la causalité et libre à la sphère nouménale, pose d'emblée son statut inconfortable. Or, dans la mesure où nous vivons dans un monde morcelé, éclaté, ce statut devient de plus en plus le lot de tout un chacun. Mais Kant montre aussi les limites de nos facultés de connaître. En disant que la méthode transcendentale est une connaissance qui ne traite pas des objets, mais bien de la manière dont on connaît ces objets pour autant que cette connaissance soit *a priori*, Kant effectue sa révolution copernicienne. Révolution capitale puisqu'il nous montre que, plutôt que de régler nos connaissances

sur les objets, nous devons au contraire régler les objets sur notre connaissance. Ainsi, parvient-il à dégager les formes *a priori* de l'esprit. Or, en connaissant les formes *a priori* de l'esprit, Kant montre aussi que la raison ne peut s'aventurer au-delà de certaines limites sans délirer, c'est-à-dire sans aboutir à des antinomies insolubles. Par conséquent, la philosophie ne connaît aucune faculté supérieure à l'entendement (*Vers-tand*) et à la raison (*Vernunft*).

Il est vrai que l'idéalisme allemand, non satisfait de ces limites, se mit — passez-moi l'expression — à délirer et dévia la logique transcendentale en une méthode dialectique et fit de l'être-en-soi une activité voire un processus qui devait trouver son apothéose dans la philosophie de l'histoire dans le système de Hegel. Mais tous ces systèmes totalisants, que ce soit celui de Fichte, de Schelling, de Hegel ou enfin de Marx, ont abouti comme on le sait à de grandes illusions et à de grandes aberrations. Après la chute des idéologies, je crois que la problématique kantienne des deux sphères distinctes demeure plus actuelle que jamais. Dans la mesure où il est impossible d'atteindre les noumènes par l'entendement et la raison, il vaudrait mieux ne se faire aucune illusion sur les voies de la connaissance. Je pense que les noumènes ne peuvent être saisis que par d'autres modes de perception qui, pour autant que je sache, n'ont pas d'équivalents dans la philosophie occidentale. Et Kant le savait bien. Pour y parvenir il faut la voie mystique de la théologie apophasique, et cette herméneutique-là n'est pas incluse dans l'inventaire officiel des facultés de connaître de l'Occident.

Permettez-moi de vous donner un exemple. Je me souviens que l'orientaliste français René Grousset avait comparé Shankara, le grand philosophe védantin hindou du IX^e siècle, à Kant. Il disait en substance — je cite de mémoire — que Shankara tout comme Kant estime que le sujet ne peut avoir des objets qu'une connaissance d'ordre phénoménal, mais il en déduit, contrairement à Kant, que tous les phénomènes sont des fantasmagories qui vous viennent de la *mâyâ*, c'est-à-dire de l'illusion cosmique. La critique de Shankara aboutit à un résultat qui est aux antipodes de celui de Kant. Ce dernier, en nous révélant les antinomies de la raison, voulait nous éloigner des spéculations vaines de la métaphysique ; Shankara, en se basant presque sur les mêmes données, conclut que la connaissance

des phénomènes est trompeuse et que ce qui compte par-dessus tout c'est la connaissance de brahman, donc du monde nouménal. Maintenant, si on s'amuse à traduire la pensée de Shankara dans les catégories kantienne, on arriverait à des conclusions étonnantes, du type : la seule connaissance valable est celle des noumènes, ou, si vous voulez, la seule connaissance est celle de l'inconnaissable.

Car, ce qui distingue ces deux penseurs, c'est la présence d'autres modes de connaître, c'est-à-dire d'un monde mystique de théologie apophatique que le philosophe allemand ne peut inclure dans la hiérarchie des facultés de l'homme. Cela dit, dans la mesure où la connaissance des noumènes relève d'un ordre de connaissance qui n'est pas reconnu officiellement par la pensée occidentale, encore moins mise à l'épreuve, mais provient d'une vision contemplative et mystique du monde, je pense que la méthode kantienne reste un garde-fou indispensable contre les dérapages de toutes sortes, qu'il s'agisse d'idéologies occidentales ou d'intégrismes orientaux. La pensée de Kant montre les lignes de fracture et les zones interdites où l'on ne doit s'aventurer que muni de boussole et de cartes, sous peine de s'enliser dans les sables de l'illusion.

Il y a une autre dimension de la pensée kantienne qui est importante pour moi, c'est la valorisation de la puissance imaginative (*Einbildungskraft*), imagination qui avait été dévalorisée en idées « confuses » par Descartes. Car l'imagination est porteuse de schèmes (*schemata*). Le schème n'est pas lui-même une image, mais présente un procédé qui permet l'apparition de l'image. C'est grâce à ces schèmes que l'imagination devient une médiatrice entre les concepts de l'entendement et la pluralité des intuitions ; elle permet leur articulation. Ainsi, de même que l'entendement a ses formes a priori de perception, de même l'imagination a les siennes. Je crois que cette partie de la philosophie kantienne est riche de conséquences dans la mesure où, de nos jours, la connaissance des formes symboliques de l'esprit et des cultures qui ont accentué le côté noétique de l'image est de plus en plus actuelle.

J'ai toujours considéré que vous étiez plus proche de la postérité de Kant et d'un penseur comme Schopenhauer que de Kant lui-même.

J'ai été kantien dans le sens où les trois questions fondamentales de Kant ont toujours motivé ma compréhension des choses : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Qu'ai-je le droit d'espérer ? Ces trois questions, je les trouve essentielles. Encore que les réponses à ces questions ne soient pas forcément celles que nous a fournies Kant dans ses trois critiques. Néanmoins, vous avez raison de dire que je suis proche de la postérité de Kant. Mais le philosophe qui m'a le plus marqué et que j'admire toujours avec le même enthousiasme, ce n'est pas Schopenhauer mais Nietzsche. J'ai commencé la lecture de l'œuvre de Nietzsche très jeune ; par la suite j'y suis revenu périodiquement et, à chaque lecture, j'avais l'impression de découvrir de nouvelles sédimentations d'idées, comme si le stock des intuitions fécondes de cet auteur était quasi inépuisable. Les thèmes qui m'ont le plus impressionné étaient sa philosophie du marteau qui consistait à briser les vieilles idoles mentales, l'inversion du monde platonicien et surtout le nihilisme, qui est le germe d'une maladie contenue, selon Nietzsche, dès le début dans l'esprit de l'Occident. ... « Les valeurs supérieures se déprécient. Les fins manquent ; il n'est pas de réponse à cette question : À quoi bon ? » Le nihilisme est donc l'histoire du retrait des valeurs attribuées à l'être, il consiste à substituer progressivement aux valeurs anciennes d'autres valeurs tout aussi fausses. Il a donc un caractère de substitution : la conscience remplace la révélation, pour être à son tour détrônée par la raison, et celle-ci par les instincts. Dès lors que l'on attribue des valeurs à ce qui reste en lui-même au-dessus de toute valeur, on enclenche le processus de cette dépréciation irréversible. D'où les deux phases de ce phénomène : le nihilisme passif et actif. Si la première phase est celle de décomposition des fins et des moyens, la seconde est la prise en compte de cet état de choses et la transvaluation de toutes les valeurs par l'inversion du platonisme traditionnel du haut et du bas.

Car toutes les valeurs du passé sont les projections de notre vision perspectiviste de la vérité, de sorte que rien n'a de valeur en dehors de la volonté de puissance à l'œuvre dès le commencement. Toutes ces idées importantes pour la compréhension de la puissance prodigieuse du négatif, plus l'interprétation magistrale qu'en faisait Heidegger dans son livre sur Nietzsche, me poussèrent à poser le problème du nihilisme et de ses effets sur les civilisations traditionnelles. C'est ce que j'ai fait dans mon livre en persan *L'Asie face à l'Occident*.

Dans ce même livre, vous faites une comparaison entre Heidegger et Dostoïevski.

J'ai fait cette comparaison car pour moi le nihilisme a eu deux versants : le versant occidental et le versant oriental. Dostoïevski représente, je crois, le versant oriental de ce phénomène. Il y eut des précédents avant lui. Cette notion apparaît déjà dans le livre de Tourgueniev *Pères et fils*. Dans ce livre, le prototype du nihiliste est Bazarov. Mais il y a une différence entre le nihilisme allemand et le nihilisme russe, parce que ce dernier débouche sur le messianisme du peuple russe qui est, selon Dostoïevski, porteur de Dieu. Tous les grands personnages des romans de Dostoïevski sont des figures nihilistes. Il y a Ivan dans *Les Frères Karamazov*, puis Raskolnikov dans *Crime et châtiment*, qui est probablement un nihiliste moins virulent qu'Ivan. Enfin Stavroguine — le personnage le plus insolite de la littérature mondiale — qui, dans *Les Démons*, représente l'apogée du nihilisme : la négation de la négation. Quand on lit *Les Démons*, on est étonné de son ton apocalyptique et prophétique. On y voit en germe tout l'avenir de la Russie, le goulag et le stalinisme. Parce que tous ces « types » qui avaient été visualisés par Dostoïevski prendront corps, s'incarneront dans des personnages réels et traverseront comme un ouragan la scène de l'Histoire. On a l'impression que Dostoïevski avait anticipé l'avènement de ces nouveaux types d'homme qui allaient forger le destin de la Russie soviétique.

LES PENSEURS RUSSES

Dans votre livre, vous parlez des Russes comme de gens qui ne connaissent pas le juste milieu parce qu'ils oscillent constamment entre l'amour du sacré et la passion de la fête.

Je crois que je parle de ce mouvement de bascule en relation avec le nihilisme. Berdiaev — ce pneumatologue de l'âme russe — explique bien le caractère excessif des Russes, qui oscillent entre l'apocalypse et le nihilisme, car ces deux extrêmes se touchent quelque part. Le juste milieu, qui est celui de la cristallisation des valeurs, fait défaut. D'où cette oscillation d'un extrême à l'autre, comme si ce peuple trouvait son équilibre

dans un mouvement de bascule. « Ou bien la foi, ou bien brûler », disait Dostoïevski dans ses carnets des *Démons*. C'est, dirait-on toujours, l'excès qui vient cautionner la foi, la folie ou l'athéisme. Kirilov va se suicider pour prouver qu'il n'y a pas de Dieu. Sa foi en l'athéisme est aussi forte que la vraie foi en Dieu. Berdiaev a raison de dire que Lénine était un mélange de Pierre le Grand et de Bakounine ; donc du despote et de l'anarchiste. Les deux traits les plus dangereux du peuple russe.

D'où vient votre intérêt pour les penseurs russes ? Est-ce à cause de votre origine géorgienne du côté maternel ?

J'ai eu l'occasion de vous expliquer l'influence de l'élément russe dans ma vie. C'est une question de tempérament. J'ai beaucoup d'atomes crochus avec l'âme russe. Je la comprends, je la sens. Cela dit, j'ai aussi une forte dose de Sa'di dans les veines, ce qui rétablit l'équilibre. D'ailleurs, avec l'âge, ce second élément prend de plus en plus de poids et d'importance. Si je m'étais abandonné à l'aspect dionysiaque de mon âme, à ce cri du sang comme on dit, Dieu sait dans quelle galère je me serais laissé entraîner.

Vous pourriez être vous-même un personnage sorti des romans de Dostoïevski.

N'exagérons rien. Je n'en ai ni l'excès ni surtout le génie. Il est vrai que j'ai eu de grandes contradictions qui autrefois me paraissaient irréconciliables. Mais avec l'âge les élans ont été amortis, les arêtes tranchantes ont été émoussées, j'ai pu résoudre un grand nombre de contradictions. J'ai fini par acquérir une certaine sérénité. À présent, les tumultes de l'âme, les tempêtes intérieures, je les ressens de temps en temps, mais comme un écho lointain venant d'un ailleurs presque effacé de ma mémoire. Comme s'il s'agissait d'un être que j'avais bien connu autrefois et dont je garde le vague souvenir.

Cet équilibre dont vous parlez n'est-il pas le fruit de vos contacts permanents avec l'Occident ?

Non, je ne crois pas. C'est probablement l'éthique de détachement que chaque Persan porte d'une façon ou d'une autre au

fond de lui-même. C'est un trait saillant qui imprègne toute notre culture, nous échoit en héritage. Nous sommes ainsi sans que nous ayons fait un grand effort pour l'obtenir. Depuis 1979, date à laquelle je me suis installé à Paris, j'ai un regard presque absent sur le monde, comme si une grande partie de mon âme s'était endormie, comme si ma mémoire s'était congelée en 1979. Je découvre ici en Europe beaucoup de solitude et beaucoup de désarroi, beaucoup de clinquant et beaucoup de vide. On a l'impression d'avoir affaire à des démiurges — possesseurs du monde — et à des orphelins abandonnés dans leur repaire isolé. Cette « foule solitaire », je la vois, je la ressens profondément mais elle ne me concerne pas quelque part. Car je vis dans mon propre ghetto, même si j'ai d'excellents amis français. Quand on vit dans son ghetto on est un peu à l'écart, même marginalisé, mais on n'est jamais vraiment seul. Parce que le ghetto est le succédané de la tradition tribale, il vous protège contre l'inconnu. Et puis, on a constamment besoin de protection affective. On ne peut vivre sans les grands sentiments. Sans le bain émotionnel d'intenses rapports humains on se dessèche, on se flétrit et on devient dépressif. En plus on n'est pas combatif — il y a sans doute beaucoup d'exceptions. On n'aime pas relever les défis. On leur préfère de loin ce sentiment très difficile à expliquer mais qui est pourtant là, motivant secrètement notre philosophie de la vie : l'abandon confiant au destin. S'asseoir dans un coin et contempler l'écoulement du fleuve de la vie. Sans doute Omar Khayyam n'aurait pas désavoué cette attitude.

Est-ce qu'on peut revenir maintenant à votre livre L'Asie face à l'Occident. Il y a une diversité de domaines abordés dans ce livre : philosophie, politique, littérature. Dans quel genre pourrait entrer ce livre ?

C'est un genre d'essai. C'est le premier livre dans lequel je sors de ma coquille d'érudit pour entrer dans le domaine de l'actualité et traiter des problèmes brûlants. Le livre a deux grands axes : la première partie s'intitule « Le nihilisme et son influence sur la destinée historique des civilisations traditionnelles », et la seconde « La position des civilisations orientales face à l'évolution de la pensée occidentale ». En somme, une partie qui étudie l'état actuel des civilisations traditionnelles

et une seconde partie comparative. Elle essaie d'esquisser les quatre grands foyers de la pensée asiatique : l'Iran et l'Islam, l'Inde, la Chine et le Japon. J'essaie ensuite de montrer le dénominateur commun de ces différentes traditions asiatiques. Les derniers chapitres abordent comparativement quatre thèmes majeurs d'un côté comme de l'autre : doctrine de la délivrance et pensée philosophique, dépassement de la mort et lutte contre la mort, reflet de la Beauté divine et génie créateur de l'homme, et enfin l'avant-dernier chapitre traite de la phénoménologie du comportement du côté oriental comme dans la perspective occidentale.

Le livre en question eut un certain retentissement à l'époque et fut apprécié de manières différentes par les diverses catégories sociales. Si les technocrates le trouvèrent assez pertinent — surtout la première partie, c'est-à-dire la partie critique —, les traditionalistes apprécièrent davantage la deuxième partie où j'opposais les deux attitudes orientale et occidentale face à la pensée, à la mort, à l'art et aux coutumes, tandis que les gens de gauche le trouvèrent surtout réactionnaire — juste bon à égayer les esprits. Ainsi étais-je pour eux un colon intérieur qui cherchait à coloniser les âmes. Une revue de gauche titrait : « Derrière le visage de l'auteur de ce livre, on découvre le vice-roy de l'Inde. » Le ton était donné. J'étais taxé de réactionnaire, pour ne pas dire de conservateur nostalgique. Alors que d'aucuns y flairaient une tentative pour ressusciter les valeurs périmées du passé, d'autres au contraire me reprochaient d'être trop critique à l'égard de ces mêmes valeurs. Bref, il y eut des réactions en pour et en contre, mais je pense que dans l'ensemble la problématique du livre ne fut pas débattue. Le fait que le livre soulève des controverses était compréhensible, car il y avait une forte dose d'ambiguïté. Les gens n'arrivaient pas à accorder les deux parties du livre : l'aspect critique et l'aspect, disons, plus ou moins « nostalgique ».

D'où venait cette ambiguïté ? Pourquoi ce livre a-t-il été le point de départ de tant de réactions divergentes ?

Je crois que cette ambiguïté, à y regarder de plus près, est liée à la nature même de mes travaux, qui sont à cheval entre les deux mondes. Si dans mes ouvrages ultérieurs écrits en

français, j'ai pu séparer ces deux domaines, dans mes livres persans les deux domaines restent imbriqués l'un dans l'autre.

Lorsque je réévalue rétrospectivement les quelques dizaines d'ouvrages que j'ai écrits en persan et en français depuis le début des années soixante et essaie d'en récapituler les moments forts, je me rends compte que j'ai produit, peut-être inconsciemment, deux catégories d'ouvrages. Des œuvres descriptives où j'utilise la méthode phénoménologique de la compréhension, et des écrits où je mets en œuvre la déconstruction, c'est-à-dire la critique. J'ai été soumis presque à mon insu à un double régime d'analyse. J'ai utilisé, pour citer Paul Ricœur, « l'herméneutique amplifiante » et « l'herméneutique réductrice » : ce qui signifie faire crédit, se mettre à l'écoute des grandes voix de la tradition et soupçonner, détruire, mettre à nu les contradictions et les distorsions qui proviennent du choc des cultures.

À la première catégorie appartiennent *Les Philosophies et les religions de l'Inde, Mémoire originelle et idoles mentales, Hindouisme et soufisme* et *Henry Corbin et la topographie spirituelle de l'Islam iranien*. À la seconde catégorie *L'Asie face à l'Occident, Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?* et *Le Regard mutilé*.

LA RELIGION COMME IDÉOLOGIE

Dans L'Asie face à l'Occident, vous restez quand même très influencé par la critique heideggerienne de la technique, de même qu'il me semble que vous adoptez une attitude positive à l'égard de l'identité culturelle.

Ce qui m'a intéressé chez Heidegger et que je trouve toujours valable, c'est qu'il pense que l'essence de la technique n'a rien de technique, qu'elle est un certain dévoilement de la vérité, se traduisant par « arraisonnement » et « volonté de volonté ». Je crois que cette approche de Heidegger aide à comprendre beaucoup de choses et en premier lieu l'emballlement de la machine de production que personne n'arrive plus à maîtriser. Mais dans cet ouvrage j'ai commis, en revanche, une erreur que je dénonce aujourd'hui. C'est la *critique par*