

Université de Montréal

La réception de Heidegger par Henry Corbin

par

Masoud Golestan-Habibi

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en philosophie

31 Août 2016

© Masoud Golestan-Habibi, 2016

Remerciements

Je tiens à adresser mes plus sincères remerciements au professeur Jean Grondin pour son temps et l'ampleur de sa générosité. Je tiens également à remercier les membres du jury, les professeurs Christian Leduc et Iain Macdonald.

Résumé

Ce mémoire porte sur la réception de Heidegger par Corbin et comprend trois parties : l'appropriation spirituelle que fait Corbin de l'analyse heideggérienne de la phénoménologie herméneutique élaborée dans l'introduction et la première partie de *Être et Temps* ; son appropriation spirituelle de l'analyse heideggérienne de la temporalité et de l'historialité du *Dasein* traitée dans la deuxième partie de *Être et Temps* ; enfin, nous nous pencherons sur le problème de l'imagination qui amène Corbin à prendre un chemin différent que celui de Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique* et qui mène Corbin à la dimension où un monde spirituel s'ouvre et qu'il comprend à partir de la pensée des grands mystiques irano-islamiques. La réception de Heidegger par Corbin concerne ainsi davantage la manière dont Heidegger élabore la phénoménologie herméneutique et la temporalité et l'historialité du *Dasein* que l'ensemble du projet heideggérien et sa propre vision du monde, avec laquelle Corbin prend ses distances. La question reste alors de savoir si l'appropriation par Corbin de la pensée irano-islamique est vraiment compatible avec l'analyse heideggérienne.

Mots-clés : Heidegger, Henry Corbin, phénoménologie, herméneutique, historialité, imagination.

Abstract

Among several sources of Henry Corbin's thought, this master thesis concentrates upon his reception of Heidegger and contains three parts: 1/ Corbin's spiritual appropriation of heideggerian analysis of hermeneutical phenomenology, elaborated in the introduction and the first part of *Being and Time* ; 2/ his spiritual appropriation of Heidegger's analysis of the temporality and historicity of *Dasein* which is dealt with in the second part of *Being and Time* ; 3/ finally, we will focus on the question of Imagination which leads Corbin to take a different route than Heidegger's and that brings him to a level where a spiritual world opens up. The reception of Heidegger by Corbin thus concerns more the way Heidegger elaborates his analyse of hermeneutical phenomenology, temporality, and historicity than on the totality of the heideggerian project. The question therefore remains if Corbin's appropriation of the heideggerian analysis is compatible with his reading of irano-islamic thought.

Keywords: Heidegger, Henry Corbin, phenomenology, hermeneutic, historicity, imagination.

Table des matières

Résumé.....	1
Abstract.....	3
Table des matières.....	5
Introduction.....	7
La Phénoménologie herméneutique.....	13
Introduction.....	13
La phénoménologie herméneutique dans « Être et Temps ».....	15
L'interprétation corbinienne de la phénoménologie herméneutique	30
Le problème du temps et de l'histoire.....	46
Introduction.....	46
Le problème du temps et de l'histoire dans « Être et Temps ».....	48
L'interprétation corbinienne du temps et de l'histoire selon la pensée irano-islamique	63
Le problème de l'imagination.....	78
L'interprétation heideggérienne de l'imagination transcendantale kantienne	78
L'interprétation corbinienne de l'imagination dans la pensée irano-islamique.....	84
Conclusion	88
Bibliographie.....	i

Introduction

La démarche philosophique de Henry Corbin est particulièrement associée à deux domaines, à première vue étrangers l'un à l'autre : d'une part, la pensée heideggerienne, d'autre part, la pensée irano-islamique. Corbin fut le premier traducteur de Heidegger en France. En 1938, il offrit au public philosophique français le premier recueil de textes de Heidegger sous le titre de « *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* » qui a été considéré comme un « événement historique » par Sartre¹. Corbin présentait aussi dans ce recueil des extraits de « *Vom Wesen des Grundes* » (« Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »), « *Sein und Zeit* » (*Être et Temps*), « *Kant und das Problem der Metaphysik* » (*Kant et le problème de la métaphysique*) et « *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* » (*Hölderlin et l'essence de la poésie*). Ce recueil a provoqué les enthousiasmes initiaux des jeunes philosophes français les a incités à lire Heidegger. Sartre écrit en février 1940 : « Certes, si Corbin n'avait publié sa traduction de *Was ist Metaphysik ?*, je ne l'aurais pas lue. Et si je ne l'avais lue, je n'eusse entrepris à Pâques dernières de lire *Sein und Zeit* »². Le nom de Henry Corbin est également associé à la pensée irano-islamique. Fondateur du département d'iranologie de l'Institut franco-iranien de Téhéran en 1947, il fut le plus grand spécialiste français d'iranologie. Son œuvre ici est immense et comprend des publications de textes inédits, des traductions de l'arabe et du persan et des études consacrées à Avicenne, Ibn-'Arabi, Sohrawardî, Rûzbahân Baqlî, Seyyd Haydar Amûlî et Sadreddîn Shîrâzî, ou de publications d'un corpus, à la récente somme de quatre volumes *En Islam iranien* ainsi qu'*Histoire de la philosophie islamique*³. Henry Corbin n'est pourtant pas un germaniste ni un orientaliste, il est, en effet, un philosophe qui poursuit sa quête partout où l'esprit le guide, vers l'Allemagne ou vers la Perse. C'est ainsi que l'Iran et l'Allemagne furent les points de repère géographiques d'une quête qui se

1- Janicaud, D., *Heidegger en France*, Paris, Hachette littératures, 2001, p. 47.

2- *Ibid.*

3- Brun, J., *Un philosophe en quête de l'Orient*, Cahier de l'Herne, n°39, p. 70.

poursuivait en fait dans les régions spirituelles. Le philosophe poursuit sa quête en répondant en toute liberté à l'inspiration de l'esprit¹.

Corbin est né² le 14 avril 1903 à Paris et a obtenu sa licence en philosophie scolastique de l'Institut catholique de Paris en 1922. Après de nombreuses années d'études en philosophie à l'Institut catholique de Paris, il poursuit ses études à l'École pratique des hautes études en 1923, où il suit les cours d'Étienne Gilson qui portaient notamment sur « l'avicennisme au Moyen Âge ». Ce qui fascine Corbin fut la méthode de Gilson, c'est-à-dire la manière d'analyse et d'interprétation des textes anciens. Selon Corbin, « Gilson lisait les textes latins, les traduisait lui-même et en faisant alors sortir tout le contenu, explicite ou latent, dans un commentaire magistral allant au fond des choses. Mon impression admirative fut telle que je résolus de le prendre pour modèle, et que beaucoup plus tard je tâchai de faire [la même chose], pour la philosophie et la théologie islamique »³. Après avoir suivi les cours de Gilson sur l'avicennisme, Corbin décide d'apprendre l'arabe et il s'inscrit à l'École des langues orientales tout en débutant son apprentissage du sanskrit. Corbin étudie la philosophie médiévale tout en suivant des cours d'Émile Bréhier sur Plotin et l'influence des *Upanishads* et de l'Inde sur le néo-platonisme. En 1928, il a été diplômé de l'École des Hautes Études pour son travail sur le « Stoïcisme et augustinisme dans la pensée de Luis de Léon » et il a été chargé provisoirement des fonctions de bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale. En 1929, il a été diplômé de l'école des Langues orientales (arabe, persan, turc). Plongé dans l'étude de l'arabe et du sanskrit à l'école des langues orientales, Corbin reçut l'aide de Louis Massignon qui, à partir de 1928, devait cumuler son enseignement au Collège de France avec la direction des études islamiques, à la Section des Sciences Religieuses de l'École des Hautes Études. À la suite des questions de Corbin sur les rapports de la philosophie et de la mystique, Massignon lui confia l'édition lithographiée de l'œuvre principale de Sohrawardî intitulée « Théosophie orientale » en disant : « Tenez, je crois qu'il y a dans ce livre quelque chose pour vous. ». Ce quelque chose, ce fut la compagnie du jeune *shaykh al-Ishrâq* [Sohrawardî] « qui ne m'a plus quitté au cours de la vie. J'ai toujours été un platonicien (au sens large du

1- *Entretien de Corbin avec Philippe Nemo, De Heidegger à sohrawardî*, Cahier de l'Herne, n°39, p. 24.

2- Pour la biographie de Corbin, voir, Cahier de l'Herne, n°39 et Shayegan, D., *Henry Corbin, la topographie spirituelle de l'islam iranien*, Paris, Édition de la Différence, 1990, pp. 13-35.

3- Corbin, H., *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*, Cahier de l'Herne, n°39, p. 39.

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'Imam des Platoniciens de Perse »¹. En effet, la rencontre avec Sohrawardî détermina le destin spirituel de Corbin.

Durant les années trente (de 1930 à 1936), Corbin commença une série de voyages en Allemagne. Le 6 août 1930, il note avoir « lu Heidegger ». En 1930, il se rendra à Marburg où il rencontre le célèbre Rudolph Otto, auteur du livre *Das Heilige (Le Sacré)* et Karl Löwith. À cette époque-là, Heidegger avait déjà quitté l'Université de Marburg pour celle de Freiburg. Au printemps 1934, Corbin fit sa première visite à Heidegger à Freiburg. Il y esquisse, avec Heidegger, le plan du recueil d'opuscules qui paraîtra sous le titre « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». Il fait un autre séjour à Freiburg en juillet 1936 pour soumettre à Heidegger quelques difficultés de traduction, mais indique-t-il, « il [Heidegger] me faisait entièrement confiance, approuvait tous mes néologismes français et me laissait une responsabilité un peu lourde »². Lors de sa dernière rencontre avec Heidegger, Corbin raconte que « j'ai vu de mes yeux le manuscrit de cette seconde partie [la deuxième partie de *Sein und Zeit*] sur la table de travail de Heidegger, en juillet 1936, à Freiburg. Il était contenu dans une grosse gaine. Heidegger s'est même amusé à me le mettre en main, afin que je le soupèse, et il pesait lourd »³.

En 1939, Corbin est détaché par la Bibliothèque nationale auprès du Ministre des Affaires étrangères pour un séjour de six mois à l'Institut français d'Istanbul pour recueillir en photocopies tous les manuscrits de Sohrawardî épars dans les bibliothèques d'Istanbul en vue d'une édition critique de ses œuvres en arabe et en persan, séjour qui se prolongea jusqu'à la fin de la guerre. Cette prolongation lui fournit une retraite qu'il décrit en ces termes « j'appris les vertus inestimables du Silence, de ce que les initiés appellent la « discipline de l'arcane ». L'une des vertus de ce Silence fut de me mettre seul à seul en compagnie de mon shaykh invisible, Shihâboddin Yahyâ Sohrawardî, mort en martyr en 1191, à l'âge de trente-six ans, l'âge que j'avais moi-même alors. À longueur de jour et de nuit, je traduisis de l'arabe, en ne

1- Corbin, H., *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*, Cahier de l'Herne, n°39, p. 41.

2- *Ibid.*, p. 43.

3- *Entretien de Corbin avec Philippe Némo*, Cahier de l'Herne, n°39, p. 33.

prenant pour guides que les commentateurs et les continuateurs de Sohrawardî, et échappant par conséquent à l'influence extérieure de tout courant ou École philosophique ou théologique de nos jours. Au bout de ces années de retraite, j'étais devenu un *Ishrâqî* [successeurs de Sohrawardî], et l'impression du premier tome des œuvres de Sohrawardî était presque achevée »¹. Dès le mois d'août 1944, Corbin reçoit à Istanbul un ordre de mission pour la Perse de ce qui était encore le « gouvernement d'Alger ». En 1945, il se met en marche vers la Perse, il arrive à Téhéran le 14 septembre 1945, par la suite, il fonde le Département d'Iranologie à l'Institut français et la collection de la Bibliothèque iranienne à Téhéran. En 1954, Corbin succéda à Louis Massignon à la section des Sciences Religieuses à l'École Pratique des Hautes Études. Il est mort le 7 octobre 1978.

Malgré l'immensité des recherches de Corbin, des penseurs germaniques aux penseurs irano-islamiques, le présent mémoire s'intéresse à la réception de la phénoménologie herméneutique et de l'analyse du temps et de l'histoire de Heidegger par Henry Corbin. La phénoménologie, selon Heidegger, consiste à « faire voire (laisser apparaître) ce qui ne se montre pas » et la phénoménologie herméneutique sera le point de départ pour laisser apparaître le sens caché. Corbin s'approprie cette conception par une reprise créatrice en soulignant que la phénoménologie consiste à sauver l'apparence en dégageant le caché. Il traduit, en une traduction interprétative, la phénoménologie par le terme *kashf al-mahjûb* dans la tradition irano-islamique qui veut dire le dévoilement de ce qui est caché. Le dévoilement est l'affaire d'une herméneutique qui ramène l'apparence à sa source cachée. Par rapport au problème du temps et de l'histoire, ce qui fascine Corbin, c'est notamment l'analyse heideggérienne du temps dominée par l'avenir et la racine ontologique de l'histoire. Pourtant, la racine ontologique de l'histoire, chez Heidegger, est enracinée dans la temporalité du *Dasein*, alors que pour Corbin, la racine ontologique de l'histoire remonte au monde spirituel. Ainsi, nous nous pencherons d'abord sur le problème de la méthode phénoménologique herméneutique et par la suite, nous étudierons le problème du temps et de l'histoire et alors en fin, nous traiterons du problème de l'imagination par lequel Corbin prend un chemin différent qui le mène là où un autre monde s'ouvre, un monde spirituel. Toutefois, l'interprétation de Corbin

1- Corbin, H., *Post-scriptum biographique à un Entretien philosophique*, Cahier de l'Herne, n°39, p. 46.

de l'analyse heideggérienne élaborée dans « Être et Temps », n'est pas une interprétation arbitraire. Corbin y *applique* le sens spirituel parce qu'il est là (*Da*) en faisant acte de sa présence de telle sorte qu'il détermine sa manière d'être au monde (*Dasein*). La question reste alors à savoir comment il *applique* le sens spirituel à l'analyse heideggérienne.

La Phénoménologie herméneutique

Introduction

La méthode de recherche de Corbin tel qu'il le reconnaît lui-même, est en quelque sorte, phénoménologique au sens large du mot, mais elle est en même temps basée sur l'herméneutique. Il affirme que dans les années trente quand on employait le mot, « herméneutique chez les philosophes, semblait étrange, voire barbare »¹, alors que l'herméneutique est une discipline classique qui renvoie au monde grec, particulièrement à Aristote et son traité *Peri hermenêias* qui a été traduit en latin sous le titre de *De interpretatione*. Notons que l'herméneutique vient du mot grec ἐρμηνευτική qui veut dire l'art de l'interprétation ou bien *technè* de l'explication et de l'élucidation. L'intelligence grecque du verbe ἐρμηνεύειν remonte à une interprétation ou bien une explication de ce qui a été déjà pensé afin de le rendre compréhensible. Le mot grec implique également une fonction de médiation. En effet, l'oracle comme un médiateur rend compréhensible ce qui vient du monde des dieux. Il y a donc dans l'origine du mot, l'idée de la transmission du sens qui a dominé dans la conception classique de l'herméneutique conçue comme l'art de l'interprétation du texte sacré. Dans cette conception, la tâche de l'herméneutique consiste à dégager le sens latent du texte. Au XIXe siècle, particulièrement par le truchement de la pensée diltheyienne, l'herméneutique prend une vocation épistémologique et méthodologique. Selon Dilthey, la méthode des sciences exactes se fonde sur l'explication (*Erklärung*) qui se caractérise par sa visée universelle, alors que la méthode des sciences humaines repose sur la compréhension (*Verstehen*) qui insiste plutôt sur la particularité et l'individualité. Selon cette conception, la compréhension devient un processus par lequel nous connaissons l'intérieur de l'individu historique à partir de ses manifestations extérieures. Cet intérieur qu'il s'agit de comprendre, correspond au sentiment vécu (*Erlebnis*) de l'auteur en partant de ses expressions. L'herméneutique est donc une technique de l'interprétation des manifestations vitales fixées par écrit.

¹-Entretien de Corbin avec Philippe Nèmo, Cahier de l'Herne, n°39, p. 33.

Avec Heidegger l'herméneutique et son noyau essentiel, c'est-à-dire la compréhension a subi un tournant crucial. Jusqu'ici l'herméneutique était conçue comme l'art de l'interprétation et comme la méthode des sciences humaines, à partir de la pensée heideggérienne, elle se tourne vers l'existence elle-même. L'herméneutique existentielle ne concerne plus les textes, elle n'a pas non plus de souci méthodologique, elle vise l'existence comme un être herméneutique qui s'interprète toujours soi-même. Le tournant existentiel donne « pour la première fois à l'herméneutique une signification philosophique fondamentale »¹. Heidegger définit la philosophie comme « une ontologie phénoménologique universelle qui part de l'herméneutique du *Dasein* ». Le *Dasein* qui veut dire être-là, est au monde sur le mode de la compréhension et de la signification. Afin de mettre en évidence le sens caché du *Dasein* et pour mettre au jour le sens caché et oublié de l'être, Heidegger s'efforce de suivre la *méthode phénoménologique* tout en soulignant qu'elle est herméneutique. L'analytique existentielle des structures cachées du *Dasein* qui peut comprendre son propre être, constitue la tâche de l'herméneutique. Or, le *Dasein* s'interprète toujours lui-même et il vit à l'intérieur d'une certaine interprétation. De ce point de vue, l'interprétation explicite (*Auslegung*) et la compréhension (*Verstehen*) à travers lesquelles le *Dasein* est là, c'est-à-dire au monde, vont de pair. Selon cette conception, la compréhension n'est pas seulement une activité cognitive et n'est pas non plus une technique (un art), tout au contraire, elle est un mode d'être et « pouvoir-être » (*Seinkönnen*) où les possibilités du *Dasein* s'ouvrent.

Corbin reprend cette herméneutique heideggérienne qui ne concerne plus des règles d'interprétation des textes, mais celle de l'existence elle-même, dans la notion de « *ta'wil* » irano-islamique qui veut dire, à la fois, l'interprétation et le fait de faire remonter une chose à son origine cachée. L'*herméneutique philosophique*, selon Corbin, est essentiellement la clef qui ouvre le sens caché en passant d'un niveau d'être visible et apparent, « exotérique » si l'on veut, à un niveau d'être inapparent conçu comme la source cachée ou bien la réalité suprasensible, « ésotérique ». À cet égard, l'herméneutique conçue comme la méthode qui consiste à dégager le sens caché prend un aspect spirituel selon lequel le sens caché se dévoile, se montre par un processus spirituel.

1- Gadamer, H., G., *L'herméneutique en rétrospective*, trad. par Jean Grondin, Paris, Vrin, pp. 84-5.

Afin de mettre en lumière l'influence de Heidegger sur Corbin, nous nous attarderons, d'abord, sur la conception de la phénoménologie herméneutique dans *Sein und Zeit*, ensuite, nous nous pencherons sur l'interprétation plus « spirituelle » que fait Corbin de la phénoménologie herméneutique.

La phénoménologie herméneutique dans « Être et Temps »

Lorsqu'il parle d'une phénoménologie herméneutique, Corbin est indubitablement sous l'influence de Heidegger. Il insiste toujours : « Avant tout, dirai-je, il y a l'idée d'herméneutique, qui apparaît dès les premières pages de *Sein und Zeit*. Le mérite immense de Heidegger restera d'avoir centré sur l'herméneutique l'acte même du *philosopher*. [...] Ai-je besoin de dire que le cours de mes recherches prenait origine dans l'incomparable analyse que nous devons à Heidegger [...] »¹. Pour bien comprendre le propos de cette herméneutique philosophique, il faut partir de l'analyse de Heidegger qui apparaît aux paragraphes 7 et 31-32 de *Sein und Zeit*.

Au § 7, Heidegger élabore la méthode de sa recherche celle d'une phénoménologie herméneutique. La méthode, ici, ne doit pas être comprise au sens « méthodologique » dominant dans la pensée cartésienne où elle est conçue comme le mode d'examen de l'investigation afin d'atteindre la « vérité ». La méthode, dans *Sein und Zeit*, est la voie qui nous ouvre un accès à l'ontologie afin d'élaborer la question de l'être qui est aujourd'hui tombée dans l'oubli. En effet, en remontant au sens originel, la méthode veut dire être-en-chemin (*methodos*) à travers lequel on peut se frayer une ouverture. Heidegger, dans ses cours plus tardifs sur Nietzsche, affirme que « la question de la « méthode », qui concerne « le chemin à prendre », le fait de s'engager dans une voie, le moyen d'acquérir et de fonder une certitude établie par l'homme lui-même, passe désormais au premier plan. La « méthode » n'est pas à prendre ici au sens « méthodologique » en tant que mode d'examen et de

1-Entretien de Corbin avec Philippe Nemo, Cahier de l'Herne, n°39, p. 33.

recherche, mais au sens métaphysique en tant que voie de détermination de l'essence de la vérité, qui puisse exclusivement se fonder par les moyens propres de l'homme »¹.

Au début du § 7, Heidegger affirme que « l'expression « phénoménologie » signifie premièrement un *concept méthodique*. En effet, la recherche phénoménologique vise le *Wie* le comment ou l'en tant que des objets comme tels, elle n'oriente pas vers le *Was*, c'est-à-dire vers l'essence ou la quiddité des objets. Par rapport à la question fondamentale de *Sein und Zeit*, à savoir la question du sens de l'être, la recherche phénoménologique s'oriente donc vers la question du mode d'accès à l'être. Dans cette conception, le concept *méthodique* « s'éloigne de ce que nous appelons un procédé technique »².

Afin de mettre en lumière la méthode phénoménologique herméneutique, nous nous penchons sur l'analyse heideggérienne de la « phénoménologie » au début du §7 où Heidegger commence son analyse par une explication terminologique par laquelle le préconcept (*Vorbegriff*) de la phénoménologie doit être établi par la caractérisation de ce qui est désigné par les deux composantes de ce titre : « *phénomène* » et « *logos* » et par la fixation du sens composé, c'est-à-dire la position ensemble (*Zusammensetzung*)³.

Il nous faut commencer par le concept de phénomène : Heidegger reconnaît trois sens du mot « phénomène » : *sich zeigen* (se montrer), le *Schein* (l'apparence) et l'*Erscheinung* (l'apparition).

Le phénomène vient du mot grec φαίνόμενον « *phainomenon* ». *Phainomenon*, vient lui-même du verbe grec φαίνεσθαι qui signifie *sich zeigen* : (se montrer). φαίνόμενον signifie donc : ce qui se montre, le manifeste. φαίνεσθαι est lui-même une formation moyenne de φαίνω qui signifie: mettre au jour ou mettre à la lumière. φαίνω appartient au radical φα- qui connote la lumière, la clarté.

« Phénomène » au sens premier signifie donc ce qui se montre soi-même en se portant à la lumière. Heidegger emploie deux mots allemands pour cette signification: *das sich-an-ihm-*

1- Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 34.

2- Heidegger, M., *Être et temps*, trad. par E. Martineau, Authenticity, p. 27. (Pagination originale de *Sein und Zeit*)

3- voir : Basque, T., *Étude sur la phénoménologie de Heidegger : l'être et le phénomène*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 33-75.

selbst Zeigende (ce qui se montre en lui-même) et *das Offenbare* (le manifeste). Il souligne que les Grecs identifiaient parfois les *φαινόμενα* avec *τα όντα* (l'étant).

Dans le cours professé en 1923-24 intitulé *Introduction à la recherche phénoménologique*, Heidegger, en interprétant le *De anima* d'Aristote, précise que le sens originaire du phénomène, c'est-à-dire le mettre en lumière ou bien la clarté est ce qui laisse voir quelque chose à travers soi. En effet, la clarté est un « mode de présence de quelque chose », à savoir *παρουσία*. « Le *φαινόμενον* est ce qui se montre en lui-même comme tel et qui, en tant que tel, est *immédiatement là* »¹. Or, le phénomène au sens du « se montrer » est le sens fondamental du phénomène et il s'identifie à l'étant conçu comme présence qui est immédiatement là.

L'étant ou bien le phénomène en tant que ce qui se montre en lui-même, pourrait aussi se montrer autrement qu'il est. Heidegger appelle cette possibilité de se montrer le *Scheinen* qui signifie: le paraître. Dans ce type de se montrer, l'étant se caractérise par « avoir l'air de ... » ou « être comme si... », l'apparence, la semblance, ou bien l'apparence trompeuse.

Afin de justifier cette signification, Heidegger réfère au *φαινόμενον ἄγαθον* aristotélicien qui consiste en « un bien apparent, mais non véritable ». Le phénomène, en effet, sur le mode du *Schein* prétend être ce qu'il n'est pas véritablement. D'après cette acception, l'étant qui peut se montrer de soi-même à partir de lui-même, pourrait se montrer de façons différentes. Autrement dit, l'étant peut « se montrer comme quelque chose que pourtant il n'est pas »². Toutefois la signification fondamentale du phénomène est le manifeste au sens premier, qui fonde le second sens, c'est-à-dire l'apparence car celle-ci n'est qu'une modification de *φαινόμενον*.

Après avoir tiré au clair le deuxième sens du phénomène à partir de son origine grecque, Heidegger va distinguer le troisième sens du phénomène comme l'*Erscheinung* (l'apparition). L'*Erscheinung* veut dire l'apparition de quelque chose qui ne se montre pas. Heidegger nous donne l'exemple d'un symptôme de maladie qui est un événement corporel pour indiquer ce qui ne se montre pas. Par exemple, la fièvre est l'annonce d'une maladie ou bien un

1- Heidegger, M., *Introduction à la recherche phénoménologique*, trad. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2013, p. 25.

2- Heidegger, M., *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2006, p. 127.

événement corporel qui ne se montre pas lui-même. En effet, l'*Erscheinung* est l'annonce de quelque chose qui ne se montre pas par la chose qui, elle, se manifeste.

Donc, l'*Erscheinung* se caractérise par une chose cachée qui ne se montre pas. Heidegger souligne cependant que les deux derniers sens du phénomène sont dérivés parce qu'ils présupposent le sens premier qui est le se montrer.

Nous pouvons trouver cette conception de l'*Erscheinung* chez Kant. Cette conception devrait être comprise par l'opposition de « *phénomène* » et de « *noumène* » (chose en soi). Heidegger dit que Kant utilise le terme *Erscheinung* (l'apparition) dans ce double sens. Les apparitions, selon lui, sont d'abord les objets de l'intuition empirique (*Gegenstände der empirischen Anschauung*). Mais cet étant qui se montre (*dieses Sichzeigende*), à savoir le phénomène au sens authentique, est originel, et il est en même temps « apparition » (*Erscheinung*) au sens d'un rayonnement annonciateur de quelque chose qui se retire dans l'apparition.

Heidegger dans un cours professé en 1925 intitulé *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* insiste pour dire qu'« il convient de tenir fermement ce sens authentique [le se montrer] de φαivόμενον qui était en usage chez les Grecs, et de voir en même temps que ce sens n'a de prime abord rien de commun avec notre mot d'« apparition » ou même de « simple apparition ». Il ajoute qu'« aucun terme n'a occasionné plus de dégâts et de confusions en philosophie que celui-là [*l'Erscheinung*] »¹. *L'Erscheinung* possède un caractère de renvoi à quelque chose qui ne se montre pas lui-même ou bien ne prétend pas du tout se montrer alors que dans le phénomène aux sens premier et second, il n'y a aucune relation de renvoi. D'ailleurs, le concept « apparition » présuppose qu'il y a *quelque chose derrière le phénomène* conçu comme chose en soi qui n'apparaît jamais.²

En nous basant sur les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, nous pouvons récapituler ainsi : « il y a deux significations fondamentales pour « phénomène » : premièrement, le manifeste, ce qui se montre de soi-même ; deuxièmement, ce qui se présente comme manifeste, mais se donne seulement pour tel-l'apparence. »³.

1- *Ibid.* p. 128.

2- *Ibid.* p. 129.

3- *Ibid.* p. 130.

Ensuite, Heidegger distingue la conception vulgaire ou bien formelle du phénomène de la conception phénoménologique du phénomène. Le concept formel du phénomène consiste en ce qui se montre en lui-même, au sens kantien, à savoir l'objet de l'intuition sensible qui correspond au sens ontique et premier, -malgré sa légitimité, il est insuffisant pour la recherche phénoménologique-, alors que le concept phénoménologique du phénomène consiste en ce qui ne se montre pas ou se montre autrement qu'il est. On pourrait simplement dire que ce qui se montre, c'est l'étant et ce qui ne se montre pas, c'est l'être qui se retire et qui pourrait être conçu autrement qu'il est, c'est-à-dire comme l'étant en tant qu'étant. L'objet de l'ontologie phénoménologique est donc l'être ou bien la vérité de l'être qui est tombé aujourd'hui dans l'oubli.

La signification de « *logos* » dans l'idée de « *phénoménologie* »

Heidegger reconduit le *logos* à son origine grecque afin d'élucider son sens originaire. Le *logos*, chez les Grecs, est un concept plurivoque, il signifie autant que la raison, le jugement, la définition, le fondement et le rapport, mais la signification fondamentale serait, aux yeux de Heidegger, le « discours ». Aristote aussi bien que Platon emploie le verbe δηλοῦν pour caractériser la fonction fondamentale du discours qui consiste à « rendre manifeste » (*offenbar machen*) ce dont on parle¹. Aristote dans le traité *De l'interprétation*, définit le λόγος comme ἀπο φαινεσθαι, le discours déclaratif qui veut dire « faire voir quelque chose en lui-même et à vrai dire- ἀπο - à partir de lui-même. À partir du sens multiple du *logos*, Heidegger insiste donc sur le sens fondamental du *logos*, à savoir « faire voir » ou bien « laisser voir » quelque chose comme quelque chose en mettant en lumière, ce qui est la fonction propre du *logos apophantique*. Cette fonction de parler λέγειν « a le sens de δηλοῦν, rendre manifeste, en l'occurrence rendre manifeste ce dont le discours parle et comment on doit en parler »². Le discours, ici, ne doit pas être compris comme le fait d'associer des mots afin de produire un

1- Greisch, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 104.

2- Heidegger, M., *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 131.

jugement, c'est-à-dire le sens propositionnel, l'association d'un prédicat à un sujet. En effet, le jugement, selon Heidegger, est un mode dérivé du faire voir. Le problème du lieu de la vérité dans l'énoncé s'accomplit au § 33 où Heidegger montre que l'énoncé et le jugement ne sont pas le lieu premier de la vérité. C'est pourquoi ils sont dérivés. Or le terme de logos en dépit des multiples significations, se montre à nous comme un « faire-voir ».

La signification de l'expression de « phénoménologie »

Conformément à la section B du §7, il faut d'abord tenir compte du *phénomène* et du *logos* comme une position ensemble (*Zusammensetzung*) et non pas comme une position l'un à côté de l'autre, ensuite, il faut distinguer la phénoménologie au sens courant et vulgaire du sens *phénoménologique* de la phénoménologie. Après avoir montré l'origine du sens du « *phénomène* » et du « *logos* », nous pouvons maintenant formuler la position ensemble de la *phénoménologie* en grec : « faire (laisser) voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même » (*das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen*). Heidegger ajoute que la maxime formulée de la phénoménologie, c'est-à-dire le « retour aux choses elles-mêmes » (*zu den Sachen selbst*) consiste à « faire voir ce qui se montre » alors que la phénoménologie, selon lui, porte sur un « faire voir ce qui ne se montre pas ».

L'idée absolument cruciale de Heidegger consiste à distinguer le concept formel de la phénoménologie du concept de la phénoménologie au sens originel. Comme mentionné plus haut, la phénoménologie au sens formel vise l'étant, alors que la phénoménologie au sens originel doit être orientée vers l'être ou bien l'être de l'étant qui se cache et se retire au profit de l'étant. Nous pourrions dire que Heidegger s'intéresse plus au deuxième sens du phénomène, c'est-à-dire au phénomène au sens du *Schein*: l'apparence, selon lequel l'être, objet par excellence de la phénoménologie, se montre autrement qu'il n'est, à savoir il se montre comme l'étant, tandis que la vérité de l'être se cache et se retire. « Mais par rapport à quoi le concept formel de phénomène doit-il être dé-formalisé en concept phénoménologique, et comment celui-ci se distingue-t-il du concept vulgaire ? Qu'est-ce donc que la

phénoménologie doit « faire voir » ? Qu'est-ce qui doit, en un sens insigne, être appelé phénomène ? Qu'est-ce qui, de par son essence est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* ? Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, ne se montre justement pas, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent. Mais ce qui en un sens privilégié demeure *retiré*, ou bien retombe dans le *recouvrement*, ou bien ne se montre que de manière « dissimulée », ce n'est point tel ou tel étant, mais, ainsi que l'ont montré nos considérations initiales, l'être de l'étant »¹.

À première vue, le passage de la phénoménologie du sens formel au sens phénoménologique qui porte sur ce qui ne se montre pas, n'est pas très clair. Malgré l'obscurité du passage de « ce qui se montre » ou bien *l'apparent*, à « ce qui ne se montre pas » ou bien *l'inapparent*, les questions que Heidegger a posées renferment, en effet, implicitement la réponse. « Qu'est-ce qui, de par son essence est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* ? », manifestement l'être qui, de prime abord et le plus souvent est en retrait, c'est-à-dire l'être recouvert.

Heidegger distingue ensuite plusieurs modes du retrait et du recouvrement. Un phénomène peut être recouvert en ce sens qu'il est encore non découvert c'est-à-dire qu'il n'a jamais été découvert. Dans ce sens il ne peut pas bien sûr être l'objet de la compréhension. Un phénomène peut aussi être obstrué, à savoir qu'il a déjà été découvert, mais a succombé à nouveau au recouvrement ou bien il est tombé dans l'oubli. Cette obstruction peut être totale ou partielle. La *dissimulation*, selon Heidegger se caractérise par une obstruction partielle. La dissimulation peut à son tour être fortuite ou nécessaire. L'être découvert ou le phénomène, selon Heidegger, se caractérise par une obstruction partielle, c'est-à-dire une dissimulation nécessaire qui tient à la constitution du *Dasein*. Le *Dasein* qui est toujours là, c'est-à-dire qui est ouvert au monde sur le mode de l'affection et de la compréhension peut être *Wegsein*, « l'être ailleurs » (l'être loin de soi) sur le mode de la déchéance. Or, afin de tirer le sens de l'être, l'objet par excellence de l'ontologie, du recouvrement, nous avons

1-Heidegger, M., *Être et temps*, p. 35.

besoin de la phénoménologie. « La phénoménologie est le mode d'accès à et le mode légitimant de détermination de ce qui doit devenir le thème de l'ontologie. *L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie*. Le concept phénoménologique de phénomène désigne, au titre de ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications et dérivés. Et le se-montrer n'est pas quelconque, ni même quelque chose comme l'apparaître. L'être de l'étant peut moins que jamais être quelque chose « derrière quoi » se tiendrait quelque chose « qui n'apparaît pas ». « Derrière » les phénomènes de la phénoménologie, il n'y a essentiellement rien d'autre, mais ce qui doit devenir phénomène peut très bien être en retrait. Et c'est précisément parce que les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, ne sont pas donnés qu'il est besoin de phénoménologie. L'être-recouvert (*Verdecktheit*) est le concept complémentaire (*Gegenbegriff*: le concept opposé) du « phénomène ».¹

Dans ce court texte, Heidegger insiste sur un problème qui est essentiel afin de poursuivre notre hypothèse selon laquelle il n'y a aucun sens spirituel « derrière » le phénomène. Selon Heidegger, d'une part, le phénomène de la phénoménologie ne porte ni sur le se montrer, ni sur l'apparition (*l'Erscheinung*) ; de l'autre il n'y a rien « derrière » les phénomènes.

Comme nous allons l'expliquer, Corbin interprète le phénomène par le mot clé de la pensée irano-islamique c'est-à-dire le *zâhir* qui veut dire l'apparent. Le *zâhir* signifie d'abord l'étant, ce qui se montre, l'extérieur, mais le *zâhir* renvoie plus souvent à ce qui ne se montre pas à savoir le *bâtin*, ce qui est caché. En effet ce qui se montre dans le *zâhir*, tout en s'y cachant, est le *bâtin*. Dans cette acception, à l'encontre de l'interprétation heideggérienne, il y a toujours quelque chose « derrière » les phénomènes, quelque chose d'ésotérique qui ne se montre pas. On pourrait dire que Corbin s'intéresse davantage au troisième sens du phénomène à savoir *l'Erscheinung*, l'apparition qui possède un caractère de renvoi à quelque chose qui ne se montre pas. Dans une traduction interprétante, Corbin identifie également la phénoménologie à « *kashf al mahjûb* » dans la tradition irano-islamique, ce qui veut dire le « dévoilement de ce qui est caché ». Or, le sens juxtaposant de la phénoménologie ou bien la tâche de celle-ci, selon Corbin, sera le dévoilement, le dégagement de ce qui est caché (le *bâtin*) sous l'apparence (le *zâhir*).

1-Heidegger, M., *Être et temps*, pp. 35-36.

La signification de l'herméneutique

La question reste de savoir comment faire voir ce qui ne se montre pas ? La réponse est que cela n'est possible que par l'herméneutique du *Dasein*. Prenant appui sur la différence de la conception phénoménologique au sens formel et la conception ontologique de la phénoménologie, on peut dire que l'objet par excellence de la phénoménologie est dissimulé ou bien caché, par conséquent, la tâche de la phénoménologie en tant que la méthode de l'ontologie sera de faire voir ce qui ne se montre pas. Ce phénomène est celui de l'être qui est tombé dans l'oubli. L'ontologie et la phénoménologie devraient donc partir de l'herméneutique du *Dasein* (*ausgehend von der Hermeneutik des Daseins*). L'herméneutique du *Dasein* sera donc le point de départ, et de retour, de l'ontologie phénoménologique universelle. Cela amène Heidegger à distinguer quatre sens de l'herméneutique afin de mettre en relief l'herméneutique du *Dasein*. « Or, la recherche même nous montrera que le sens méthodique de la description phénoménologique est *l'explicitation*. Le *λόγος* de la phénoménologie du *Dasein* a le caractère de l'ἐρμηνεύειν par lequel sont annoncés à la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* lui-même le sens authentique de l'être et les structures fondamentales de son propre être. La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation. Cependant, dans la mesure où par la mise à découvert du sens de l'être et des structures fondamentales du *Dasein* en général est ouvert l'horizon de toute recherche ontologique ultérieure sur l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, cette herméneutique devient en même temps « herméneutique » au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique. Et pour autant, enfin, que le *Dasein* a la primauté ontologique sur tout étant - en tant qu'il est dans la possibilité de l'existence-, l'herméneutique en tant qu'explicitation de l'être du *Dasein* reçoit un troisième sens spécifique, à savoir le sens, philosophiquement premier, d'une analytique de l'existentialité de l'existence. Dans cette herméneutique, en tant qu'elle élabore ontologiquement l'historicité du *Dasein* comme la condition ontologique de

possibilité de la recherche historique, s'enracine par conséquent ce qui n'est nommé que dérivativement « herméneutique » : la méthodologie des sciences historique de l'esprit. »¹

Dans ce texte dense Heidegger indique que la phénoménologie du *Dasein* est herméneutique au sens originel du mot. Le sens originel de ἐρμηνεύειν est du communiquer et un ἐρμηνεύς est celui qui communique, annonce à autrui ce que quelqu'un « veut dire ». Heidegger dans son *herméneutique de la facticité* dit que « le terme d'« herméneutique » qui figure dans le titre de la présente recherche [herméneutique de la facticité] n'est pas pris dans son acception moderne et surtout pas au sens de doctrine de l'interprétation comme on le comprend encore largement aujourd'hui. Il désigne bien plutôt, en se rattachant à sa signification originaire, une unité déterminée d'accomplissement de l'ἐρμηνεύειν (du communiquer), c'est-à-dire une *explicitation* de la *facticité* qui fait rencontrer, voir, saisir et concevoir la facticité elle-même. »²

La facticité est le caractère propre du *Dasein*. Le *Dasein* est toujours là à la faveur d'un certain accomplissement de la facticité. L'herméneutique est ici conçue comme une voie d'accès à la facticité qui veut dire que le *Dasein* vit toujours à l'intérieur d'une certaine explicitation ou interprétation. Cette conception nous montre que Heidegger rompt avec l'herméneutique traditionnelle et classique qui repose sur les règles de l'interprétation des textes. L'herméneutique, celle de Heidegger, ne concerne plus les textes, mais l'existence elle-même. Gadamer explique ce tournant en disant que « [...] chez Schleiermacher, le grand-père de l'herméneutique moderne, l'herméneutique apparaît encore un peu comme une discipline auxiliaire, qui se trouve en tout cas subordonnée à la dialectique. Dans sa lignée, l'herméneutique se trouvera ordonnée à la psychologie chez Dilthey. Ce n'est que le tournant que Heidegger a donné à la phénoménologie husserlienne, tournant qui signifiait aussi la réception de l'œuvre de Dilthey par la phénoménologie, qui a donné pour la première fois à l'herméneutique une signification philosophique fondamentale. »³

1- Heidegger, M., *Être et temps*, pp. 37-38.

2- Heidegger, M., *Ontologie, herméneutique de la factivité*, trad. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2012, pp. 33-4.

3- Gadamer, H. G., *L'herméneutique en rétrospective*, trad. par Jean Grondin, Paris, J., Vrin, pp. 84-5.

On pourrait résumer la pluralité du sens de l'herméneutique, en se penchant sur les quatre sens de l'herméneutique, déjà mentionnés selon ce qui suit ¹:

- 1- Le *Dasein* qui *peut* comprendre l'être, a le caractère de *έρμηνεύειν* par lequel il est voué à la compréhension de l'être. Dans cette conception la phénoménologie du *Dasein* ou bien l'analytique du *Dasein* est une herméneutique au sens originel du mot.
- 2- L'herméneutique est au service de « l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique ultérieure sur l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* ».
- 3- L'herméneutique porte sur l'existentialité de l'existence qui est philosophiquement le sens premier de l'herméneutique du *Dasein*.
- 4- Le sens dérivé de l'herméneutique conçu comme la méthodologie des sciences humaines.

En bref, le projet de *Sein und Zeit* consiste à mettre en lumière la « question du sens de l'être » tombée dans l'oubli. « Etre et Temps » commence par l'énoncé suivant : « la question de l'être est tombée aujourd'hui dans l'oubli ». L'être dans son essence propre est ce qui ne se montre pas, il est *l'inapparent*. La tâche de la pensée expérimentée par *Sein und Zeit* sera donc de penser l'être en son sens caché. La méthode pour penser l'être en tant qu'être-caché est la phénoménologie entendue comme *λέγειν τὰ φαινόμενα* : laisser apparaître ou bien faire voir ce qui ne se montre pas, c'est-à-dire le phénomène au sens phénoménologique. La question est alors de savoir quel est le point de départ de ce cheminement (*méthode*). Le point de départ sera l'herméneutique. Par l'herméneutique du *Dasein*, Heidegger met en évidence le sens caché du *Dasein* comme un étant parmi les étants qui pourrait comprendre l'être en son sens caché. C'est pour cette raison que Heidegger commence *Sein und Zeit* par l'analytique existentielle du *Dasein* pour mettre au jour d'abord le sens caché du *Dasein*. De ce point de vue, malgré le court texte méthodique du §7 et du § 32, on pourrait dire que Heidegger poursuit la méthode phénoménologique basée sur l'herméneutique dans tout *Sein und Zeit*.

Corbin s'intéresse davantage au premier sens mentionné de l'herméneutique, c'est-à-dire le sens originel qui consiste à ramener une chose à son origine. Pourtant, selon Corbin, l'origine est cachée. C'est pour cette même raison qu'il interprète l'herméneutique par le mot « *ta'wil* »

1- Greisch, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 109.

qui veut dire ramener une chose à son origine en passant d'un niveau d'être sensible (*zâhir*) à un niveau d'être spirituel (*bâtin*). Dans cette perspective, la phénoménologie est comprise comme laisser voir ce qui est caché en pratiquant le « *ta'wil* » (l'herméneutique) qui consiste à ramener l'apparent à son origine cachée. Mais ce qui fascine Corbin, dans l'interprétation heideggerienne est le rapport ontologique de la compréhension au mode d'être du *Dasein*.

L'herméneutique comprise comme explicitation de l'être du *Dasein* trouve son accomplissement aux §§ 31-32 de *Sein und Zeit*, où Heidegger explicite le *Dasein* comme un étant qui est ouvert au monde et possède un pouvoir-être ou a la capacité et la possibilité de la compréhension de l'être. L'herméneutique ou l'interprétation en tant qu'explicitation du *Dasein* n'est que la compréhension ou bien la possibilité de la compréhension.

Le problème de la compréhension renvoie à la distinction diltheyienne selon laquelle la méthode des sciences exactes se fonde sur l'explication tandis que la méthode des sciences humaines consiste en la compréhension. Selon Heidegger, la compréhension « conçue comme un mode fondamental de l'être du *Dasein* » ne doit pas être comprise comme une activité cognitive ni comme une affaire méthodique. Le mode cognitif est un mode dérivé « [...] le comprendre pris au sens d'un mot cognitif possible parmi d'autres, et distingué par exemple de l'« expliquer » »¹. Heidegger, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* affirme qu'« on a coutume aujourd'hui, à la suite de Dilthey d'opposer comprendre et expliquer comme deux modalités déterminées du connaître ». Cette distinction, selon Heidegger, porte sur l'activité cognitive vis-à-vis de l'étant, alors que la « compréhension de l'être est à chaque fois déjà sous-jacente à tout comportement du *Dasein* vis-à-vis de l'étant »². Dans cette conception, toute connaissance scientifique vis-à-vis de l'étant renvoie à une compréhension préalable de l'être. Notons que par rapport à la question fondamentale, c'est-à-dire la question de l'être, le *Dasein* possède la triple primauté ; parmi tous les étants, le *Dasein* est le seul qui pourrait poser la question de l'être; parce qu'il est ouvert à l'être (primauté ontique), en raison de cette ouverture à l'être, il pourrait comprendre l'être (primauté ontologique), mais avant de comprendre l'être, il comprend d'abord son propre être et dans

1-Heidegger, M., *Être et temps*, p. 143.

2 Heidegger, M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. par J. F. Courtine, Paris, Gallimard, p. 331.

cette compréhension de son propre être au sens existentiel, se trouve implicitement la compréhension de l'être en général (primauté ontico-onthologique), celle-ci est la condition de possibilité de toutes les autres ontologies. Nous constatons ici, un changement crucial par rapport au problème de la compréhension : la compréhension n'est pas au prime abord un problème cognitif et épistémologique, elle est plutôt un problème ontologique qui remonte au mode d'être du *Dasein* : « la compréhension de soi-même dans l'être du pouvoir-être le plus propre, voilà le concept existentiel originaire du comprendre ».¹

Pour mettre en évidence le sens de la compréhension, nous commençons par une explication terminologique que Heidegger donne à l'usage courant ou ontique de cette expression. Le sens ontique de l'expression « comprendre », à savoir s'y comprendre ou s'y entendre, signifie quelque chose comme « être à la hauteur d'une situation », « pouvoir faire face », « maîtriser la situation », « une compétence », « pouvoir faire » ou « un savoir-faire »². « Quand nous disons [dans l'usage courant] par exemple : il s'en charge [*einer Sache vorstehen*], il s'y connaît [*sich verstehen darauf*], le comprendre, dans la mesure où il est une détermination fondamentale de l'existence, est comme tel la condition de possibilité pour tous les types de comportements particuliers possibles du *Dasein* [...]. Les sciences, qu'elles soient explicatives ou compréhensives- pour faire droit à cette distinction-, ne sont possibles que parce que le *Dasein* est en lui-même, dans son existence, un étant qui comprend »³. Le comprendre est donc d'abord « savoir-faire » qui désigne une compétence, une capacité ou bien un « être capable » et « un pouvoir faire ». Si quelqu'un est capable de faire quelque chose, il s'y connaît, cette capacité remonte donc à une possibilité. Le sens fondamental et ontologique du comprendre sera donc le « pouvoir-être » (*Sein können*). Le *Dasein* n'est capable de comprendre soi-même et par là, l'être en général, que dans l'horizon de la possibilité de son être propre. Le comprendre existentiel est le « savoir » des possibilités, un savoir qui n'est pas d'abord d'une auto-perception immanente.

Nous savons que le caractère essentiel du *Dasein* est être-dans-le-monde (*In-der-Welt-sein*), selon Heidegger, le *Dasein* est ouvert au monde sur le mode de la compréhension, celle-ci

1- *Ibid.* p. 323.

2- Greisch, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 188.

3- Heidegger, M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 333.

était la « constitution fondamentale totale de l'être-dans-le-monde ». De plus le comprendre a le caractère du « projet » (*Entwurf*).

Le *Dasein* n'est dans le monde sur le mode de la compréhension qu'en se projetant vers ses possibilités propres. « Le caractère du projet du comprendre constitue l'être-au-monde du projet vu de l'ouverture de son Là comme Là d'un pouvoir-être »¹. Dans l'ouverture du là, le *Dasein* comprend le pouvoir-être qui est le sien et en même temps, dans cette ouverture, les étants peuvent se révéler sur le mode de la signification pour cette possibilité. Le comprendre constitue donc la manière d'être-dans-le-monde du *Dasein* en se projetant vers les possibilités. Dans l'être-projeté, deux choses sont impliquées : « premièrement, ce *en direction* de quoi le *Dasein* se projette est un pouvoir-être soi-même. Le pouvoir-être est découvert en premier lieu par et dans le projet [...]. Deuxièmement, le projet qui s'ouvre en direction de quelque chose est toujours projet de... . Dans la mesure où le *Dasein* se projette en visant une possibilité, il s'ouvre en projet, en ce sens qu'il se découvre comme ce pouvoir-être [...]. Dans la mesure où le *Dasein* se projette en visant une possibilité et se comprend en elle, cette compréhension, cette automanifestation n'est pas une autoconsidération au sens où le Moi deviendrait objet d'une quelconque connaissance, mais le projet est le mode selon lequel je suis la possibilité, c'est-à-dire le mode selon lequel j'existe librement. »²

Dans l'idée d'être-projeté vers les possibilités, il y a un projeter préalable déjà anticipé qui renferme la compréhension de l'être. Au premier chef, la compréhension n'est rien d'autre que la possibilité de comprendre l'être, autrement dit, nous ne pouvons connaître quelque chose sauf si elle nous est donnée d'une manière quelconque, mais bien sûr sur le mode de l'étant comme l'étant disponible (*zuhanden*). Selon cette conception, l'interprétation rend explicite ce qui est déjà implicite dans la compréhension. La tâche de l'interprétation sera donc la compréhension du comprendre lui-même.

Heidegger commence le § 32 en disant qu'« en tant que comprendre, le *Dasein* projette son être vers des possibilités. Cet être compréhensif *pour des possibilités* est lui-même, par le rejaillissement de celle-ci en tant qu'ouvertes vers le *Dasein*, un pouvoir-être. Le projeter du comprendre a la possibilité propre de se configurer. Cette configuration du comprendre, nous

1- *Ibid.*

2- *Ibid.*

la nommons l'explicitation. En elle, le comprendre s'approprie compréhensivement ce qu'il comprend. Dans l'explicitation, le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même. L'explicitation se fonde existentiellement dans le comprendre, celui-ci ne naît pas de celle-là»¹. L'*Auslegung* (l'explicitation) en allemand signifie littéralement l'étalage, l'arrangement. On ne peut pas étaler ou arranger que ce que l'on n'a pas déjà compris de quelque manière². Le sens technique de l'*Auslegung* veut dire l'interprétation, mais Heidegger lui donne un sens particulier qui signifie l'explicitation. Par l'explicitation, ce qui est plié et déjà inscrit dans la compréhension devient explicite. L'*Auslegung* ou bien l'interprétation explicitante est donc la compréhension qui se comprend d'abord elle-même et ensuite met en lumière ce qui est implicite dans la compréhension. Selon cette acception, la compréhension possède le caractère de l'anticipation de la compréhension préalable qui ne devient explicite que dans le travail de l'*Auslegung*.

Heidegger reconnaît trois moments constitutifs de la compréhension préalable : *Vorhabe* (préacquis), l'explicitation remonte à une compréhension déjà acquise mais non thématifiée nécessairement, en effet, dans la compréhension ; il n'y a pas de degré zéro de la compréhension ; *Vorsicht* (prévisée), il y a toujours une vue préalable dans la compréhension qui fixe la direction ou les perspectives possibles par lesquelles le travail d'explicitation peut se déployer ; *Vorgriff* (présaisie), la compréhension se développe par une conceptualité préalable venant de quelque part qui nous assure d'une prise minimale sur les choses³.

Après avoir explicité les trois moments de l'interprétation explicitante, Heidegger affirme que « l'explicitation de quelque chose comme quelque chose [*etwas als etwas*] est essentiellement fondée par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation. L'explicitation n'est jamais une saisie sans présupposé de quelque chose de prédonné »⁴ La structure fondamentale de l'interprétation explicitante est « *etwas als etwas* », le « comme » ou l'« en tant que ». Par le travail de l'interprétation explicitante, les choses nous apparaissent comme telles ou telles, pour le dire autrement, l'interprétation rend explicite ce qui est déjà là « comme ce qui est préalablement « posé », prédonné dans une pré-acquisition, une pré-vision et une anti-cipation.

1- Heidegger, M., *Être et temps*, p. 143.

2- Greisch, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 194.

3- *Ibid.* p. 197.

4- Heidegger, M., *Être et temps*, p. 151.

Nous constatons ici, la co-appartenance de la phénoménologie et l'herméneutique du *Dasein* conçue comme le travail de l'interprétation. La phénoménologie porte sur le *Wie*, le comment et l'interprétation rend explicite ce qui est préalablement donné comme ceci et cela. En bref, nous pourrions dire que *l'Auslegung*, l'interprétation explicite, est la compréhension qui se comprend elle-même, de telle sorte qu'elle rend explicite ce qui est préalablement implicite dans la compréhension de manière anticipante. Dans cette conception, l'interprétation n'est rien d'autre que l'explicitation de la compréhension. Nous interprétons toujours à partir d'une compréhension préalable d'une manière anticipante. Par là, l'interprétation s'accomplit dans un cercle conçu comme le cercle herméneutique, le cercle entre la compréhension anticipante et l'interprétation explicite. Or, le cercle herméneutique classique qui se caractérise par le cercle du tout et des parties subit un tournant existentiel : le cercle devient un cercle entre la compréhension qui constitue le mode d'être du *Dasein* au monde et l'interprétation conçue comme l'explicitation de la compréhension préalable. Ce cercle n'est pas un cercle vicieux qu'on doit l'éviter, tout au contraire, il est nécessaire d'entrer dans ce cercle de manière convenable.

L'interprétation corbinienne de la phénoménologie herméneutique

Après avoir vu comment Heidegger comprenait le projet d'une ontologie phénoménologique qui part de l'herméneutique du *Dasein*, nous avons à nous demander comment Corbin interprète cette conception et l'applique à sa compréhension de la pensée irano-islamique. Nous pourrions dire que, pour Corbin, il y a trois moments décisifs dans l'analyse heideggérienne à savoir l'interprétation de la phénoménologie comme laisser apparaître ce qui ne se montre pas, le tournant existentiel de l'herméneutique et la compréhension conçue comme mode d'être du *Dasein*. Pourtant, Corbin les interprète d'un point de vue spirituel.

Corbin dans *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée* insiste sur le fait que « le phénomène, c'est ce qui se montre, ce qui est apparent et qui dans son apparition montre quelque chose qui ne 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 phénomène, 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. Le *Logos* du phénomène, la phénoménologie, c'est donc dire le caché, l'invisible présent sous le visible. C'est laisser se montrer le phénomène tel qu'il se montre au sujet à qui il se montre. C'est donc une tout autre démarche que celle de l'histoire de la philosophie ou de la critique historique. Mais alors la recherche phénoménologique n'est-elle pas ce que nos vieux traités mystiques¹ désignent comme *kashf al-mahjûb*, le dévoilement de ce qui est caché ? »².

Afin de justifier cette comparaison, c'est-à-dire la comparaison entre « *phénoménologie* » et « *kashf al-mahjûb* » et le rapport entre la phénoménologie et l'herméneutique, Corbin dans l'entrevue accordée à P. Nêmo affirme que « le terme *kashf al-mahjûb*, signifie exactement : « dévoilement de ce qui est caché ». N'est-ce pas là exactement la démarche du phénoménologue, la démarche qui, en dévoilant et en faisant se manifester le sens caché, occulté, sous l'apparent, sous le phénomène, remplit à sa façon le programme de la science grecque : *sôzein ta phainomena* (sauver les phénomènes) ? *kashf* c'est le dévoilement (*Enthüllung, Entdecken*) amenant à se manifester la vérité occultée sous l'apparent, le *phainomenon* (pensons à tout ce que Heidegger a dit à propos du concept d'*alêtheia*, vérité). Ce voile, c'est nous-mêmes, tant que nous ne faisons pas acte de présence, tant que nous ne sommes pas là (*da-sein*) au niveau herméneutique postulé »³. Corbin introduit l'herméneutique par le mot *ta'wîl* qui veut dire ramener une chose à sa source, à son archétype en l'y reconduisant, on la fait passer d'un *niveau d'être sensible à niveau d'être spirituel*.

Nous nous trouvons maintenant devant une comparaison frappante : ce qui se montre est le *zâhir* et ce qui ne se montre pas ou bien ce qui est caché est le *bâtin*. Corbin récupère l'interprétation heideggérienne de la phénoménologie comme « faire voir ce qui ne se montre pas », en mobilisant les notions « *zâhir* » et « *bâtin* ». Le phénomène, c'est le « *zâhir* », l'apparent, l'extérieur, ce qui se montre dans le « *zâhir* », tout en s'y cachant, c'est le

1- Par exemple : les traités de *kash al-mahjub*, Hojvîrî (XI^e siècle) et *kash al-mahjub*, Sijistânî (X^e siècle)

2- Henry Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Téhéran 2003, pp. 22-3. (Conférence de Corbin en 1975)

3- *Entretien de Corbin avec Philippe Nêmo*, Cahier de l'Herne, n°39, p. 27.

« *bâtin* », intérieur, l'ésotérique. La phénoménologie, selon Corbin, consiste dans le dévoilement de ce qui est caché sous cette apparence et l'herméneutique conçue comme le *ta'wîl* consiste à reconduire le phénomène à sa source cachée en passant d'un niveau à l'autre de l'être.

Que signifient précisément ces termes ? Le *zâhir* et le *bâtin* sont des termes-clefs de la pensée irano-islamique, particulièrement la pensée mystique. La première chose dont nous devons tenir compte est essentiellement la différence ou la distinction entre quatre types de *sagesse* dans la tradition irano-islamique. La sagesse se divise d'abord en la sagesse argumentative et la sagesse intuitive qui consiste en une vision directe (vision intuitive). La sagesse argumentative se divise en philosophie et en théologie. La philosophie se fonde sur l'intellect conçu comme le point de départ et sur la connaissance représentative alors que la théologie remonte à la révélation divine comme le point de départ. Le grand maître de la philosophie, dans la pensée irano-islamique, est Avicenne (980-1037). La sagesse intuitive se divise, pour sa part, en la sagesse illuminative et la sagesse mystique. Le point de départ de la première est l'intuition ou la vision directe tandis que le point de départ de la seconde est la révélation divine. Le grand maître de la sagesse illuminative ou bien la sagesse orientale, est Sohrawardî (1155-1191), né au nord-ouest de la Perse dans l'ancienne Médie et il a été assassiné sous le prétexte de l'apostasie à Alep, à l'âge de trente-six ans. Le grand maître de la mystique islamique, est Ibn 'Arabi (1165-1240) né au sud-est de l'Espagne à Murcie et mort à Damas. L'école d'Ibn 'Arabî a été développée en Iran après sa mort. Selon Corbin, chez les penseurs irano-islamiques, la pensée a trois sources de « validité » correspondant à leurs niveaux respectifs. « Il y a la tradition (*naql* [révélation divine]) dont se nourrit la théologie ; il y a l'intellect (*'aql*), organe de la dialectique philosophique (celle du *kalâm* [la théologie] et celle de la *falsafa*, transposition en arabe du grec *philosophia*) ; il y a enfin ce que l'on peut désigner globalement comme « perception spirituelle » ou « hiérognose » (*kashf*, littéralement « dévoiler, découvrir »), source des connaissances constituant la théosophie et la gnose

mystique. Bien entendu, cette dernière n'ignore pas les deux premières ; elle les présuppose, de même que l'ésotérique (*bâtin*) présuppose l'exotérique (*zâhir*). »¹

En effet, selon Corbin, afin d'étudier la philosophie islamique, deux habitudes sont à éviter : d'un côté, il ne faut pas créer un fossé entre l'histoire de la philosophie et l'histoire de la spiritualité et de l'autre, il faut se méfier des manuels d'histoire de la philosophie qui confondent la philosophie « islamique » et la philosophie « arabe ». La philosophie du monde de l'islam ne se limite pas seulement à quelques noms reconnus en Occident, à savoir Avicenne, Averroès et Al-Ghazâli.

La lutte entre le théologien Al-Gazâlî, qui mettait en question la crédibilité de la philosophie et le philosophe aristotélicien Averroès, a marqué à la fois le déclin et l'apogée de la philosophie dans le monde islamique. Il est à préciser que la critique de Al-Ghazâlî aurait ébranlé les fondements de la pensée philosophique dans la partie orientale du monde de l'islam, tandis que le débat qu'avait mené Averroès avec le théologien Al-Ghazâlî a redoré le blason de la pensée aristotélicienne dans la partie occidentale du monde de l'islam. C'est le regard dominant que portent les historiens de la philosophie sur les évolutions philosophiques du monde de l'islam. Mais selon Corbin, on ne constate aucune trace du déclin de la pensée philosophique en raison des coups assésés par Al-Ghazâlî et de la restauration de l'aristotélisme par Averroès. La situation en Orient était bien différente. En effet, l'émergence de la sagesse orientale par Sohrawardî et le développement de la mystique de l'école d'Ibn 'Arabî ainsi que quelques éléments de la philosophie d'Avicenne ont constitué le destin de la pensée orientale particulièrement en Iran. Dans cette conception, non seulement la philosophie et l'expérience spirituelle ne se contredisent pas, mais aussi se complémentarisent et se hissent vers le haut. Cependant Sohrawardî a ressuscité la sagesse des anciens perses et leur doctrine de la lumière et des ténèbres. Une fois ce dessein réalisé par Sohrawardî, ce dernier a consciemment instauré la sagesse orientale proposée d'une manière inachevée par l'Avicenne plus tardif. Selon Sohrawardî, la raison de l'échec d'Avicenne dans la restauration de la pensée orientale était le fait qu'il n'avait pas accès aux sources de cette pensée auprès des anciens sages perses.

1- Corbin, H., *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*. T.II, *Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard, 1971. p. 40.

Or, la pensée islamique survit dans la partie orientale du monde islamique grâce à une synthèse de certains éléments de la philosophie d'Avicenne et de la sagesse orientale de Sohrawardî ainsi que de la pensée mystique d'Ibn 'Arabi et atteint son paroxysme au sein de l'école d'Ispahan sous la dynastie séfévide au 17^e siècle.

En effet, les éléments de la pensée d'Avicenne, critiqués d'abord par Averroès et ultérieurement par les scolastiques se sont développés à l'Est du monde islamique. Par exemple, l'angélogologie néoplatonicienne d'Avicenne avec la cosmologie qui lui est liée, provoque la sensibilité des docteurs scolastiques médiévaux orthodoxes et rend la pensée avicennienne inaccessible pour eux. L'avicennisme identifie « l'intelligence active » avec l'Esprit-Saint, c'est-à-dire avec l'ange Gabriel, comme ange de la révélation et de la connaissance. Cette intelligence est la dixième dans la hiérarchie des pures intelligences séparées et cette hiérarchie est doublée par la hiérarchie secondaire des Anges qui sont les Âmes motrices des Sphères célestes. L'âme de l'homme émane de cette intelligence qui est en même temps la source de l'existence et de l'illumination. Toute connaissance et toute réminiscence trouvent leur origine dans cette illumination projetée. Grâce à elle, l'individu humain est lié directement et immédiatement au Plérôme céleste, sans avoir besoin de la médiation d'un magistère ou d'une réalité ecclésiale. Il n'y a pas l'ombre d'un doute que c'est cela qui a amené les scolastiques anti-avicenniens à leur « peur de l'Ange ». D'ailleurs, l'angélogologie avicennienne rendrait possible la fondation du monde intermédiaire de l'Imagination pure pour les penseurs iraniens tardifs.

Dans ce chapitre, nous étudions le problème du *zâhir* et du *bâtin*, selon la mystique de l'école d'Ibn 'Arabî, et dans le chapitre suivant nous allons traiter le problème du temps et de l'histoire selon la sagesse orientale. Ce développement n'a pas été abordé en tant que tel sous la plume de Corbin, et son développement est le fruit de ce que nous avons compris des écrits allusifs de Corbin.

Selon la pensée mystique de l'école d'Ibn 'Arabî, la première chose cachée (*bâtin*) est l'être ou bien la vérité de l'être qui s'identifie à Dieu. Qaysarî (XV^e siècle) un commentateur perse d'Ibn 'Arabi commence son commentaire avec cette phrase : « Ce qui est être en tant qu'être, est *Haqq* ». Ce terme selon sa première signification veut dire Dieu, il peut cependant aussi signifier la réalité réelle et le vrai. Pour développer ce sens, nous citons une parole révélée (*hadîth-e ghodsî*) qui est méditée par tous les mystiques de l'école d'Ibn 'Arabî selon laquelle

la divinité cachée (le *bâtin*) révèle le secret de son éclosion, de sa manifestation : « J'étais un Trésor caché, j'ai aimé à être connu. C'est pourquoi j'ai produit (créé) les créatures afin de me connaître en elles »¹. Ce désir ardent de se révéler et de se connaître soi-même dans les êtres en étant connu par eux, est le ressort de toute la création ou de toute la manifestation en quittant la tristesse primordiale, la tristesse d'être inconnu des Noms divins parce que personne ne les nomme. Tous les mystiques de l'école d'Ibn 'Arabî s'efforcent d'interpréter, d'expliquer et d'élucider le processus de ce dévoilement.

Pour bien comprendre ce processus, il faut d'abord considérer que la création ne surgit pas du néant (*ex nihilo*). Les mystiques évitent l'opposition théologique entre *ens creatum* et *ens increatum* comme tiré du néant². De plus, selon une expression célèbre citée par les mystiques de l'école d'Ibn 'Arabî « Dieu était et il n'y avait rien d'autre que lui ». La création surgit donc de son être foncier, des puissances et des virtualités latentes dans son être. « Cette cosmogonie n'est ni une émanation au sens néoplatonicien du mot, ni, et moins encore, une création *ex nihilo*. C'est bien plutôt une séquence de manifestations de l'être, par intensification d'une lumière croissante, à l'intérieur du Divin primitivement indifférencié, en propre une succession de *tajalliyât*, de théophanies. »³

L'être divin se contemple donc lui-même ou bien se révèle à soi-même et il se trouve soi-même possédant toutes ses propres perfections essentielles qui sont d'abord indifférentes les unes des autres. Cet état est le degré de la première détermination de l'être caché qu'on appelle l'« *Ahadîya* » (*Unitude*)⁴. L'*unitude* tient d'une part à l'aspiration ardente de l'être caché (le mystère des mystères) qui désire être connu, d'autre part, il est la source ultime ou le fondement de tout ce qui doit se révéler concrètement dans la dimension ontologique, mais dans le mystère de son *unitude* (*ahadîya*) non différenciée, il n'y a aucune description ni qualification.

L'être divin ou bien l'absolu se présente, en effet, sous deux aspect opposés, le *bâtin* l'« intérieur » qui est absolument inconditionné et le *zâhir* l'« extérieur » qui est l'absolu

1- Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Édition Médicis-Entrelacs, 2006, p. 199.

2- *Ibid.* p. 200.

3- *Ibid.* pp. 133-134.

4- pour éviter de confondre avec l'état de *wâhidiya* (unité), Corbin traduit *ahadîya* par Unitude

inconditionné. Sous son premier aspect, l'être caché n'est ni absolument conditionné ni inconditionné. Il transcende toutes les conditions, il est au-delà de la condition même de la condition négative, c'est-à-dire de l'inconditionnalité. Il est entièrement, absolument pur, sans parties et Inconnu-Inconnaissable (*theos agnostos*), c'est pourquoi on ne peut en rien dire. L'être caché occupe la place la plus élevée, il est absolument indéterminé, alors que sous son deuxième aspect, c'est-à-dire la *wâhidîya* (unité), l'absolu est l'origine de toute manifestation. Il est aussi inconditionné mais l'inconditionnalité est ici une condition négative par l'absence de toute détermination particulière¹. Autrement dit, l'absence de la détermination dans ce niveau est elle-même une condition négative, c'est-à-dire une condition de l'inconditionnalité. En effet, la *wâhidîya* est un aspect par lequel l'essence divine se révèle à elle-même sous les formes des « noms divins ».

Or, d'après ce que nous avons mentionné, l'être divin se contemple lui-même ou bien se révèle à soi-même et il se trouve soi-même avec tous les attributs divins ou toutes ses propres perfections essentielles qui sont d'abord indifférentes les unes aux autres. Quand les attributs divins se distinguent les uns des autres, on appelle cet état *wâhidîya* (unité). Nous arrivons ici à la troisième idée. Il faut noter qu'*ahadîya* et *wâhidîya* procèdent de la théophanie initiale par laquelle l'être divin se révèle en soi-même, mais en même temps ils se rapportent à deux états ontologiques différents. Entre les deux, il y a d'abord une relation d'intériorité et d'extériorité particulière. L'*ahadîya* est le côté « intérieur » ou caché de la *wâhidîya*, tandis que ce dernier est le côté « extérieur » du premier. L'état *wâhedîya* est l'état des attributs divins qui sont distincts et différents les uns des autres. On pourrait comparer les deux états avec Dieu et la *déité* chez Maître Eckhart. « Dieu et la déité sont aussi différents l'un de l'autre que le ciel et la terre... Dieu opère, la Déité n'opère pas, elle n'a rien à opérer, il n'y a pas d'opération en elle, elle n'a jamais eu aucune opération en vue. Dieu et la Déité diffèrent par l'agir et le non agir ».²

1- Voir : T., Izutsu, *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, trad. par M., Grandry, Paris, Les Deux Océans, 1980, pp. 70-83

2- Cité par Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Édition du Seuil 2000, p. 42.

La *wâhidîya* n'est pas une unité pure comme *l'ahadîya*, mais plutôt une unité comprenant une infinité de choses différentes avec des articulations internes. Les différenciations et les articulations internes doivent être conçues comme l'apparence extérieure des indifférenciations cachées de *l'ahadîya*. Autrement dit, la *wâhidîya* se caractérise par la conditionnalité, la diversité et la détermination interne. Cette détermination interne est appelée l'état des attributs et des noms divins. Kâshâni (XIV^e siècle), un commentateur perse d'Ibn 'Arabi dit qu'« il convient de distinguer un triple degré des théophanies. La première est une théophanie dont il n'est possible de parler que par allusion ; c'est l'épiphanie de l'essence divine à soi-même comme monade absolue en sa solitude. Dans le mystère de son *unitude* (*ahadîya*) non différenciée, aucune description ni qualification ne peut l'atteindre, puisqu'elle est l'être absolu pur et simple, et que tout ce qui est autre que l'être est non-être pur et simple. La seconde théophanie (*tajallî thanî*), c'est plus exactement l'ensemble des théophanies dans lesquelles et par lesquelles l'essence divine se révèle à elle-même sous les formes des noms divins (*asmâ îlahîya*), c'est-à-dire dans les formes des êtres quant à leur existence dans le secret du mystère absolu. La troisième est la théophanie dans les formes des individus concrets, donnant existence concrète et manifestée aux noms divins »¹.

La doctrine des noms divins est la thèse centrale de l'école d'Ibn 'Arabî. Qu'est-ce que « nom » signifie ? Quand l'être divin est considéré accompagné d'un attribut, il se dit « nom ». Par exemple, L'être divin avec l'attribut de sagesse, il est nommé le sage. Les noms divins comme l'essence divine aspirent aussi à se révéler. Autrement dit, les noms divins aspirent à se révéler, à se dévoiler, en tant qu'ils désirent ardemment être nommés par les êtres. Plus simplement, on pourrait dire que les noms divins ont besoin de quelque chose ou bien, au sens technique, d'un substrat auquel s'accrocher afin de se révéler ou bien afin de pouvoir être nommés. Ces substrats sont appelés *a'yân thâbîta* qui veut dire les formes épiphoniques, les archétypes éternels ou les *heccîtés* éternelles. Ils sont en effet, les formes à travers lesquelles les noms divins se révèlent. Les formes épiphoniques sont les contenus corrélatifs des noms divins qui sont désignés comme des « Seigneurs ». Autrement dit les noms divins sont les seigneurs des formes épiphoniques. « L'opération théophanique initiale par laquelle l'être

1- Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Édition Médicis-Entrelacs, 2006, p. 303.

divin se révèle, « se montre » à lui-même, en se différenciant dans son être caché, c'est-à-dire en se manifestant à soi-même les virtualités de ses noms avec leurs *correlata*, les *heccéités* éternelles des êtres, leurs prototypes latents en son essence (*a'yân thâbîta*) »¹.

Il faut noter que ces formes, selon Ibn 'Arabi, sont (existent) en l'essence divine, plus exactement, en la connaissance divine. Les formes épiphoniques, en effet, n'existent pas encore à l'extérieur de la connaissance divine. Ibn 'Arabi insiste sur le fait que « les heccéités éternelles n'ont pas encore senti l'odeur de l'existence (l'existence au sens hors de la connaissance divine) »². Chacune de ses formes épiphoniques est considérée, comme le « *zahîr* » ou l'extérieur d'un nom divin particulier, qui est le « *batîn* » ou l'intérieur des archétypes.

Les formes épiphoniques doivent être considérées comme des modèles ontologiques éternellement établis dans la connaissance divine et selon lesquels les étapes suivantes seront manifestées. « La création ne signifie donc rien de moins que la manifestation (*zohûr*) de l'être divin caché (*bâtin*), dans les formes des êtres : dans leur *heccéité* éternelle d'abord, dans leur forme sensible ensuite, et cela par un renouvellement, une récurrence d'instant en instant depuis la prééternité »³.

Le premier monde extérieur c'est-à-dire hors de la connaissance divine est le monde des esprits généraux qu'on pourrait comparer avec les idées platoniciennes et le dernier monde est le monde visible ou le monde phénoménal.

Nous nous confrontons maintenant à un problème classique. Comment le rapport d'un monde entièrement intelligible et immatériel à un monde visible et sensible s'opère-t-il ? Comment pourra-t-on concilier deux états essentiellement opposés ? La réponse sera par le monde « *imagination* » que Corbin a traduit par « *mundus imaginalis* »⁴ afin d'éviter de le confondre avec la conception courante selon laquelle l'imagination est conçue comme la *fantaisie*, irréaliste ou l'utopique, bien qu'elle soit aussi réelle que le monde sensible et le monde intelligible. Le monde de l'imagination ou bien l'imagination disjointe (détachée de la faculté humaine) a la fonction d'intermédiaire. Il est homogène au monde sensible parce qu'il

1- *Ibid.* pp. 200-201.

2- *Ibid.* p. 214.

3- *Ibid.*

4- Voir notre troisième chapitre

comporte la matière, mais cette matière est subtile. Pour le dire autrement, elle ne subsiste pas à la façon du monde phénoménal dont la matière frappe nos sens extérieurs. Il est aussi homogène au monde intelligible parce qu'il comporte les formes générales qui ne sont pas tirées de l'expérience. On pourrait dire que dans le monde de l'imagination les formes intelligibles se corporalisent (non pas un corps matériel, mais un corps subtil ou une matière subtile) et réciproquement les matières se spiritualisent. Ce monde est plus immatériel que le monde visible et moins immatériel que le monde intelligible. Or, par mundus *imaginalis*, les esprits se corporalisent et les corps se spiritualisent.

Selon la hiérarchie de la manifestation, le dernier moment, d'après l'école Ibn 'Arabî, est l'état de l'homme parfait (*anthropos teleios*) qui est la théophanie parfaite de l'ensemble des noms divins. Il est, en effet, *imago Dei* (l'image de Dieu) parce qu'il est la forme théophanique de l'ensemble des noms divins. De plus, il est la cause finale de la manifestation. Cependant dans l'ordre de l'imagination créatrice de Dieu, il est le premier. La divinité se révèle dans les formes épiphoniques à travers la forme épiphonique de l'*homme parfait*. L'être divin qui désire être connu, devient être connu par le réceptacle par excellence de la révélation divine.

L'arc de la descente s'achève par la manifestation en forme épiphonique de l'homme au monde extérieur et l'arc de la remontée ou bien de l'ascension commence par l'homme en renvoyant la vérité révélée de l'être à son origine. Il y a une règle dans la philosophie islamique dont se servent également les mystiques afin de développer leur explication ou leur interprétation : la fin renvoie au commencement, à l'origine de manière parfaite ou par excellence.

L'arc de l'ascension s'amorce par le « *ta'wîl* ». Le *ta'wîl* ou bien l'herméneutique au sens originel, c'est-à-dire l'accomplissement du communicer, la vérité révélée renvoie à son origine à travers le monde intermédiaire. Pour le dire autrement, celui qui communique (l'homme) nomme des noms divins qui aspirent à être nommés et en même temps il répond à l'interpellation divine. On peut dire que Corbin reprend ainsi l'herméneutique, celle de Heidegger qui ne concerne plus des règles d'interprétation des textes, mais celle de l'existence elle-même, dans la notion de « *ta'wîl* » irano-islamique qui veut dire, à la fois, l'interprétation et faire parvenir une chose à son origine cachée selon la mystique islamique de l'école d'Ibn 'Arabî. L'herméneutique philosophique, selon Corbin, est essentiellement la clef qui ouvre le sens caché en passant d'un niveau d'être à un autre. « Ce dernier mot [*ta'wîl*] désigne en

propre un acte de comprendre, une herméneutique, qui consiste à ramener, « reconduire », le phénomène [...], la chose visible et apparente, à sa source cachée, sa réalité suprasensible, ésotérique »¹. Nous allons retourner vers le problème du passage d'un niveau d'être à un autre dans notre troisième chapitre afin de mettre en lumière son importance cruciale chez Corbin.

Par voie de conséquence, il est clair que la « phénoménologie herméneutique », chez Corbin, prend un aspect « spirituel » selon lequel le sens caché se dévoile, se montre par un processus spirituel. Par cette réception, qui est assurément difficile à suivre, la tâche de la phénoménologie ne consiste ni « à le déduire causalement de quelque chose d'autre, ni à le réduire à quelque chose d'autre, mais à chercher ce *qui se montre* à soi-même dans ce phénomène, à dégager les intentions implicites dans l'acte qui le fait se montrer. Il faut pour cela le prendre comme une perception spirituelle »². Or, la méthode qui consiste à dégager le sens caché sera l'herméneutique spirituelle qui cherche à « occulter l'apparent et faire se manifester l'occulté » en reconduisant une chose à sa source.

Comme nous l'avons déjà mentionné, chez Heidegger, d'une part le phénomène n'est pas « apparition » et de l'autre, il n'y a rien « derrière » les phénomènes, alors que selon l'interprétation corbinienne, le phénomène serait conçu comme « apparition » et « derrière » les phénomènes conçus comme le *zâhir*, exotérique, il y aurait quelque chose de caché le *bâtin* spirituel, ésotérique.

Ce qui est digne d'intérêt est que l'interprétation corbinienne de la phénoménologie herméneutique ne doit pas être considérée comme une transformation de la pensée heideggérienne. Tout au contraire, on peut la comprendre comme une « subtilité de l'application » au sens gadamérien. Corbin applique, en effet, le sens spirituel « *bâtinî* » à ce qui lui est transmis par l'histoire, soit de la pensée irano-islamique, soit par la pensée heideggérienne.

À la fin de ce chapitre, force est de constater que Corbin s'inspire d'une autre source, à savoir Luther, à part Heidegger. Ce qui fascine Corbin dans l'herméneutique luthérienne est la notion de *significatio passiva* qui fait écho à une interprétation de l'Épître aux Romains. Corbin

1- Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme, Herméneutique et soufisme*, Paris, Édition Médicis-Entrelacs, 2008, p. 179.

2- Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 98-99.

affirme que « il est en effet une notion qui domine l'herméneutique du jeune Luther, celle de *significatio passiva*, dont traite précisément la « grammaire spéculative ». Le jeune Luther affronte le verset du psaume : *In justitia tua libera me*. Comment la justice divine, l'aspect de rigueur opposé à celui de miséricorde, pourrait-elle être l'instrument de la délivrance ? L'affrontement est sans issue, tant que l'on fait de cette justice un attribut que l'on confère à un Dieu en soi. Tout change, lorsqu'on la comprend dans sa *significatio passiva*. C'est à savoir la justice par laquelle nous *sommes faits* des justes. Ainsi en est-il pour les autres attributs divins, lesquels ne peuvent être compris (*modus intelligendi*) que par leur relation avec nous (notre *modus essendi*) »¹.

La citation précédente correspondrait à l'expérience luthérienne qu'il décrit peu avant sa mort, en 1545, en disant que « j'avais brûlé du désir de comprendre ce que dit Paul dans l'*épître aux Romains*. Mais je me heurtais jusqu'alors, non à un manque de ferveur, mais à un seul mot, qui se trouve au chapitre premier : « la justice de Dieu est révélée en lui » [Rom. 1, 17]. Je détestais ces mots de « justice de Dieu » que j'avais appris, selon l'usage et la coutume de tous les docteurs, à comprendre au sens philosophique comme la justice dite formelle ou active, par le moyen de laquelle Dieu est juste et punit les pécheurs et les injustes. Or, malgré ma vie irréprochable de moine, je me sentais pécheur devant Dieu, ma conscience extrêmement inquiète, et je n'avais aucune certitude d'être réconcilié avec Dieu par ma satisfaction. Je n'aimais pas, je haïssais même ce Dieu juste qui punissait les pécheurs et m'emportais contre ce Dieu, nourrissant secrètement sinon un blasphème, du moins un violent murmure, disant : « Ne suffit-il pas que les pauvres pécheurs, voués à la perdition éternelle par le péché originel, soient accablés de toutes sortes de maux par la loi du décalogue ? Faut-il que Dieu ajoute encore à notre souffrance au moyen de l'Évangile, en se servant de lui aussi pour nous menacer par sa justice et sa colère ? J'étais ainsi hors de moi, la conscience pleine de désarroi et de confusion ; mais je m'obstinais à creuser ce passage de saint Paul, dans l'ardent désir de comprendre ce qu'il voulait dire. Jusqu'à ce qu'enfin, Dieu me prenne en pitié; méditant jour et nuit ces mots, je portai mon attention sur leur enchaînement, à savoir : « la justice de Dieu est révélée en lui, comme il est écrit : le juste vit par la foi ». Je commençais alors à

1- *Entretien de Corbin avec Philippe Nemo*, Cahier de l'Herne, n°39, p. 25.

comprendre que la justice de Dieu est celle par laquelle le juste vit du don de Dieu, à savoir la foi, et que la signification de ce passage était celle-ci : par l'Évangile est révélée la justice de Dieu, c'est-à-dire la *justice passive* par laquelle le Dieu de miséricorde nous rend justes par la foi, comme il est écrit : « le juste vit par la foi ». Alors je me sentis carrément renaître et il me sembla entrer au paradis même par des portes grandes ouvertes. Aussitôt l'Écriture entière prit à mes yeux un autre visage. Je parcourus les Écritures, telles que ma mémoire les conservait, et je découvrais un renversement analogue dans d'autres termes : par exemple l'œuvre de Dieu, c'est celle que Dieu opère en nous ; la force de Dieu, c'est celle par laquelle il nous rend forts ; la sagesse de Dieu, celle par laquelle il nous rend sages ; la puissance de Dieu, le salut de Dieu, la gloire de Dieu. Autant j'avais détesté auparavant ces mots de « justice de Dieu », autant je me mis à exalter avec amour cette parole qui m'était devenue très douce. Ainsi, ce passage de Paul fut vraiment pour moi la porte du paradis... »¹.

Pour Luther, cette expérience spirituelle ne se borne pas seulement à comprendre un unique passage biblique, bien plutôt la Bible tout entière prit un visage qui ouvre un horizon universel de l'herméneutique devant lui. Dans cette acception, l'Écriture n'est pas une simple lettre qu'il s'agit de lire de l'extérieur, mais plutôt elle devient l'Esprit qui est vivant dans le cœur, à l'intérieur, c'est ainsi que dans l'Écriture sainte, l'Esprit se distingue de la lettre. Selon Luther, l'Esprit est caché dans la lettre et pour cette raison, il doit sortir de la lettre. Celle-ci renvoie au passé alors que l'Esprit est lié au présent qui donne la vie. Ainsi, les attributs divins comme la justice ne peuvent être compris (*modus intelligendi*), estime Corbin, que dans la mesure où nous devenons nous-même (*modus essendi*) ce que nous avons compris.²

L'analyse heideggerienne de la compréhension comme mode d'être du *Dasein* et l'herméneutique luthérienne permettent à Corbin de faire une distinction essentielle entre le *modus intelligendi*, « mode du comprendre », et le *modus essendi* « mode d'être ». Cette distinction prend à la lettre l'idée selon laquelle le comprendre doit être entendu comme un mode d'être. Afin de mettre au jour la relation entre la compréhension et le mode d'être, Corbin propose une explication terminologique. « Comprendre » vient du verbe latin

1- Cité in Ebeling, G., *Luther : introduction à une réflexion théologique*, trad. par A. Rigoet et P. Bühler, Labor et Fides, Genève, 1983, pp. 40-41.

2- Shayegan, D., *Henry Corbin, la topographie spirituelle de l'islam iranien*, p. 38.

« *comprehendere* » qui veut dire « contenir », « impliquer ». « Comprendre » un sens est donc « l'impliquer soi-même, d'une façon ou d'autre, dans son propre mode d'être. Quiconque ne l'implique pas, c'est-à-dire ne le comprend pas, serait difficilement à même de l'expliquer »¹. Or, selon Corbin, le mode d'être de celui qui comprend est la condition de la compréhension. « Les modes d'être sont les conditions ontologiques existentielles (je ne dis pas existentielles) du « comprendre », du *Verstehen*, c'est-à-dire de l'herméneutique »².

Tant pour Corbin que pour Heidegger, la compréhension conçue comme mode d'être et l'herméneutique ou bien l'interprétation (*l'Auslegung*) sont liées de manière inséparable. Selon Heidegger, le *Dasein* est au monde sur le mode de la compréhension (affective) et celle-ci repose sur la compréhension préalable. La tâche de l'interprétation est de rendre explicite ce qui est implicite dans la compréhension. De même, pour Corbin, l'interprétation ou bien l'herméneutique remonte à la compréhension (*modi intelligendi*) conçue comme mode d'être (*modi essendi*) de l'homme. Or, l'herméneutique conçue comme mode d'être du comprendre *Verstehen*, n'est que « ce que nous éprouvons et subissons, ce dont nous pâtissons dans notre être même » et l'herméneutique n'est que « le dévoilement de ce qui passe en nous ». Corbin nous dit que « le phénomène du sens, qui est fondamental dans la métaphysique de *Sein und Zeit*, c'est le lien entre le signifiant et le signifié. Mais qu'est-ce qui fait ce lien, sans lequel signifiant et signifié resteraient aussi bien des objets de considération théorique ? Ce lien, c'est le sujet, et ce sujet c'est la *présence*, présence du mode d'être au mode de comprendre. Présence, *Da-sein*. Je ne veux pas revenir ici sur les raisons qui, à l'époque, d'accord avec nos amis, nous firent traduire *Dasein* par réalité-humaine. Je sais ce qu'il a de vulnérable, surtout lorsque, par une négligence trop fréquente, l'on omet le trait d'union dont nous avons expliqué pourquoi il était essentiel. *Da-sein* : être-là, c'est entendu. Mais être-là, c'est essentiellement faire acte de présence, acte de cette présence par laquelle et pour laquelle se dévoile le sens au présent, cette présence sans laquelle quelque chose comme un sens au présent ne serait jamais dévoilé. La modalité de cette présence humaine est bien alors d'être

1- Corbin, H., *En islam iranien I*, pp. 136-138.

2- *Entretien de Corbin avec Philippe Némo*, Cahier de l'Herne, n°39, p. 26.

révélatrice, mais de telle sorte qu'en révélant le sens, c'est elle-même qui se révèle, elle-même qui est révélée.¹ »

Au fond même de l'acte de comprendre et l'acte de présence par laquelle et pour laquelle se dévoile le sens, il y a ainsi le problème du *temps et de l'histoire* sur lesquels nous allons nous pencher dans le chapitre suivant.

1- *Ibid.*

Le problème du temps et de l'histoire

Introduction

Quand il traite du temps conçu à partir de l'avenir et de la notion d'histoire, Corbin est sous l'influence de l'interprétation heideggérienne du temps et de l'histoire dans la deuxième section d'*Être et Temps*. Dans l'entrevue accordée à Philippe Némo, Corbin le souligne expressément : « 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. Pour le signifier, je forgeai le terme d'*historialité* et je crois que le terme est à conserver. Il y a entre l'historialité et l'historicité le même rapport qu'entre l'existential et l'existentiel. Ce fut un moment décisif. 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 arracher 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 historique, il est dans cette *historialité* dans ces racines existentielles secrètes, ésotériques, de l'Histoire et de l'historique »¹. Dans le recueil paru en 1938, Corbin a d'ailleurs traduit, avec l'accord de l'auteur², les §§ 65-69 ainsi que les §§ 73-75 de *Sein und Zeit*, respectivement consacrés aux problèmes de la mort et de l'historialité.

Après avoir analysé les structures existentielles du *Dasein* dans la première section de *Sein und Zeit*, Heidegger se met à étudier la totalité et l'authenticité du *Dasein* au début de la deuxième section. C'est la raison pour laquelle les deux chapitres qui ont été traduits par Corbin sont à ses yeux essentiels pour la compréhension de l'ensemble du projet de *Sein und Zeit*. Dans son avant-propos de ce recueil, Corbin écrit : « La traduction réunissant ainsi les

1- *Entretien de Corbin avec Philippe Némo*, Cahier de l'Herne, n°39, p. 28.

2- Heidegger, M., *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. par Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1951, p. 11.

deux chapitres, la signification du rapprochement par rapport à l'ensemble ne saurait être ici encore mieux précisée que par l'auteur lui-même : « L'interprétation de l'« Être pour la mort » aussi bien que la définition de l'« historicité » doivent rendre visible la transcendance intime de l'être de l'homme. Dans cette « *ek-stasis* » de la réalité-humaine (du *Dasein*), l'homme se trouve poussé et projeté dans l'Être qu'il n'est pas lui-même et qui pourtant ne se révèle *comme* être que si l'homme, de par le fondement de sa réalité-humaine, *est totalement lui-même*. Et tel est bien le but auquel tend la question directrice concernant « l'Être et le Temps » en général : fonder, motiver, la vérité est l'essence de l'être dans son ensemble, au sein duquel se trouve l'homme. C'est pourquoi aussi le titre n'annonce pas « l'Être de l'homme et le Temps », mais « l'Être (tout court) et le Temps ». La juxtaposition de l'Être et du Temps ne se rapporte pas non plus à la différence du « statique » (du persistant, du stable) et du « dynamique » (l'im-persistant, l'in-stable), car tout devenir, pour autant qu'il *n'est pas rien*, fait également partie de l'Être et c'est dans le « Temps » qu'est institué le fondement essentiel de sa « Vérité ». Cette institution n'est pas arbitraire ; la raison en est liée à la reconnaissance du fait que, dès l'aurore de la philosophie occidentale, l'horizon du temps se fait déjà sentir tout en demeurant voilé comme tel ; car, derrière les termes fondamentaux de $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$, $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, termes par lesquels l'Être est nommé et c'est-à-dire interprété, au début de la philosophie occidentale, il y a, à la base, l'expérience de la puissance du *présent* et de la persistance pure. »¹

Dans le chapitre de l'historialité du *Dasein*, nous nous heurtons au problème de la traduction de *Geschichte*, *Geschichtlichkeit* et *Geschehen*. Comme nous le verrons plus tard, Heidegger distingue entre *Geschichte* et *Historie*. Corbin traduit *Geschichte* par réalité historique et *Historie* par science historique et *Geschehen* par historial, en disant qu'« il nous fallait pas seulement distinguer entre Histoire comme réalité-historique (*Geschichte*) et l'histoire comme science-historique (*Historie*), mais il nous fallait à tout prix rendre sensible en français la racine commune des deux termes *Geschehen* et *Geschichte*. Le *Geschehen* n'équivaut pas à un devenir, à une évolution naturelle ou un élan vital ; il marque la structure absolument propre de la réalité-humaine qui, réalité transcendante et réalité révélatrice, rend possible l'*historicité*

1- *Ibid.*

d'un monde. Pour rendre possible cette relation, nous avons eu recours au mot vieux-français *historial* ; cet adjectif équivalait anciennement à historique, mais comme il est tombé en désuétude, il nous sera permis de lui donner vie nouvelle en l'incorporant comme « nom verbal » à notre lexique. Sa désinence offre l'avantage de l'appeler spontanément du côté de l'*existential* (l'histoire étant alors du côté de l'*existentiel*). »¹

Pour mettre en lumière l'influence de Heidegger sur Corbin dans sa discussion des problèmes du temps et de l'histoire, nous nous pencherons d'abord sur l'analyse heideggerienne élaborée dans la deuxième section de *Sein und Zeit*. Ensuite nous nous attarderons sur la réception conbinienne. Corbin s'intéresse notamment à l'analyse heideggerienne du temps dominé par l'avenir et la racine ontologique de l'histoire.

Le problème du temps et de l'histoire dans « Être et Temps »

Le problème de la mort est le point de départ de la deuxième section de *Sein und Zeit*. Nous avons à nous demander pourquoi ce problème se situe-t-il à la frontière entre les deux sections de l'œuvre.

Au début de la deuxième section, Heidegger écrit : « Qu'est-ce qui a été conquis par l'analyse préparatoire de *Dasein*, et qu'est-ce qui est cherché ? Nous avons *trouvé* la constitution fondamentale de l'étant thématique, c'est-à-dire l'être-au-monde, dont les structures essentielles trouvent leur centre dans l'ouverture. La totalité de ce tout structurel s'est dévoilée comme souci. C'est dans le souci qu'est enclos l'être du *Dasein*. »²

Notons que l'être-dans-le-monde est la constitution fondamentale (*Grundverfassung*) du *Dasein*, lorsque le sujet moderne est conçu comme isolé et coupé du monde et qu'il se caractérise par l'activité cognitive. Le *Dasein* est, pour sa part, dans le monde sur le mode de la familiarité et de la significativité. Cet être-dans-le-monde est découvert à partir de trois moments constitutifs : le moment de la « mondanité », le moment de l'« être-avec » et le

1- *Ibid.* p.16

2- Heidegger, M., *Être et temps*, p. 231.

moment de l'« être-dans ». Le *Dasein* qui est toujours là sur le mode de la familiarité a la tendance de rendre proche tous les étants intramondains. Il supprime la distance (*Entfernung*) et l'éloignement parce qu'il méfie de ce qui est lointain. Il s'oriente (*Ausrichtung*) vers la signifiante des choses. Les choses se situent ainsi dans une familiarité qui lui permet de s'orienter dans le monde. Or, le *Dasein* qui n'est pas coupé du monde, se caractérise par l'être-avec (*Mit-Sein*) partagé avec autrui. L'être-avec est gouverné par le souci (*Sorge*), le souci avec autrui. Le rapport du *Dasein* à l'étant intramondain n'est pas d'abord un rapport cognitif et substantiel, il est soucieux. « *Sorge* », « *Besorgen* » et « *Fürsorge* » désignent les modes du rapport du *Dasein* avec les étants, qu'il rencontre. Le *Dasein* est donc dans le monde sur le mode de la préoccupation (*Besorgen*), c'est-à-dire qu'il est toujours occupé à faire quelque chose de telle sorte qu'il rencontre l'étant intramondain dans l'horizon de l'utilité (*zuhanden*). En effet les choses sont d'abord rencontrées dans une vision circonspecte (*Umsicht*), avant d'être subsistantes (*vorhanden*). L'idée de « *besorgen* » est corrélative avec l'« être-auprès de » (*Sein-bei*). Le *Dasein* est toujours auprès d'un monde ambiant ou bien auprès d'un étant intramondain, déterminé comme outil (*Zeug*) en tant qu'étant disponible (*Zuhanden*). « La totalité formellement existentielle du tout structurel ontologique du *Dasein* doit donc être saisie dans la structure suivante : l'être du *Dasein* veut dire être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le monde-) comme-être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine). Cet être remplit la signification du titre de *souci*, que nous utilisons ici de manière purement ontologico-existential [...]. Que l'être-au-monde soit essentiellement souci, c'est la raison pour laquelle, dans des analyses antérieures, nous avons pu saisir l'être auprès de l'à-portée-de-la-main comme *préoccupation* et l'être avec l'être-Là-avec d'autrui tel qu'il fait rencontre à l'intérieur du monde comme *sollicitude*. »¹

Le *Dasein* est ainsi dans le monde sur le mode de la familiarité, dans une totalité signifiante. Dans cette conception, le souci est conçu comme la totalité *formelle* du *Dasein*. La question reste de savoir comment le *Dasein* est là, c'est-à-dire dans le monde. Heidegger explicite ce problème avec la notion de l'être-dans. À partir de la notion de l'être-dans, il élabore quatre modes de l'être du *Dasein* dans-le-monde, à savoir la tonalité affective ou la passion

1- *Ibid.* p. 92-3.

(*Befindlichkeit*), la compréhension (*Verstehen*), la déchéance (*Verfallen*) et le parler (*Rede*) conçu comme l'articulation des trois premières qui constituent l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein*. Or, le *Dasein* est toujours ouvert au monde sur les modes constitutifs de l'affection compréhensive, la compréhension affective, la déchéance et le parler. Pour le dire autrement, le *Dasein* est cette ouverture de manière transitive, c'est-à-dire que l'ouverture n'a pas une structure déterminée de la constitution du *Dasein*, car c'est plutôt le *Dasein* qui accomplit cette ouverture. L'ouverture du *Dasein* doit être comprise à la fois comme *genitivus objectivus* et *genitivus subjectivus*, c'est-à-dire le *Dasein* est celui qui ouvre et celui qui est ouvert. « À la constitution d'être du *Dasein* appartient essentiellement l'ouverture en général. Elle embrasse le tout de la structure d'être qui est devenue explicite grâce au phénomène du souci. À celui-ci appartient non seulement l'être-au-monde, mais aussi l'être auprès de l'étant intramondain. Cooriginaire à l'être du *Dasein* et à son ouverture est l'être-découvert de l'étant intramondain »¹

Après avoir récapitulé la démarche heideggérienne dans la première section de *Sein und Zeit*, nous nous pencherons maintenant sur sa deuxième section. La transition de la première section à la deuxième section est cruciale, parce que Heidegger cherche à fonder le caractère originaire, l'authenticité et la totalité de l'analyse préparatoire du *Dasein* élaborée dans la première section dans la temporalité du *Dasein*. La première question que Heidegger se pose est celle de la totalité du *Dasein*. Est-ce que l'analytique antérieure a réussi à trouver le *Dasein* comme totalité ? L'idée forte de Heidegger consiste à dire que jusqu'ici nous avons complètement laissé de côté le soubassement temporel du *Dasein* comme un événement, une histoire qui s'étend de la naissance à la mort. La deuxième question est celle de l'authenticité. L'analyse du *Dasein* conduite jusqu'à maintenant a fait ressortir les modes de l'inauthenticité du *Dasein* dans sa quotidienneté inauthentique comme le « on », le bavardage, la déchéance, etc. : « l'analyse existentielle antérieure du *Dasein* ne peut élever de prétention à l'originalité. Dans sa pré-acquisition, elle ne tenait toujours et seulement que l'être inauthentique du *Dasein*, et celui-ci même comme *non-total* »².

1- *Ibid.* p. 221.

2- *Ibid.* p. 233.

Or, à partir de la deuxième section, Heidegger essaie de trouver le *Dasein* comme un tout (total) et authentique dans l'horizon du temps parce que « c'est en elle [la temporalité] que se fonde la compréhension d'être constitutive pour l'être du *Dasein*. Le projet d'un sens de l'être en général peut s'accomplir dans l'horizon du temps »¹ et également c'est à la lumière de la temporalité qu'il devient ensuite possible de comprendre pourquoi le *Dasein* est et peut être historial au fond de son être, et pourquoi *en tant qu'historial* il est capable d'élaborer une enquête historique »². Le point qui mérite d'être mentionné est que la deuxième section aussi bien que toute la première section, se trouve dans une « situation herméneutique ». Nous pourrions dire que le temps conçu comme la structure fondamentale du *Dasein* comme un étant qui peut comprendre l'être, est caché dans le fond du *Dasein* et que pour tirer au clair cette structure, nous avons besoin d'une herméneutique qui repose sur la structure triple de la compréhension. « Une recherche ontologique est un mode possible d'explicitation, laquelle a été caractérisée comme élaboration et appropriation d'une compréhension. Toute explicitation a sa pré-acquisition, sa pré-vision et son anti-cipation. Qu'elle devienne, en tant qu'interprétation, la tâche expresse d'une recherche, et alors le tout de ces « présuppositions », que nous appelons la *situation herméneutique*, exige l'être préalablement clarifié et assuré à partir de et dans une expérience fondamentale de l'« objet » à ouvrir ».³

Avant d'élaborer le problème de la temporalité, Heidegger aborde deux ordres thématiques qui sont la mort et la conscience. Ces deux problèmes nous conduisent à la temporalité du *Dasein* à partir de l'avenir originaire mettant au jour la totalité et l'authenticité du *Dasein*. Heidegger consacre huit paragraphes, §§ 46-53, au problème de la mort qui nous montre l'importance de ce problème. Pour le dire simplement, la mort nous met face à notre moi individuel parce que la mort ne peut être surmontée ni partagée ni assumée par quelqu'un d'autre. Chaque homme meurt sa propre mort. Cette conception de la mort attire notre attention sur le moi individuel qui appartient au *Dasein* dans son être authentique. La mort nous fournit un éclaircissement complet ou total de l'existence qui est à chaque fois la mienne qui s'étend de la naissance

1- *Ibid.* p. 235.

2- *Ibid.*

3- *Ibid.* p. 232.

jusqu'à la mort¹. Or, le *Dasein* est un être engagé dans la mort de telle sorte qu'il se confronte à sa mort de manière constante et il la regarde en face. Heidegger nomme cette manière d'être du *Dasein* « être-vers-la-mort ». Il clarifie la notion de l'être-vers-la-mort avec quelques délimitations qui seront essentielles pour suivre la critique corbinienne adressée au problème de l'être-vers-la-mort. D'abord, la mort ne doit pas être comprise d'après les considérations biologiques et les sciences ontiques qui étudient la mort comme la fin de tout être vivant alors que le seul être qui meurt est le *Dasein*. La mort qui frappe tout vivant est le périr (*verenden*). La mort au sens existentiel et ontologique n'est pas le « décéder » et le « périr » qui sont l'objet d'une étude biologique. Le problème de la mort ne doit pas non plus être considéré par rapport aux sciences historiques et ethnologiques. Avant toute analyse historique, nous devons comprendre la mort par rapport au *Dasein*, autrement dit, l'analyse existentielle de la mort précède toute analyse historique. La mort ne doit pas non plus être conçue sous la domination de la conception de la métaphysique et de la théologie. Heidegger ne s'intéresse pas non plus au concept transcendantal de la mort qui s'oriente vers la vie après la mort, tout au contraire, il est intéressé par le concept immanent de la mort. En effet, l'analyse existentielle de la mort précède toute interprétation religieuse qui désire atteindre à l'éternité. « L'interprétation ontologique immanente de la mort précède toute spéculation ontico-transcendante sur celle-ci - là est l'essentiel »². Enfin, Heidegger exclut aussi la perspective qu'il dit « métaphysique » sur la mort qui s'intéresserait à la question de savoir comment la mort est entrée dans le monde.

À l'encontre des considérations biologiques, historiques, métaphysiques et religieuses, pour Heidegger la mort permet de dévoiler les possibilités du *Dasein* comme un être-pour-la-fin. L'être-pour-la-fin signifie que la fin nous attend et qu'à tout moment de notre vie, nous avons déjà un rapport à cet événement qui n'a pas encore lieu. La mort conçue comme la fin précède le *Dasein* parce qu'elle est immanente. « La mort, elle, est une possibilité d'être que le *Dasein* a lui-même à chaque fois à assumer. Avec la mort, le *Dasein* se pré-cède lui-même en son pouvoir-être le plus propre. Dans cette possibilité, il y va pour le *Dasein* purement et

1- Ciocan, C., *Heidegger et le problème de la mort*, Heidelberg, Springer, 2014, p. 154.

2- Heidegger, M., *Être et temps*, trad. p. 245.

simplement de son être-au-monde. Sa mort est la possibilité du pouvoir «ne-plus-être-Là »¹. Dans cette conception, la mort est comprise comme une possibilité existentielle qui est plus que la réalité. La mort attend le *Dasein* comme sa possibilité la plus propre, comme être singulier et indépassable. « La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*. Ainsi la mort se dévoile-t-elle comme la possibilité la plus propre, absolue, indépassable ».²

Toute possibilité d'être du *Dasein* dépend de cette possibilité de l'être-vers-la-mort comme la possibilité la plus propre. La mort est possible à tout instant, elle est imminente malgré l'ignorance du « on » qui recouvre cette possibilité imminente de la mort en la fuyant. La mort est certaine, « il faut bien mourir un jour », mais cette certitude n'est pas une certitude logique basée sur des énoncés. Elle est aussi indéterminée, indépassable et absolue (*unbezüglich*), c'est-à-dire sans rapport possible à autre chose. « Il est désormais possible de délimiter le concept ontologico-existential plein de la mort grâce aux déterminations suivantes : *la mort comme fin du Dasein est la possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du Dasein. La mort est, en tant que fin du DASEIN, dans l'être de cet étant pour sa fin.* »³

Le « on » a coutume d'éviter la mort. « On » a tendance à reculer face à la mort, qui ne frapperait qu'autrui. À l'encontre de cette attitude du « on », le *Dasein* court devant (*vorlaufen*) la mort comme sa possibilité la plus propre. La précursion dans la possibilité de l'être-vers-la-mort et le devancement vers la mort se trouvent dans la constitution fondamentale du *Dasein* face à la mort. Ce devancement nous confronte à notre pouvoir-être possible et authentique. Or, le devancement vers la mort dévoile au *Dasein* un pouvoir-être possible et une attitude d'attente orientée vers l'avoir lieu futur d'un événement⁴. À cet égard, le devancement dans la possibilité est le résultat de l'analyse existentielle de l'être-vers-la-mort. Autrement dit, l'être-vers-la-mort devancé me rend compréhensif envers mon pouvoir-être possible.

1- *Ibid.* p. 250.

2- *Ibid.*

3- *Ibid.* pp. 258-9.

4- Greisch, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 280.

Ensuite, Heidegger cherche à trouver une attestation ou bien un témoignage (*Zeugnis*) pour l'être-vers-la-mort. « Est recherché un pouvoir-être authentique du *Dasein*, qui soit attesté par celui-ci même en sa possibilité existentielle. Préalablement, il faut donc que cette attestation même se laisse découvrir. Si elle doit « donner à comprendre » le *Dasein* à lui-même dans son existence authentique possible, c'est dans l'être du *Dasein* qu'elle aura sa racine. Par suite, la mise en lumière phénoménologique d'une telle attestation inclut en soi la mise en évidence de son origine à partir de la constitution d'être du *Dasein* »¹. Vu que l'attestation comme tous les existentiels, a sa racine dans l'être du *Dasein*, Heidegger nomme cette attestation la *voix de conscience* (Corbin traduit « *Gewissen* » (conscience) par la monition du cœur dans laquelle on peut voir un aspect spirituel). La voix est une exhortation adressée au *Dasein* par le *Dasein* lui-même, une auto-interprétation qui a le caractère de l'herméneutique, c'est-à-dire que le *Dasein* vit dans une certaine herméneutique et qu'il s'interprète ici lui-même. « Dans la conscience, le *Dasein* s'appelle lui-même »². En effet, celui qui est interpellé n'est rien d'autre que le *Dasein* lui-même et le vrai destinataire de l'appel est le soi-même propre. L'appel n'énonce rien, il ne donne aucune information sur des événements du monde, « il n'a rien à raconter »³, pourtant cet appel n'est pas un simple monologue intérieur. Le mode privilégié de cet appel est le silence, en effet, la conscience parle uniquement et constamment sur le mode du « faire-silence »⁴. D'ailleurs, cet appel provoque un pouvoir-être du *Dasein* et en même temps il le rappelle à lui-même⁵, il évoque l'être-en-dette ou bien la culpabilité du *Dasein*. La notion d'être coupable doit d'abord être démoralisée et être interprétée en un sens purement existentiel : la culpabilité s'oriente alors vers un « ne pas », vers une nullité (*Nichtigkeit*) qui nous montre que le *Dasein*, en tant que tel « reste constamment en deçà de ses possibilités »⁶, et en ce sens, il n'est pas son propre fondement. Afin d'éveiller son propre être, le *Dasein* doit prendre une décision, évoquée par la voix de la conscience qui vient au fond de lui-même.

L'analyse existentielle de l'être-vers-la-mort nous conduit vers la notion du devancement et l'analyse existentielle de la conscience nous amène vers la notion de la résolution et la

1- Heidegger, M., *Être et temps*, p. 267.

2- *Ibid.* p. 275.

3- *Ibid.* p. 273.

4- *Ibid.*

5- Greisch, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 291.

6- Heidegger, M., *Être et temps*, p. 284.

juxtaposition des deux notions, c'est-à-dire la résolution devançante ou bien le devancement résolu. La temporalité est le noyau essentiel du projet de « *Être et Temps* » tel que le titre nous l'indique. Elle est la condition de la possibilité de la compréhension de l'être et de l'ontologie. Pour le dire autrement, le *Dasein* comme un être temporel, peut comprendre l'être dans l'horizon du temps.

Jusqu'à la résolution devançante, tout l'analyse existentielle du *Dasein* manque de totalité et d'authenticité que Heidegger cherche à fonder dans la temporalité. À partir de maintenant, Heidegger tente de trouver le fondement originaire du *Dasein* qui est le temps grâce à la conception de la résolution devançante. « *La temporalité est expérimentée de manière phénoménalement originaire dans l'être-tout originaire du Dasein—dans le phénomène de la résolution devançante. Si la temporalité s'annonce originairement en celle-ci, alors, selon toute présomption, la temporalité de la résolution devançante est une mode insigne de la temporalité. La temporalité peut se temporaliser en diverses possibilités et selon diverses guises. Les possibilités fondamentales de l'existence, authenticité et inauthenticité, se fondent ontologiquement dans des temporalisations possibles de la temporalité* »¹. L'élaboration de la temporalité comme l'élaboration de l'être-vers-la-mort a également un caractère herméneutique (interprétatif). Le phénomène de la temporalité est, en effet, inapparent et il est caché dans la structure du *Dasein* dont il doit être dégagé. « Par là, l'élaboration de la résolution devançante comme pouvoir-être-tout authentique existentiellement possible perd le caractère d'une construction arbitraire. Elle devient la libération interprétative du *Dasein* pour sa possibilité extrême d'existence »². La temporalité est donc fondamentalement un pouvoir de possibilisation. Nous nous heurtons encore à la notion de possibilité qui est le fil conducteur de l'analytique existentielle du *Dasein*. En effet, la possibilité trouve sa racine dans la temporalité qui se temporalise (*zeitigen*), c'est-à-dire la temporalité qui est le *Dasein* s'accomplit selon diverses manières. Or, la temporalité peut s'accomplir, se configurer selon les modes authentiques et inauthentiques.

1-*Ibid.* p. 304.

2-*Ibid.* p .303.

Selon Heidegger, dans l'histoire de la métaphysique, l'« être » est compris à partir du temps sous la domination du présent : « το ὄν », « τα ὄντα », « οὐσία » qui signifient l'étant dans son ensemble, auraient une signification temporelle désignant l'étant qui vient en présence. De plus, la φύσις qui veut dire l'acte d'émergence remonterait à une signification temporelle parce que le surgissement présuppose un mouvement de sortir de l'occultation et une venue en la présence. Cette présence sera interprétée dans l'histoire de la métaphysique comme la présence permanente et perpétuelle. Selon cette conception, le temps est compris par l'aspect privilégié du présent et le présent est compris par la succession des maintenant. Le passé, c'est un présent évanoui qui n'existe plus et le futur est un présent qui n'est pas encore. Le passé et le futur sont donc ancrés dans un présent ponctuel. À l'encontre de la tradition de la métaphysique, Heidegger essaie de comprendre le temps depuis l'avenir (*Zukunft*) qui est inséparable de la conception de la possibilité. *Zukunft*, par une décomposition lexicale veut dire venir à. Selon cette conception, l'avenir ne doit pas être compris comme un « maintenant » ou un « présent » qui n'existe pas encore, bien au contraire, par la possibilité de l'avenir, le *Dasein* advient à soi en son pouvoir-être le plus propre. En prenant appui sur la résolution devançante, Heidegger dit que « le projeté du projet existentiel originaire de l'existence s'est dévoilé comme résolution devançante. [...] la résolution devançante est l'*être pour* le pouvoir-être insigne le plus propre. Or, cela n'est possible qu'autant que le *Dasein* peut en général advenir à soi en sa possibilité la plus propre, et que, en ce se-laisser-advenir-à-soi, il soutient la possibilité comme possibilité - c'est-à-dire existe. Or le se-laisser-advenir-à-soi dans la possibilité qui soutient celle-ci est le phénomène originaire de l'*avenir* »¹. Le phénomène originaire et fondamental de la temporalité qui constitue l'unité et le fondement ontologique du *Dasein* remonte donc à l'avenir conçu comme laisser-advenir-à soi dans la possibilité de la résolution devançante. La question est alors de savoir d'où vient la venue à soi. Il vient de ce que j'ai été ou bien de mon avoir été (*Gewesenheit*). Le *Dasein* s'advient à lui-même parce qu'il est son passé. Il advient à soi en assumant son avoir-été de telle sorte qu'il était à chaque fois déjà l'avenir (l'advenir à soi) et le passé (l'avoir-été). Dans cette

1- *Ibid.* p. 325.

conception, le passé « d'une certaine manière jaillit de l'avenir » ou bien le *Dasein* est « comme je-suis-été qu'il peut advenir de manière avenante à soi-même »¹.

Qu'en est-il du présent ? Le présent provient de la détermination réciproque de l'avenir et l'avoir-été. À partir de l'avenir et l'avoir-été émerge donc le présent (*Gegenwart*) existentiel qui n'est pas un instant ponctuel, mais au contraire, il est une résolution qui inaugure une situation. Le *Dasein* qui advient constamment vers soi ayant été, attend (*warten*) de moi une décision. Le phénomène unitaire de l'avenir, l'avoir-été et le présent, Heidegger le nomme la temporalité. « Re-venant à soi de manière a-venante, la résolution se transporte dans la situation en présentifiant. L'être-été jaillit de l'avenir, de telle manière que l'avenir « été » (mieux encore : « étant-été) dé-laisse de soi le présent. Or, ce phénomène unitaire en tant qu'avenir étant-été-présentifiant, nous l'appelons la *temporalité*. C'est seulement dans la mesure où le *Dasein* est déterminé comme la temporalité qu'il se rend possible à lui-même le pouvoir-être-tout authentique—plus haut caractérisé—de la résolution devançante. *La temporalité se dévoile comme le sens du souci authentique* »². Selon ce paragraphe, la temporalité rend possible le *Dasein* comme un tout authentique et de même rend possible le souci conçu comme la structure fondamentale du *Dasein* de telle sorte que les trois caractéristiques du souci, c'est-à-dire le souci comme au-devant de lui-même, déjà –dans-le-monde et auprès des entités qu'il découvre, prennent leurs racines respectivement dans l'avenir, le passé et le présent.³

Les trois moments articulés du temps, Heidegger les nomme des *ekstases* de la temporalité. « *ek-stase* » signifie (l'être) hors-de-soi. Or, la temporalité se fonde sur les trois *ekstases* qui forment l'unité existentielle du *Dasein* comme un être se tenant hors de soi. De même, l'*ek-staticité* du *Dasein* rend possible la transcendance du *Dasein* comme un être au-delà-de soi-même. Pour le dire autrement, l'unité *ekstasique* du *Dasein* reposant sur la temporalité, lui permet de transcender ou bien dépasser au-delà de la totalité de l'étant, y compris lui-même. La temporalité est donc la condition de possibilité de la transcendance.

1- *Ibid.* p. 326.

2- *Ibid.*

3- Gelven, M., *Être et temps de Heidegger, Un commentaire littéral.* trad. par Catherine Daems et al., Bruxelles, Mardaga, 1987, p. 199.

Un point qui mérite d'être mentionné est la distinction importante que fait Heidegger entre le temps fini et le temps infini. Par la résolution devançante, le *Dasein* se devance vers l'être-face-à-la mort compris comme sa possibilité la plus propre. Il accomplit alors sa temporalité de telle sorte qu'il se devance dans la possibilité propre déterminée par l'être-vers-la-mort, de manière finie. Le temps fini et authentique est donc celui de la résolution devançante qui nous conduit vers l'avenir conçu comme le mode privilégié du temps tandis que le temps infini et inauthentique se caractérise par la succession du maintenant qui se répète infiniment. Le temps fini est donc dominé par l'avenir alors que le temps infini est dominé par le présent c'est pourquoi il est dérivé. À la fin du § 65, Heidegger résume l'analyse antérieure de la temporalité originaire dans une formule saisissante : « le temps est originairement comme temporalisation de la temporalité en tant que laquelle il possibilise la constitution de la structure du souci. La temporalité est essentiellement ekstatique. La temporalité se temporalise originairement à partir de l'avenir. Le temps originaire est fini »¹.

Après avoir analysé la temporalité du *Dasein*, Heidegger re-prend les caractéristiques existentielles de l'ouverture du *Dasein*, c'est-à-dire l'affection, la compréhension, la déchéance et le parler à partir de la temporalité qui est le fondement originaire du *Dasein*. Nous nous attardons ici seulement sur la compréhension afin de mettre en relief sa réception corbinienne. La question est de savoir comment la temporalité s'accomplit dans l'ouverture du *Dasein*, particulièrement dans la compréhension. La temporalité se dévoile dans la compréhension selon deux modes, authentique et inauthentique. La compréhension se caractérise par la projection en vue de la possibilité, c'est pourquoi elle se détermine à partir de l'avenir. La compréhension peut se déterminer de manière authentique et inauthentique. La compréhension de l'avenir authentique prend la forme du devancement. Autrement dit, le *Dasein* advient à soi de manière devançante alors que la compréhension inauthentique de l'avenir ne devance pas, elle « l'attend » passivement. L'avenir inauthentique se caractérise par l'attente, c'est-à-dire l'avenir transformé en le futur lointain. Le *Dasein* sur le mode de l'authenticité comprend le passé à partir de la reprise ou bien la répétition de ce qui a été, alors que le rapport inauthentique du passé se caractérise par l'oubli. De l'avenir devançant et du passé repris

1- Heidegger, M., *Être et temps*, p. 331.

jaillit le présent. Le présent authentique est compris par l'instant (*Augenblick*) qui est le moment de la décision alors que le présent inauthentique se caractérise par la succession du maintenant et l'actualité. Toute analyse antérieure se focalise sur une possibilité de la compréhension de l'être. Cette possibilité appartient à la constitution de l'être du *Dasein* qui peut comprendre le sens de l'être. Le fondement de cette constitution repose sur la temporalité. Celle-ci a été dégagée par rapport au pouvoir-être-tout-authentique du *Dasein*. « Tous les efforts de l'analytique existentielle sont tournés vers cet unique but : trouver une possibilité de réponse à la question du *sens de l'être* en général. L'élaboration de cette *question* requiert une délimitation *du* phénomène où devient accessible quelque chose comme l'être – la *compréhension de l'être* »¹. La compréhension de l'être est donc le caractère fondamental du *Dasein* conçu comme un être-tout qui s'étend « entre » naissance et mort. La question est alors de savoir comment on peut interpréter « l'enchaînement de la vie » par rapport à la totalité du *Dasein*. Heidegger cherche à trouver une assise ontologique authentique pour le problème de l'extension du *Dasein* entre naissance et mort. « C'est *dans l'être* du *Dasein* que se trouve déjà le « entre » de la naissance et de la mort »². La naissance n'est jamais du passé qui n'est plus et la mort n'est pas un événement qui n'est pas encore. « L'une et l'autre « fins », ainsi que leur « entre-deux » *sont* aussi longtemps que le *Dasein* existe facticement »³. Les deux sont, en effet, les possibilités du *Dasein*, la naissance comme possibilité de l'être-jeté et la mort comme possibilité du devancement. Par là, la temporalité comme l'unité fondamentale du *Dasein* rend possible l'enchaînement de la vie. Pour le dire autrement, le problème de l'extension du *Dasein* entre la naissance et la mort doit « recevoir son amorçage dans l'horizon de la constitution temporelle de cet étant »⁴. La mobilité et la permanence spécifique de l'extension du *Dasein* « entre » la naissance et la mort, Heidegger l'appelle « *Geschehen* », que Martineu a traduit par le « provenir ». L'analyse de l'idée de *Geschehen* sera donc la

1- *Ibid.* p. 372.

2- *Ibid.* p. 374.

3- *Ibid.*

4- *Ibid.*

condition de la « compréhension ontologique de l'historialité » (*Geschichtlichkeit*) du *Dasein* comme un être projeté entre la naissance et la mort¹.

Or, la question de l'historialité reconduit à la temporalité du *Dasein* qui n'est pas mentionnée dans la science de l'histoire. En effet, c'est « [...] à partir de la temporalité, et, plus originairement encore, à partir de la temporalité *authentique* que l'historialité doit elle-même être mise au jour »². L'intérêt de Heidegger pour étudier l'histoire est en accord avec son interprétation du temps comme le fondement ontologique du *Dasein*. Seul cet étant peut exister de telle manière qu'il s'étend de la naissance à la mort³. « *L'analyse de l'historialité du Dasein tente de montrer que cet étant n'est pas « temporel » parce qu'il « est dans l'histoire », mais au contraire qu'il n'existe et ne peut exister historiquement que parce qu'il est temporel dans le fond de son être* »⁴.

Toutefois, dans la science historique, quand on parle de la réalité historique, on pense d'abord au passé comme à ce qui est derrière nous et pourrait nous affecter. De même, la réalité historique est comprise comme une série d'événements qui traversent le passé pour atteindre le présent. À cet égard, ce qui « a une histoire » se tient dans l'enchaînement d'un « devenir » qui est le fruit d'une intervention humaine⁵. En effet, l'homme est ici compris comme le sujet d'événements. Selon Heidegger, le fondement ontologique de l'histoire ne repose pas sur l'ensemble des personnes, objets, situations et événements qui n'existent plus ; ce qui devient le fondement de l'histoire est le *Dasein*, fondamentalement temporel et ayant un destin. L'historialité conduit donc à la temporalité et celle-ci trouve son unique ancrage dans l'être-vers-la-mort, interprété comme une dimension ouvrante de la possibilité de l'avenir. Par conséquent, pour que soit possible quelque chose comme l'histoire, il faut avoir une provenance ontologique à partir de l'historialité du *Dasein*.

Corbin s'approprie cette conception de l'histoire en disant que « la conception régnant de nos jours est de représenter l'homme comme étant dans l'*histoire*. C'est la conception de l'histoire

1- *Ibid.* p. 374.

2- *Ibid.* p. 375.

3- Gelven, M., *Être et temps de Heidegger, un commentaire littéral*, p. 222.

4- Heidegger, M., *Être et temps*, p. 376.

5- Greisch, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 273.

extérieure, exotérique, succombant au mirage d'une causalité historique qu'elle y introduit elle-même. À cette conception s'oppose une conception fondamentale, sans laquelle celle de l'histoire extérieure, des « phénomènes historiques », est privée de tout fondement. Elle considère que c'est l'histoire qui est dans l'homme. C'est seulement avec l'homme [le *Dasein*] que commence quelque chose comme l'histoire [...] »¹

Heidegger au début du § 74 résume l'analyse antérieure en disant que « facticement, le *Dasein* a à chaque fois son « histoire », et, s'il peut l'avoir, c'est parce que l'être de cet étant est constitué par l'historialité. Il nous faut maintenant justifier cette thèse, avec l'intention d'exposer le problème *ontologique* de l'histoire en tant que problème existentiel. L'être du *Dasein* a été délimité comme souci. Le souci se fonde dans la temporalité. Par suite, c'est dans l'orbe de celle-ci que nous devons nous mettre en quête d'un provenir qui détermine l'existence en tant qu'historiale. Dès lors, l'interprétation de l'historialité du *Dasein* se révèle n'être au fond qu'une élaboration plus concrète de la temporalité. Nous n'avons d'abord dévoilé celle-ci que par rapport à la guise de l'exister authentique, que nous caractérisions comme résolution devançante »². Comme nous l'avons déjà mentionné, le *Dasein* a le caractère du se-projeter devançant qui ouvre l'horizon des possibilités et les possibilités s'orientent vers l'avenir de l'être-jeté en tant que l'être au monde. Mais ces possibilités s'ouvrent à partir de l'héritage. Dans cette perception, l'héritage est la source des possibilités qui nous sont transmises. L'héritage devient ici signifiant parce qu'il est enraciné dans les possibilités du *Dasein*. Autrement dit, le *Dasein* reçoit et assume les possibilités. La notion d'« assomption » est liée à la notion d'héritage³. Celui qui a une histoire, assume les possibilités qui lui sont transmises. Ensuite, Heidegger introduit un nouveau terme qui appartient à la transmission, c'est-à-dire le « destin » (*Schicksal*), qui désigne « le provenir (*Geschehen*) originaire du *Dasein*, inclus dans la résolution authentique, où, libre pour la mort, il se *délivre* à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie »⁴. On pourrait dire,

1- Corbin, H., *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, p. 31.

2- Heidegger, M., *Être et temps*, p. 382.

3- Greisch, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 305.

4- Heidegger, M., *Être et temps*, p. 384.

plus simplement, que par la résolution devançante telle qu'elle est déjà élaborée, le *Dasein* choisit ou bien assume le moment du présent, dégageant une possibilité selon les possibilités transmises (c'est le moment du passé) en se pro-jetant vers l'avenir.

D'ailleurs, comme nous l'avons déjà mentionné, le *Dasein* comme un être dans le monde, se caractérise par l'être-avec-autrui ou bien l'être-ensemble. Or, le destin du *Dasein* se détermine par un « co-destin » (*Geschick*), « terme par lequel nous désignons le provenir (*Geschehen*) de la communauté »¹. Le destin et le co-destin présupposent la temporalité *ek-statique* et finie de l'être du *Dasein*. En effet, la temporalité du *Dasein* rend possible le destin, le co-destin et l'héritage comme les éléments constitutifs de l'historialité authentique. « *Seul un étant qui est essentiellement AVENANT en son être, de telle manière que, libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter vers son Là factice, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps ÉTANT-ÉTÉ, peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être INSTANTANÉ pour « son temps ». Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historialité authentique.* »²

Le *Dasein* advient donc à soi en retournant vers les possibilités renfermées dans le passé. Ce retour rend possible la répétition (*Wieder-holung*, littéralement aller chercher à nouveau) d'une possibilité. La reprise de la possibilité n'est pas une simple répétition, elle est une reprise créatrice qui assume les possibilités transmises vers l'avenir signifiant. « La répétition est la délivrance [*tradition*] expresse, c'est-à-dire le retour dans des possibilités du *Dasein* qui a été Là. La répétition authentique d'une possibilité d'existence passée- le fait que le *Dasein* se choisit ses héros - se fonde existentiellement dans la résolution devançante [...] »³.

À la fin de cette section, nous pourrions dire que le fait de *choisir ses héros* pourrait déterminer l'avenir de la *réalité-humaine*. Corbin affirme à cet égard qu'il a lui-même choisi l'important penseur iranien Sohrawardî comme son héros. Selon Corbin, Sohrawardî assume

1- *Ibid.* p. 384.

2- *Ibid.* p. 385.

3- *Ibid.*

son passé afin de donner un sens à l'avenir de la pensée *orientale*. La question qui se pose ici est de savoir pourquoi Corbin a choisi Sohrawardî comme son héros.

L'interprétation corbinienne du temps et de l'histoire selon la pensée irano-islamique

Comme nous l'avons déjà constaté, le développement du problème du temps et de l'histoire, chez Heidegger, est lié au projet de « Être et Temps » dans son ensemble qui cherche la possibilité de la compréhension du sens de l'être à partir des modes de configuration du temps. Comme nous l'avons déjà noté, au début de ce chapitre, Corbin ne s'intéresse pas à l'ensemble du projet heideggerien, d'ailleurs, il critique même la conception de l'être-vers-la-mort en employant l'expression de l'être au-delà de la mort (*Sein zum jenseits des Todes*). En effet, l'être-vers-la-mort qui nous conduit vers la notion du devancement, conçu comme le point de départ pour élaborer les problèmes du temps et de l'histoire, est remplacé par la notion de l'être-vers l'au-delà de la mort enracinée dans une conception métaphysique que Heidegger a déjà exclue de son analyse. Ce qui fascine Corbin, c'est la conception de la *présence* chez les penseurs iraniens tout particulièrement, Sohrawardî et Sadreddîn Shîrâzî (Mollâ Sadrâ Shîrâzî XVII^e siècle), par laquelle un être ne se présente à soi-même et à un autre que dans la mesure où cet être se sépare des conditions du monde soumis à l'étendue, au volume, à la distance et à la durée. La séparation est donc l'affranchissement du sujet à l'égard de la matière du monde sensible : selon lui, lorsque le sujet se sépare de ce qui conditionne l'absence, à savoir l'occultation et la mort, il se libère des conditions de l'être qui est destiné à finir, c'est-à-dire de l'être-pour-la-mort. Pour Sohrawardî et Sadreddîn Shîrâzî, l'intensité et l'excessivité de la présence nous conduit à être libres pour l'au-delà de la mort conçu comme une sortie d'un monde vers d'autres mondes. La *présence* ou bien l'*acte de la présence*, selon l'interprétation corbinienne, correspondrait au *Dasein* heideggerien que Corbin a traduit pour la première fois par la réalité-humaine. Corbin comprenait la réalité-humaine comme la présence- humaine qui détermine le *Da* du *Dasein*, mais ce *Da* sera différent selon la manière d'être au monde.

Pour mettre en lumière la conception de la *présence* ou bien l'*acte de la présence*, nous nous pencherons sur la pensée de Sohrawardî, c'est-à-dire le plus grand représentant de la « *sagesse orientale* » selon Corbin. Commençons par quelques remarques d'ordre lexical : la sagesse est la traduction française, proposée par Corbin de la notion de « *hikmat* ». Celle-ci désigne une sagesse qui est aussi distincte de la philosophie que de la théologie, il s'agit d'un terme technique qui annonce toute une perception du monde et toute une pratique. Pour le dire autrement, « *hikmat* » est plus englobant que la philosophie qui correspond à *hikmat-e-bahthî*, c'est-à-dire la sagesse argumentative. Dans la traduction de « *hikmat* » par sagesse, Corbin pense au terme grec *sophia* dans son acception *sophianique* (la *sophia divine*)¹.

Qu'en est-il du terme « oriental » ? Celle-ci est l'équivalent du terme « *Ishrâq* » (la *sagesse illuminative*) que donne Sohrawardî à sa pensée. Le terme d'« oriental », chez Sohrawardî, ne doit pas être compris dans un sens géographique. L'orient est pour lui plutôt l'endroit où se lève ou bien surgit la *Lumière* qui est la source primordiale du dévoilement de l'être. Le terme *Ishrâqî* « oriental », qualifie à la fois le mode suprême de la connaissance spirituelle et le groupe des Sages qui ont pour but et vocation cette connaissance. L'*Ishrâq* est donc l'illumination du soleil et la splendeur de l'aurore qui *se montrent* sous un triple aspect² : 1) on peut entendre par la sagesse orientale à la fois la source illuminative, la révélation de l'être, et l'acte de la connaissance. Dans le monde sensible, le terme désigne la splendeur du matin et dans le monde intelligible, il désigne la révélation de l'être. De même, il désigne l'acte de la connaissance qui dévoile l'être révélé de telle sorte qu'il l'amène à apparaître. Pour le dire autrement, la lumière qui se lève à l'orient correspondrait notamment à la manifestation primordiale de l'être. De plus, cette lumière, en se levant, correspond à l'instant auquel le sujet de la connaissance se lève à soi-même, c'est-à-dire à son orient en dévoilant l'être révélé. 2) On peut également comprendre, par la sagesse orientale, une doctrine fondée sur la « présence » du sage ou bien du philosophe à l'apparition matinale des « lumières intelligibles », à l'effusion de leurs aurores sur les âmes en état d'esseulement de leur corps. Il s'agit donc d'une philosophie qui consiste en une vision intérieure et en expériences

1-Corbin, H., *introduction à Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî*, tome II, textes édités avec prologomènes en français par Henry Corbin, Académie Iranienne de Philosophie, Téhéran, 1976, p. 21.

2-voir Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, p. 289 et *En islam iranien II*, pp. 48-9.

spirituelles s'orientant vers l'orient. 3) On peut aussi comprendre par la sagesse orientale, la théosophie des orientaux y compris des sages de l'ancienne Perse dont la propre connaissance était orientale puisqu'elle est fondée sur la révélation intérieure, aussi bien que des anciens sages grecs, à l'exception d'Aristote qui s'appuyait, lui, sur le raisonnement discursif.

Qotboddîn Shîrâzî (XIV^e siècle), un commentateur de Sohrawardî, indique le triple sens dans un court texte en disant que « ces mots [la sagesse et l'orient] signifient la théosophie fondée sur l'*Orient des Lumières (Ishrâq)*, la lumière d'Orient), lequel est la perception spirituelle (*Kashf*), ou bien la théosophie des *Orientaux (mashârîqa)*, lesquels sont les habitants de la Perse (*Ahl Fârs*). Aussi bien cela revient-il au même, puisque la théosophie des anciens Perses avait la nature d'une perception spirituelle éprouvée par le goût intime (*kashfiya dhawqîya*). Elle s'originait donc à l'Orient des Lumières (*Ishrâq*), Orient qui est l'épiphanie (*zohûr*) des pures Lumières ou pures intelligences ; elle s'originait à leurs fulgurations et à leur effusion dans les illuminations qui se lèvent (*Ishrâqât*) sur les âmes en état d'esseulement de leur corps physique. Le fondement sur lequel prenaient appui les anciens Perses en théosophie, c'était l'expérience du sens intime de la perception spirituelle. Ainsi en allait-il également des anciens Sages grecs, à l'exception d'Aristote et de son école, lesquels prenaient comme point d'appui la dialectique rationnelle et la démonstration logique, rien d'autre »¹. Or, la sagesse orientale renverrait pour sa part à l'apogée d'une triple vision culminant en une vision unique. « Il y a le lever de l'astre, l'heure et le lieu de son orient ; il y a l'illumination, la splendeur matinale irradiant de cet Orient ; il y a l'astre lui-même se levant. Dès lors on peut dire qu'il s'agit d'une connaissance qui est *orientale*, parce qu'elle est elle-même l'*Orient* de la connaissance ; d'une connaissance *illuminative* parce qu'elle est *orientale*, et *orientale* parce qu'elle est *illuminative*. Cela, parce que cette connaissance est le lever, le *matin* de la connaissance même, l'heure de l'*Ishrâq* ; elle est le lieu primordial de la connaissance, l'orient d'où se lève toute connaissance ; elle est enfin la connaissance qui est l'essence même du sujet connaissant, sa connaissance de soi qui fait se lever à son orient tous les cognoscibles. Le théosophe « oriental » est un *ishrâqî*, parce que son connaître est sa présence à soi-même, *eo ipso* sa présence au matin, à l'orient de la connaissance ; réciproquement, sa connaissance est

1- Corbin, H., *En islam iranien II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 48.

« orientale », parce que cette présence fait de son être présent à soi-même l'Orient de cette connaissance. « Oriental » qualifie à la fois le mode d'être et le mode de *connaître*, réciproquement en fonction l'un de l'autre »¹. Nous constatons encore une fois l'identification du mode d'être conçu comme la *présence* et du mode de la compréhension ou bien du connaître. En effet, la connaissance orientale est une connaissance présenteielle. Afin de mettre en lumière la connaissance présenteielle, nous devons insister sur la distinction entre la connaissance présenteielle et la connaissance représentative.

La connaissance représentative consiste en la théorie péripatéticienne selon laquelle l'intellect est la source de la connaissance. Cette connaissance est le produit d'une abstraction logique et d'une représentation de l'objet. Cette connaissance se produit par l'intermédiaire d'une forme et d'une « *species* ». En revanche, la connaissance présenteielle n'est pas le produit d'une abstraction, ni une représentation de l'objet, elle n'est pas non plus astreinte à l'intermédiaire d'une forme. La connaissance ne se produit pas donc de manière déductive, mais elle est une connaissance intuitive et immédiate par l'accès direct à ce qui est présent concrètement². Dans cette conception, le *connaître* est identique à l'âme elle-même. Lorsque tout voile est levé, l'âme révèle sa vérité, projette sa propre illumination sur l'objet en rendant l'objet présent de sa propre présence. Pour le dire autrement, lorsque le voile est levé, en tenant compte du fait que l'être de l'âme est un être-lumière, il émane de l'âme connaissant son objet une illumination présenteielle. La présence consiste donc en ce que l'âme se lève sur l'objet présent, ou plutôt c'est elle qui le rend présent (*istihzâr*)³. Bref, « par opposition à la connaissance représentative, qui est la connaissance de l'universel abstrait ou logique, il s'agit de la connaissance présenteielle, intuitive, d'une essence en sa singularité ontologique absolument vrai, une illumination présenteielle que l'âme comme être de lumière, fait se lever sur son objet ; elle se rend présent en se rendant présent à elle-même »⁴. La faculté du « rendre présent » est proportionnelle au degré de séparation, c'est-à-dire à l'affranchissement du sujet

1- *Ibid.* pp. 49-50.

2- Rudolph, U., *La philosophie islamique*, trad. par Véronique Decaix, Paris, J., Vrin, 2014, p. 108.

3- Shayegan, D., *La topographie spirituelle de l'islam iranien*, p. 142.

4- Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, p. 289 et *En islam iranien II*, p. 291.

à l'égard de la matière. Plus l'âme s'esseule, c'est-à-dire plus elle s'abstrait de la matière, plus elle est dominée par la lumière. Par contre, l'âme peut décliner jusqu'à n'être plus que l'état d'ombre indécise d'un crépuscule vespéral, l'abîme de ce que Sohrawardî appelle « l'exil occidental ». Or, « la présence est proportionnelle à la domination de la lumière, et la connaissance est proportionnelle à la présence »¹. L'explication de la domination de la lumière, par Sohrawardî, nous conduit à la genèse de l'être et du monde selon lui.

De la lumière des lumières qui correspondrait à « être nécessaire » chez Avicenne, surgit une première lumière, la première des « lumières victoriales » (*Anwâr qâhîra*), qui correspondrait au « premier intellect » chez Avicenne. Cette première lumière émanée est le premier archange, celui que Sohrawardî nomme de son nom mazdéen, « *Bahman* », c'est-à-dire « la bonne pensée », « *Vohu-Manah* » selon la tradition zoroastrienne. *Vohu-Manah* dans l'Avesta (*Bahman* en persan), est le premier des archanges ; « *Ahmaraspands* » ou « *Saints Immortels* ». De l'illumination et du réfléchissement qui composent la relation entre la lumière des lumières et le premier archange, s'engendre une nouvelle lumière : le second archange. Cette relation originelle est la source des irradiations successives de l'être.

Le point qui mérite d'être mentionné est que la lumière qui émane ou provient de la lumière des lumières jusqu'à l'acte final de la transfiguration, proclame Sohrawardî que les anciens Perses appelaient « *Khorrah* » (avestique *Xvarnah*, persan moderne « *Farrah* ») qui veut dire « gloire »². La fonction de la « gloire » est primordiale, car elle est pour Sohrawardî la majesté flamboyante des êtres de lumière, la puissance qui tiendrait ensemble l'être de l'étant, le feu vital et l'ange personnel et le destin. La domination de la « lumière de Gloire » dans l'homme équivaut au lever de l'orient des lumières, tout comme à l'éclosion de la connaissance présente³. De plus, par la domination épiphanique de la lumière conçue comme *Xvarnah* avestique, toute la hiérarchie des lumières archangéliques de degré en degré, illumine de présence chaque degré inférieur. Dans cette perception, l'être et la lumière sont coïncidents de telle sorte que l'être signifie en son fond « lumières » et « souveraineté de lumière ». La révélation et la détermination de l'être ne peuvent advenir que comme une

1- Corbin, H., *En islam iranien* II, p. 64.

2- *Ibid.*

3- Shayegan, D., *La topographie spirituelle de l'islam iranien*, p. 149.

hiérarchie de la lumière, parce que la lumière n'est pas seulement la source de toute souveraineté, elle est également la source de la prédomination de certains êtres sur d'autres, et que ces derniers sont subordonnés aux premiers. Dans une dégradation progressive de la lumière, certains degrés sont plus intenses alors que d'autres sont plus faibles¹.

La relation entre les lumières plus intenses et celles de moins intenses, est la relation d'amour. Sohrawardî explique la hiérarchie de la lumière dans un lexique archangélique emprunté à la tradition zoroastrienne. Il ordonne le monde archangélique en deux ordres : il y a les archanges suprêmes formant une « hiérarchie longitudinale » qui correspond au monde des intelligences que les sages perses comprenaient comme le « monde des mères », des sources de l'être. Ensuite, il y a les anges des espèces dont chacune est à la fois, la source ou « mère » de son « espèces », et le seigneur de cette espèce.

De dégradation en dégradation, la lumière décline jusqu'à l'occident, c'est-à-dire jusqu'à son ensevelissement dans les ténèbres pures qui correspondent au corps matériel que l'on peut montrer au moyen d'indications sensibles. Le corps matériel est le « *barzakh* » qui veut dire les ténèbres pures où la lumière s'éteint, morte. Les ténèbres ne doivent être comprises comme une lumière en puissance, une virtualité au sens aristotélicien, elle remonte à la négativité du mal dans la tradition zoroastrienne. Selon la cosmologie mazdéenne, le monde se divise en monde de la lumière qui est le monde du « bien » et le monde ténébreux qui est le monde du « mal ». Tout élan d'amour n'est que l'aspiration de l'être à remonter et à resurgir de cette déchéance, en invoquant la force de la lumière qui la précède et la domine². En effet, la hiérarchie de la lumière constitue l'arc de la descendance et l'arc de la remontée par la médiation de l'amour originel de telle sorte que « dans l'ordre descendant de la procession de l'être, les Intelligences « se lèvent » à l'orient ou l'horizon de la Dêité, lumière des lumières. Les âmes célestes « se lèvent » à l'orient, au matin qui est pour elles le monde des intelligences. Les âmes humaines déclinent jusqu'à l'*occident* du monde physique dans les ténèbres de la matière, le « pays de l'exil » où elles ont à gouverner provisoirement un corps de chair. Inversement, dans l'ordre de la remontée vers l'origine, la manifestation de l'âme hors du corps physique par méditation profonde, par vision d'extase ou par la mort - son

1- Corbin, H., *En islam iranien* II, p. 106.

2- *Ibid.*, p. 108.

aurore levante et son épiphanie après une *katarsis* ou purification parfaite - consiste en ce que se révèle à elle le monde des âmes qui est alors son « orient ». Elle « se lève » à cet orient en se révélant à soi-même, c'est-à-dire en s'enlevant de l'horizon du corps qui était pour elle son occident. Ensuite, se révèle à elle le monde des intelligences, *orient majeur* auquel « elle se lève » en s'enlevant plus haut que le monde de l'amé, qui alors devient comme un occident par rapport à l'« intelligence orientale »¹.

Entre l'orient de l'âme et l'orient majeur, il y a un orient « intermédiaire » qui correspond à un « *mundus imaginalis* » que nous étudierons dans notre troisième chapitre. Or, il y a une « succession d'orientes auxquels, en se relevant de son exil occidental, l'être humain [la réalité humaine] « se lève », d'un monde à l'autre, en une « ascension hiérarchique » de *matins* et d'*illuminations*. C'est cela l'*istishrâq* [un cheminement vers l'orient]. Littéralement la « quête de l'orient ». Le *mostashrîq* [l'orientaliste], c'est le pèlerin mystique, « à la quête de l'orient »². Selon Corbin, tout pèlerin est donc un chercheur de l'orient et toute recherche est un acheminement vers l'orient, parce que la connaissance orientale présentielle est à la fois le but et le moyen de la quête du pèlerin vers l'orient. Elle configure l'existence et le mode d'être de l'homme comme l'étantité séparée de la matière s'orientant vers l'orient des choses et des êtres. En effet, l'orient et l'occident, selon Corbin, ne sont pas des points géographiques, au contraire, ils se situent dans l'âme du chercheur.

La connaissance orientale présentielle qui s'identifie à un mode d'être, selon Corbin, s'accomplit dans la philosophie de Sadreddîn Shîrâzî (Mollâ Sadrâ) par laquelle l'intensification et l'affaiblissement de la présence remonte à l'acte de l'être, c'est-à-dire plus l'être est présent à soi-même, plus il se sépare des conditions limitatives du monde sensible et d'ailleurs plus il comble le retard sur la présence totale, il s'éloigne donc de ce qui conditionne l'absence. « Plus intense est le degré de présence, plus intense est l'acte d'exister, et dès lors aussi plus cet exister existe par son au-delà de la mort »³. L'acte de « présence » est, en effet, le mouvement par lequel « *bâtin* », la réalité cachée se manifeste et « *zâhir* », l'apparence remonte vers son originalité en dépassant la mort.

1- *Ibid.*, p. 59.

2- *Ibid.*, p. 61.

3- Shayegan, D., *Henry Corbin, La topographie spirituelle de l'islam iranien*, p. 155.

Malgré sa critique de l'être-vers-la-mort, Corbin reste fidèle à l'analyse heideggérienne du temps dominée par l'avenir. D'après Corbin, si Heidegger « nous apprend à analyser le *Da* du *Dasein*, l'acte de présence, cela n'implique nullement que s'imposent à cet acte de présence, les limites de l'horizon heideggérien »¹. Aux yeux de Corbin, Sohrawardî est le héros exemplaire en philosophie. Corbin s'efforce de comprendre la pensée et la culture spirituelle de l'Iran grâce à cet exemplaire parce que Sohrawardî est là, il est présent dans son *Da*. Il prend en charge et il assume la sagesse de l'ancienne Perse, c'est-à-dire la tradition zoroastrienne et il la met ainsi au présent. La tradition transmise, pour Sohrawardî, n'est plus un passé sans avenir, il octroie ou bien redonne à ce passé son avenir, parce qu'il est là, il est présent, il se sent responsable de ce passé. La question reste alors de savoir comment Sohrawardî assume l'avoir-été et redonne au passé son avenir.

Sohrawardî tente, en effet, selon Corbin de restaurer ou bien de revivifier la sagesse éternelle qui fut tombée dans l'oubli. Sohrawardî déclare, dans son livre intitulé « *Livre des Entretiens* », que « si de notre temps, la route vers Dieu ne s'était pas trouvée coupée, nous n'aurions pas enduré tant de tristesse, ni souffert l'irritation d'un tel chagrin. Voici que mon âge est maintenant aux alentours de la trentième année. La plus grande partie de ma vie, je l'ai passée en voyages, en enquêtes, à la recherche d'un compagnon parfaitement initié, mais je n'ai trouvé personne qui fut informé des hautes sciences, ni personne qui eût foi en elles. Frères ! Voici le testament que je vous laisse : que tarisse pour vous tout autre souci que le monde divin, que la persévérance dans l'œuvre d'esseulement mystique (*tajrîd*). La clef de toutes ces choses est déposée dans mon livre intitulé *Hikmat ol-Ishrâq* [la sagesse orientale] »². Il trouve la source des *hautes sciences* ou bien la sagesse éternelle dans deux souches, orientale et occidentale. Dès lors, il esquisse un arbre généalogique des sages qui furent les porteurs de la sagesse éternelle ou bien le *levain éternel*. Cet arbre généalogique, avec deux branches, orientale et occidentale, nous permet de comprendre l'histoire de la sagesse selon les indications de Sohrawardî. À l'origine, à la souche de l'arbre, nous trouvons Hermès, le père des sages. Sur le versant oriental, nous trouvons les anciens sages perses :

1- *Entretien de Corbin avec Philippe Nemo*, Cahier de l'Herne, n° 39, p. 33.

2- Corbin, H., *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî*, Académie Iranienne de Philosophie, Téhéran, 2002, pp. 25-26.

Gayomart, le roi primordial, ensuite viennent les deux héros qui ont déjà été évoqués dans l'Avesta ; les saints rois *Fereydûn* et *Kay khosrow*. Les Sages extatiques, seront nommés d'après ce dernier. Le levain des successeurs de *Kay khosrow* c'est-à-dire *Khosravânîyûn*, sera transmis jusqu'à Sohrawardî par l'intermédiaire des trois maîtres perses du sophisme dans le monde de l'islam à savoir *Abû Yazîd Bastâmi*, *Mansûr Hallâj* et *Abû-Hassan Kharraqânî*. Sur le versant occidental, le levain passe par Asklepios, Empédocle, Pythagore, Platon ; il passe grâce aux Pythagoriciens en Islam à *Dhû'l-Nûn Misrî* et *Abû Sahl Tostarî*, deux maîtres arabes du soufisme. Les deux souches se fusionnent et convergent dans la « sagesse orientale » sohrawardienne. Selon cette approche, toute opposition entre les sages grecs et les sages orientaux s'évanouit. Les uns et les autres sont les « gardiens du *Logos* » sur le versant occidental et sur le versant oriental. Qotboddîn Shîrâzî indique que « c'est sur le symbole qu'était fondée la doctrine des orientaux, c'est-à-dire des sages de l'ancienne Perse, professant l'existence de deux principes dont l'un est lumière et l'autre ténèbres. Ce sont là, en effet, les symboles respectifs de l'être en sa nécessité et de l'être en sa non-nécessité. La lumière est le représentant de l'être nécessaire ; la ténèbre, celui de l'être non-nécessaire. Ce n'est point que le principe absolument premier se dédouble en deux principes, l'un lumière et l'autre ténèbres, car cela, aucun esprit pénétrant ne l'a soutenu, à plus forte raison l'élite des sages de la Perse affrontant les profondeurs des sciences ontologiques. C'est pourquoi notre Prophète (Mohammad) a dit à leur louange : La science serait-elle suspendue aux Pléiades, il y aurait des hommes de Perse pour y atteindre. Leurs hautes sciences et leurs doctrines, ce sont elles précisément que l'auteur (Sohrawardî) a ressuscitées dans le présent livre [la sagesse orientale]. Et c'était pareillement aussi l'expérience intime de l'élite des sages grecs, car les deux communautés (perse et grecque) étaient d'accord sur le principe »¹. Finalement, les deux souches se fusionnent dans le groupe des spirituels dont le discours est la « *sakîna* » ce qui veut dire le sentiment d'une présence, le séjour dans une demeure. L'idée fondamentale est donc celle d'une présence qui vient habiter l'âme. Le sentiment d'une présence s'identifie aussi, selon Sohrawardî à la notion de *Xvarnah* avestique, c'est-à-dire à la notion de lumière-de-gloire. Or, Sohrawardî devient lui-même, le foyer créateur d'une rencontre, entre les sages

1- Corbin, H., *En islam iranien* II, p. 52.

perses et les sages grecs, entre Hermès, Zoroastre (Zarathoustra) et Platon, dans la tradition de la « sagesse orientale ».

De ce point de vue, Sohrawardî redonne au passé son avenir parce qu'il est là, il est présent, sur le point convergeant du levain éternel. Son acte de présence ou bien son *Da-sein* « provoque et légitime le revirement du passé en avenir, parce que c'est tout l'avenir de ce passé qui se constitue de nouveau comme présent, au présent de son « acte de présence ». Et c'est cela l'*historialement vrai* »¹. Rappelons-nous ce que Heidegger disait au § 74 de *Sein und Zeit*, il soulignait ce texte tout entier en italique : « [...] *seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps étant-été, peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être instantané par son temps* »².

Pour Corbin, en interprétant l'analyse heideggérienne du temps, la présence ou l'acte de présence est toujours à venir, un avenir qui ne cesse de se constituer en présent (*Gegenwärtigendes-Zukünftiges*). L'ayant-été ou bien le passé ne peut présentement être-ayant-été (*Gewesenheit*) que comme naissant sans cesse de l'avenir. Il n'y a de présent que parce que l'avenir ne cesse de devenir ayant-été (*gewesend*). Le présent est l'avenir ayant-été-à-venir, mais parce que l'avenir *est* ayant-été, il garde au présent toutes ses possibilités. Or, tout dépend de « l'acte de présence » du *Da-sein* par lequel l'ayant-été est là (*da-gewesen*) et par lequel éclôt l'avenir du passé³. Si Corbin choisit Sohrawardî comme un héros, c'est parce que Sohrawardî assume son passé hérité afin de redonner son avenir. On pourrait dire que ce choix détermine l'acte de présence de Corbin lui-même, parce qu'il s'efforce de comprendre la spiritualité de l'Iran dans l'horizon de la connaissance présenteielle sohrawardinne. D'ailleurs, selon Corbin, le projet de Sohrawardî, c'est-à-dire l'instauration du levain éternel transmis par les deux souches orientale et occidentale, est historiquement vrai. Aux yeux de l'historien qui se trouve sous la domination de la recherche historique moderne, le projet de Sohrawardî est arbitraire et sans fondement historique. « Mais Sohrawardî lui-même n'a ni pensé ni agi en « historien », souligne Corbin. Il poursuit : « il ne délibère pas sur des concepts, sur des influences, sur des traces historiques décelables ou contestables. Simplement il est là : Il fait

1- *Entretien de Corbin avec Philippe Nêmo*, Cahier de l'Herne, n° 39, p. 30.

2- Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. p. 385.

3- *Entretien de Corbin avec Philippe Nêmo*, Cahier de l'Herne, n° 39, p. 29.

l'acte de présence. La pensée du vieil Iran zoroastrien, il la prend en charge, il la met ainsi au présent »¹. Par là, l'histoire, selon Corbin, n'est pas une série d'événements du passé basée sur la causalité historique, il y a une historialité plus originelle que la « science historique ». Dans la science historique, l'historien est un savant qui établit le bilan du passé, mais il ne se sent pas responsable de ce qui est passé. Les événements du passé sont devenus déterminés lorsque l'historien n'était pas là. Car il convient que l'historien ne soit pas là, où et quand cela se passe. Il faut mieux qu'il ne soit pas là, afin de pouvoir l'analyser selon l'objectivité historique. En revanche, dans l'historialité originelle, selon Corbin, le quêteur est là en faisant acte de présence de telle sorte qu'il fait se dévoiler ce qui est voilé ou bien caché sous le phénomène apparent. En effet, l'historien se transforme en un phénoménologue herméneute. Comme nous l'avons vu dans la première chapitre, Corbin, d'une part, interprète la phénoménologie comme le dévoilement de ce qui est caché (*Kashf al-mahjûb*) ou bien comme l'acte de « sauver le phénomène en dégageant ou dévoilant le caché ». D'autre part, il interprète l'herméneutique comme « *ta'will* » qui consiste à ramener, à reconduire le phénomène, l'apparent, à sa source cachée, à sa réalité ésotérique suprasensible. Ainsi, la phénoménologie nous conduit à comprendre les événements apparents dans l'histoire extérieure par la réalité inapparente qui ne se montre pas. En effet, la vérité de tout événement doit être saisie au niveau de la réalité où cet événement a réellement eu lieu. D'ailleurs, la phénoménologie doit être fondée sur l'herméneutique par laquelle nous pouvons ramener l'événement à son origine. « En revanche, [à l'encontre de l'historien], le phénoménologue herméneute doit toujours être là (*Da-sein*), parce qu'il n'y a jamais rien pour lui de passé ou de dépassé. C'est en faisant lui-même acte de présence, qu'il fait se manifester ce qui est occulté sous le phénomène apparent. Cet acte de présence consiste à ouvrir, à faire éclore l'avenir que recèle le soi-disant passé dépassé. C'est le voir en avant de soi [...]. Car c'est du même coup se sentir « responsable du passé », parce que l'on en prend en charge l'avenir »².

Nous nous heurtons ici à l'influence de l'analyse heideggérienne de l'histoire, sur Corbin, selon laquelle le fondement de l'histoire ne se trouve pas dans l'ensemble des événements et

1-*Ibid.* p. 30.

2-*Ibid.* pp. 27-28.

des personnes, conçu comme l'objet de l'histoire qui n'existe plus, tout au contraire, l'histoire reconduit au fondement ontologique, c'est-à-dire à la temporalité du *Dasein* qui n'est pas mentionnée dans la science historique. Mais, Corbin ne se borne pas lui-même à l'analyse heideggérienne. Il trouve le fondement ontologique de l'histoire dans le monde spirituel. L'événement historique remonte, en effet, au monde de l'âme ou au ciel. Afin de justifier cette conception, Corbin nous réfère au mot arabo-persan « *hikâyat* ». Celle-ci connote à la fois l'idée de l'histoire, du récit et de l'imitation (*mimêsis*), l'idée d'une « répétition ». Toute histoire qui se passe dans le monde sensible, dans le monde extérieur n'est que l'imitation d'événements d'abord accomplis dans le ciel. De ce point de vue, l'histoire exotérique renvoie à une histoire ésotérique, autrement dit, tout événement historique réfère à un autre monde, monde de l'âme, monde du ciel et seule l'herméneutique spirituelle pourrait sauvegarder la vérité de cette histoire parce qu'elle saisit le sens spirituel de l'événement au niveau auquel s'accomplit la vérité de cet événement, c'est-à-dire dans le temps qui lui est propre. La *hikâyat* en relatant l'événement, l'arrache au passé de sorte que le temps devient réversible, parce que l'événement n'est jamais clos et ne devient une histoire que dans la mesure où il est un événement compris et vécu, l'acte de l'herméneutique devient partie intégrante de la *hikâyat* ; d'où l'idée de reconduire la « *ta'will* », par exemple, chaque *hikâyat*, chaque « histoire » à l'événement « métahistorique » dont elle est l'imitation et qu'elle typifie et « historialise »¹. Pour le dire autrement, par l'acte de l'herméneutique, l'événement extérieur se trouverait reconduit à son origine dans le monde suprasensible, mais pour que cet événement devienne une histoire ésotérique ou bien un événement de l'âme, il faut que le pèlerin s'éveille à la connaissance de cet événement comme quelque chose qui lui arrive réellement et dont il a assumé la charge.

Ce moment est décisif pour Corbin puisqu'il est « le moment où, prenant exemple sur l'analytique heideggérienne, je fus entraîné à viser des niveaux herméneutiques que son programme n'avait pas encore prévus. Il s'agit de ce que je désigne ensuite par le terme de *hiéro-histoire*, histoire sacrée, laquelle ne vise nullement les faits extérieurs d'une « histoire sainte », d'une « histoire du salut », mais quelque chose de plus originel, à savoir l'ésotérique

1- Corbin, H., *En islam iranien* I, p. 213.

caché sous le phénomène de l'apparence littérale, celle des récits de Livres saints. Je viens de marquer le contraste entre *historialité* et *historicité* »¹. Dans l'histoire sacrale, la temporalité prend une autre forme que dans l'histoire ordinaire. Afin de mettre au jour la forme différente de la temporalité, Corbin présente deux penseurs iraniens, c'est-à-dire ʿAlaoddawleh Semnânî (XIV^e siècle) et Qâzî Saʿîd Qomî (XVII^e siècle) qui étudiaient² particulièrement le problème du temps.

ʿAlaoddawleh Semnânî reconnaît deux formes de temporalité. D'une part, le temps horizontal (*zamân-e-âfaqî*) qui est le temps du monde, du cosmos et le temps objectif et historique. Le temps horizontal se détermine par la révolution des astres, c'est pourquoi il est mesurable et quantitatif. D'autre part, le temps de l'âme (*zamân-e-anfosî*) qui est le temps du monde intérieur, c'est pourquoi il est qualitatif et non mesurable. Par conséquent, il y a le temps chronologique, le temps de l'histoire et des événements de cette histoire, et il y a le temps intérieur, le temps des événements de l'âme. Les événements de l'âme sont plus réels que les événements extérieurs, ils adviennent donc dans un temps réel. Nous confrontons ici un revirement du temps de l'histoire du monde au temps de l'histoire de l'âme. L'histoire extérieure ou bien l'histoire du monde remonte à une histoire plus originelle, que Corbin appelle l'« hiérohistoire » et celle-là est une imitation « *hikâyat* » de celle-ci. Ce revirement nous montre le passage à un nouveau plan de conscience qui rend possible l'intériorisation du sens ou l'intériorisation des données relatives aux événements extérieurs historiques. Par ce passage au niveau de l'âme, les événements deviennent donc une expérience spirituelle.

Qâzî Saʿîd Qomî divise, pour sa part, le temps en trois niveaux : le « temps opaque », le « temps subtil » et le « temps plus subtil ». Le temps opaque, dense et lourd, est le temps des êtres matériels, notamment la durée des événements physiques et mesurables auquel correspond le temps horizontal chez Alaoddawleh Semnânî. Le « temps subtil » est la durée des mouvements spirituels produits par les êtres spirituels. Pour ces penseurs, tous les mouvements astronomiques remontent à un mouvement spirituel, c'est-à-dire tous les mouvements ou tous les événements extérieurs et historiques, s'enracinent dans un monde

1- *Entretien de Corbin avec Philippe Nêmo*, Cahier de l'Herne, n° 39, p. 29.

2- Voir, Corbin, H., *En islam iranien* I, pp. 176-185.

supérieur qui est le monde de l'âme ou du ciel. L'acte d'élever ou bien de faire remonter les événements au niveau de l'âme consiste en une certaine *ta'will*, c'est-à-dire l'herméneutique qui est située dans l'âme de l'homme. En fin, il y aurait aussi chez Qâzî Sa'îd Qomî, le « temps plus subtil » ou « absolument subtil », le temps des entités spirituelles supérieures ou bien des pures intelligences. Ainsi, pour chaque événement qui se produit dans le monde sensible et historique, il y a un événement et une chose dans le monde de l'âme qui le gouverne et à son tour, le monde de l'âme ou bien du ciel est ramené à une origine qui se situe dans un monde intelligible. D'ailleurs, les trois niveaux du monde correspondent aux trois catégories du temps : le monde sensible correspond au temps opaque, le monde intermédiaire c'est-à-dire le monde de l'âme correspond au temps subtil et le monde intelligible correspond au temps « plus subtil ». La pluralité des formes de la temporalité et le revirement du temps, nous permet d'accéder aux univers suprasensibles dont le temps est *autre*. Ce temps *autre* implique un espace *autre*. En effet, les événements privés de leur temps propre et de leur lieu propre seront désaxés et désorientés. Or, la pluralité du temps exige la pluralité de lieux de telle sorte que le temps horizontal ou opaque correspond au monde sensible et le temps « plus subtil » correspond au monde intelligible. Il est impossible de clarifier l'événement de l'âme sans disposer d'un monde médian, entre le monde sensible et le monde intelligible. C'est ce monde intermédiaire, dominé par le temps subtil que Sohrawardî et Ibn 'Arabi désignent comme le *'âlam al-mithâl* et que Corbin interprète comme le monde de l'« *imaginal* » ou bien « *mundus imaginalis* ». Dans cette perception, le *mundus imaginalis* nous permet de transcender vers le monde intelligible. L'« *imago* », l'« imagination » n'est pas seulement un organe de la perception des faits ou bien une forme constitutive *a priori* qui rend possible la schématisation, elle est plutôt un monde réel qui nous permet d'accéder au monde intelligible et spirituel. En effet, la notion d'*Imago mundi* est comprise comme ce qui « schématise » les faits spirituels. Afin de mettre en lumière cette schématisation, nous nous attarderons sur la différence fondamentale de l'imagination dans la pensée kantienne interprétée par Heidegger à celle de ce que Corbin entend par *mundus imaginalis*

Le problème de l'imagination

L'interprétation heideggerienne de l'imagination transcendantale kantienne

Comme nous l'avons vu, dans la deuxième section, la temporalité du *Dasein* a un caractère « *ekstatique* » et les trois dimensions *ekstatiques* du temps, c'est-à-dire l'avenir, l'avoir-été et le présent se fondent dans l'unité *ekstatique* de la temporalité. Le caractère *ekstatique* du *Dasein* veut surtout dire que le *Dasein* est un être « hors de soi ». L'unité *ekstatique* de la temporalité conçue comme un être hors de soi, rendrait aussi donc possible le caractère transcendantal du *Dasein*. L'être hors de soi présuppose un « vers où », c'est-à-dire l'*ekstase* comme hors de quelque chose s'extasie vers quelque chose, vers où, vers un horizon. Ce « vers-où de l'*ekstase* », Heidegger appelle « le schème horizontal »¹.

La notion du schème nous rappelle la doctrine kantienne du schématisme et de l'imagination que Kant décrit comme un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine. Heidegger n'était pas mécontent de cette allusion parce qu'il voyait dans la problématique kantienne, traitée dans la *Critique de la raison pure* et particulièrement dans la doctrine du schématisme, un indice fourni par la métaphysique traditionnelle que l'être trouve son fondement et son sens dans le temps : dans la pensée kantienne, « pour la première fois en philosophie, le temps est vu dans sa fonction transcendantale à l'intérieur de la constitution *a priori* de la vérité transcendantale, c'est-à-dire de ce qui détermine la possibilité d'un apparaître »². D'ailleurs, chez Kant, la métaphysique du *Dasein*, selon Heidegger, cherche l'unité de la transcendance dans la faculté d'imaginer et sa temporalité, c'est pourquoi cette métaphysique interroge sur l'homme mais non pas à la manière de l'anthropologie. Nous disons « métaphysique » parce que la *Critique de la raison pure*, selon Heidegger, est une tentative d'instauration du fondement de la métaphysique et de l'élaboration de l'ontologie, elle n'est pas, selon lui, un

1- Heidegger M., *Être et temps*, p. 365.

2-.GA, 21, p.397, voir : Greisch, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 347.

essai sur la théorie de la connaissance ou la théorie des sciences positives. Ainsi, la reprise de la problématique de la *Critique de la raison pure*, par Heidegger, est une reprise créatrice qui assume les possibilités qui lui sont transmises.

Pendant le semestre d'hiver 1925-26, Heidegger donna une série de leçons sur Kant qui ont été publiées, un peu plus tard (en 1929) sous le titre de «Kant et le problème de la métaphysique». Corbin a traduit les paragraphes 45-48 de ce livre, consacrés à la métaphysique de la réalité-humaine (*du Dasein*) comme ontologie-fondamentale, qu'il a présentés dans son recueil publié en 1938. Heidegger donna également un cours en 1927-28, sous le titre de «Interprétation phénoménologique de la *Critique de la raison pure* publié sous le même titre en 1977.

La *Critique de la Raison pure*, selon Heidegger, n'est pas seulement un livre parmi d'autres ouvrages philosophiques. Elle détermine l'avenir de la recherche philosophique après Kant par la nouveauté de sa problématique. Heidegger, au début de son *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure*, dit que « par la hauteur de son questionnement, par la rigueur de sa conceptualité, par la nouveauté de sa langue, par la complexité de sa problématique, elle [CRP] dépassait de loin toute littérature philosophique courante »¹. Selon l'interprétation heideggérienne, le noyau essentiel de la *Critique de la raison pure* serait l'imagination transcendante en vertu de laquelle les concepts purs qui relèvent de l'entendement, peuvent s'appliquer aux données de l'intuition qui relèvent de la sensibilité. Heidegger, à la fin du § 35 de *Kant et le problème de la métaphysique*, résume le résultat de l'analyse antérieure en disant que « l'instauration kantienne du fondement de la métaphysique conduit à l'imagination transcendante. Celle-ci forme la racine commune des deux souches, que sont la sensibilité et l'entendement. Elle rend ainsi possible l'unité originelle de la synthèse ontologique. Cette racine est implantée dans le temps originel. Le fondement originel qui se dévoile dans l'instauration kantienne du fondement est le temps. »². Ainsi, la problématique kantienne de l'instauration du fondement de la métaphysique qui se

1- Heidegger, M., *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, trad. par Martineau, E, Paris, Gallimard, 1977, p. 31.

2-Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par Alphonse de Waelhens et Walter Bimel, Paris, Gallimard, pp. 256-7.

fonde sur le temps devient le problème de *Sein und Zeit* qui cherche à trouver le sens de l'être dans le temps qui est le *Dasein*.

Afin de mettre en lumière l'imagination transcendantale et le schématisme, nous nous attarderons sur la problématique kantienne dans la *Critique de la raison pure*. Selon Kant, « [...] il y a deux souches de la connaissance humaine qui partent peut-être d'une *racine commune* [nous soulignons], mais inconnue de nous, à savoir : la sensibilité et l'entendement ; par la première, les objets nous sont donnés ; mais par la seconde, ils sont pensés »¹. Ces deux souches ne doivent pas être conçues de façon indépendante l'une de l'autre, les deux collaborent afin de produire une connaissance. En effet, « des pensées sans contenu [l'intuition sensible] sont vides, des intuitions sans concepts [l'acte de synthèse de l'entendement], aveugles. »². La sensibilité se caractérise par la réceptivité alors que l'entendement se caractérise par la spontanéité et la mise en forme (l'acte de synthèse) de ce qui est donné par la sensibilité. Ces phrases sont citées selon la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* où Kant, selon Heidegger, aurait reculé sur ce qu'il avait dit à propos du rôle central de l'imagination dans la première édition. Dans la deuxième édition, Kant donna un rôle plus étendu à l'entendement par lequel l'entendement tend à assumer le rôle que devaient jouer l'imagination transcendantale et le temps dans la possibilité de la connaissance, alors que selon la première édition, Heidegger estime pouvoir montrer que l'effort de Kant pour élaborer la possibilité de la connaissance aboutit à l'imagination transcendantale comme un pouvoir intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement. Heidegger insiste sur le fait que la première édition nous montre plus clairement le développement de la problématique kantienne que la deuxième édition : « [...] dans la seconde édition, l'imagination transcendantale est supprimée en tant que faculté fondamentale et autonome, sa fonction étant transmise à l'entendement comme spontanéité pure, on perd la possibilité de comprendre l'unité de la sensibilité pure et de la pensée pure dans une raison humaine finie ; on perd même la possibilité de s'interroger sur elle. La première édition manifeste plus clairement le développement de la problématique qui caractérise l'instauration du fondement de la métaphysique parce que, en raison de sa

1- Kant, E., *Critique de la raison pure*, trad. par Tremesaygues, A. et Pacaud, B., Paris, PUF, 2012, p. 49.

2- *Ibid.*, p. 77.

structure originelle et indissécable, l'imagination transcendante fournit la possibilité d'une instauration du fondement de la connaissance ontologique et, par là, de la métaphysique. »¹.

Selon Kant, le schème est un procédé qui permet de subsumer le particulier sous un général et permet également d'appliquer les concepts aux contenus donnés. Le troisième thème homogène aux concepts (des catégories) et au divers de l'intuition est le *temps* qui permet de synthétiser, d'unir et de lier toutes les représentations. En effet, les concepts purs doivent être temporalisés et schématisés afin de pouvoir être appliqués au divers pour produire une connaissance.

Notons que l'intuition pure parcourt le multiple contenu dans l'espace et le temps : toute connaissance renferme une association des multiples lieux et des multiples « mainteneurs » conçus comme une condition *a priori* sous lesquels seulement les objets peuvent être donnés aux concepts de l'entendement, mais cette synthèse est le pur multiple reçu passivement, pourtant la spontanéité de notre entendement exige que le multiple temporel-spatial soit parcouru pour qu'il y ait une connaissance. De plus, notre entendement n'est pas capable de se rapporter immédiatement à l'intuition pure, c'est pourquoi la faculté de l'imagination présente un contenu, mais ce contenu est d'abord de l'ordre d'une image sensible et variable, il n'est pas encore l'objet (*Gegenstand*) de la connaissance. Afin d'être objet, comme le mot allemand « *Gegenstand* » indique, il faut qu'il possède quelque chose de stable et de fixe. Dans le dernier moment, l'entendement (*Verstand*) stabilise et fixe les données variables par le concept schématisé², autrement dit, par l'entendement (*Verstand*), l'objet en tant qu'objet est porté à la « stase »³. De ce point de vue, l'objet devient *Gegenstand*, quelque chose de stable par l'entendement (*Verstand*), c'est ce qui rend possible l'expérience de l'objet comme tel. « Ainsi, des jugements synthétiques *a priori* [conçus comme la condition de la possibilité de la connaissance] sont possibles, quand nous rapportons à une connaissance expérimentale possible en général les conditions formelles de l'intuition *a priori*, la synthèse de l'imagination et son unité nécessaire dans une aperception transcendante, et que nous

1- Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 251.

2- Schüssler, I., *La question de la vérité, Thomas d'Aquin, Nietzsche, Kant, Aristote, Heidegger* ; Genos, Lausanne, 2001, p. 101.

3- Heidegger, M. ; *Qu'est-ce qu'une chose ?* trad. Par Reboul, J, et Taminiaux, J., Paris, Gallimard, 1971, p. 153.

disons : les conditions de la *possibilité de l'expérience* en général sont aussi [en même temps] des conditions de la *possibilité des objets de l'expérience* et ont pour ce motif une valeur objective dans un jugement synthétique *a priori* .»¹

Cette phrase est décisive, pour Heidegger, parce qu'elle résume le projet de la *Critique de la raison pure*. La condition de la possibilité de l'expérience sera *en même temps* la possibilité de l'objet même de l'expérience. Heidegger, dans *Qu'est-ce qu'une chose ?* y insiste « qui comprend cette phrase comprend la *Critique de la raison pure* de Kant. Qui comprend celle-ci ne comprend pas seulement un livre parmi l'ensemble des écrits de la philosophie, bien plutôt il maîtrise une position fondamentale de notre *Dasein* historique, position que nous ne pouvons ni éluder, ni sauter, ni renier de quelque façon que ce soit. »². Dans une interprétation explicitante, Heidegger affirme que « l'expérience comme connaissance, est une détermination d'un objet, mais déterminer est une fonction de la pensée, qui a toujours besoin d'un donné, d'un déterminable ». Notons que « l'essence des catégories [des concepts] n'est pas dérivée des conditions de possibilité de l'expérience, mais elles-mêmes sont pour autant qu'elles constituent l'objet de l'expérience en général, un constituant essentiel de la possibilité de l'expérience ». En effet, « les catégories ne sont rien d'autres que les caractères constitutifs de l'objectivité en général, mais que celle-ci se constitue sur le fondement de la synthèse pure rapportée au temps ». Autrement dit, la réalité objective « doit être fondée sur la possibilité de l'expérience ». « Possibilité » dans ce contexte signifie autant que « possibilisation » ; possibilité de l'expérience, cela veut dire l'espace des conditions qui appartient à l'essence de l'expérience d'un connaissant fini en général. « *Possibilité* » et *essentia* sont ici synonymes : la « possibilité de l'expérience » désigne donc le fonds essentiel de ce qui constitue la possibilité interne de l'expérience³ ».

C'est ainsi que le sujet est la source ultime déterminante de l'objet déterminable et que les objets doivent se régler sur le sujet. En effet, le schématisme, par ses déterminations transcendantales de temps, rend possible l'application des concepts aux données intuitives. En même temps, il rend possible la subsomption, c'est-à-dire le fait de ramener la diversité des

1- Kant, E., *Critique de la raison pure*, p. 162.

2- Heidegger, M., *Qu'est-ce qu'une chose ?* trad. par Reboul, J, et Taminioux, J., Paris, Paris Gallimard, 1971, p. 192.

3- Heidegger, M., *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, pp. 349 et 291.

données de l'intuition ou bien le multiple contenu dans l'espace et le temps à l'unité des concepts purs de l'entendement.

Dans la phrase citée de la *Critique de la raison pure*, selon Heidegger, le contenu décisif n'est que dans le « *sont en même temps* [aussi] ». En effet, « ce qui rend possible l'acte de l'expérience, rend possible, en même temps, le contenu de l'expérience, l'objet d'expérience comme tel ».¹ Pour le dire autrement, pour que l'expérience devienne possible, il faut une possibilité de synthèse temporelle-spatiale par l'imagination ; en même temps, l'imagination rend possible l'expérience elle-même, parce que sans imagination, l'entendement n'est pas capable de se rapporter immédiatement à l'intuition pure. Or, l'imagination en tant que transcendante rend l'étant accessible pour un être fini et en même temps rend possible, dans les termes de Heidegger, l'accès à l'étant par un être fini. En rendant ainsi l'expérience possible, l'imagination transcendante n'est pas seulement une faculté intermédiaire qui remet en cause la dualité des deux souches fondamentales de la connaissance, mais elle est pour Heidegger « la racine des deux souches »² qui fut inconnue de Kant. D'ailleurs, l'imagination, en raison de sa relation au temps, rend possible la transcendance qui présuppose une sortie vers quelque chose, vers un horizon auquel l'étant ou l'objet surgit.

Ainsi, « la fondation [l'instauration du fondement] de la métaphysique, telle qu'elle fut l'œuvre de Kant, représente, pour la première fois, repose sur la question de savoir en vertu de quelle possibilité intérieure l'être de l'existant [l'étant] se trouve manifesté ; à ce titre, elle *devait* nécessairement se heurter au *temps* comme à la détermination fondamentale de la transcendance finie, s'il est bien vrai que l'intelligence de l'être dans la réalité-humaine projette, pour ainsi dire de soi-même, l'être sur le temps.³ ». À cet égard, le projet de la *Critique de la raison pure* s'identifiait au projet d'*Être et Temps* qui cherche à trouver le sens de l'être dans la temporalité authentique du *Dasein* rendant possible la transcendance. Mais il y a une différence fondamentale qui réside dans le fait que Kant, selon Heidegger, n'aurait pas pensé le temps lui-même dans son sens authentique et originaire, c'est-à-dire à partir de l'avenir. L'imagination transcendante kantienne est encore dominée par le temps présent.

1- Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 251.

2- *Ibid.*, p. 250 et 233.

3- Heidegger, M., *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. par Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1951, p. 226.

L'interprétation corbinienne de l'imagination dans la pensée irano-islamique

Corbin, qui a traduit les §§ 43-45 de *Kant et le problème de la métaphysique*, s'est lui-même intéressé à l'imagination dans sa propre réception critique de Heidegger, et plus particulièrement à l'expression de l'imagination créatrice, comme une faculté intermédiaire et la racine des deux souches qui rendrait l'étant accessible. Mais pour lui, sous l'influence des penseurs irano-islamique, l'imagination n'est pas seulement une faculté de la connaissance, elle est remontée à un monde intermédiaire qui nous permettrait de dépasser la rupture entre le monde sensible et le monde intelligible. Comme chez Heidegger, l'imagination rendrait possible la transcendance, mais celle-ci, pour Corbin, n'est pas une transcendance vers un horizon grâce auquel le *Dasein*, conçu comme un être temporel et fini, peut comprendre le sens de l'être, elle est plutôt une transcendance vers le monde spirituel.

À plusieurs reprises, nous avons insisté sur le fait que l'imagination n'est pas seulement une faculté de l'âme humaine, mais qu'elle relève plutôt d'un monde « intermédiaire ». Par exemple, dans l'école d'Ibn ʿArabi, l'imagination se devisait en l'imagination conjointe et l'imagination disjointe. Dans l'imagination conjointe, l'objet de l'imagination ou bien l'image est inséparable du sujet imaginant. À cet égard, l'imagination est comprise comme une faculté de l'âme, alors que l'imagination disjointe est séparée du sujet, elle a une existence autonome. Elle est comprise comme le monde intermédiaire, entre le monde sensible et le monde intelligible. En effet, les images séparables subsistent dans un monde qui leur est propre et par conséquent, l'imagination conjointe qui est notamment la faculté de l'imagination de l'âme, sera régie par l'imagination disjointe dans laquelle se situent les Images originaires. Dans cette conception, l'imagination conjointe liée au sujet, fait partie du monde d'imagination disjointe que Corbin appelle *mundus imaginalis*. Ce terme latin, selon Corbin, nous fournit une possibilité de distinguer l'imagination telle que les penseurs irano-islamiques la comprennent de l'imaginaire au sens de l'irréel. « [...] si nous parlons couramment en français de l'*imaginaire* comme de l'irréel, de l'utopique, ce doit être là le symptôme de quelque chose. Un quelque chose en contraste de quoi nous pourrions brièvement examiner ensemble l'ordre

de réalité que je désigne comme *mundus imaginalis*, ce que nos théosophes en Islam désignent comme le « huitième climat »¹. Le « huitième climat », selon la topographie ancienne, commence « à la surface convexe » de la IX^e sphère, la sphère des sphères, ou sphère qui englobe l'ensemble du cosmos. Le huitième climat est donc l'endroit où l'on sort des coordonnées de notre monde auquel se réfèrent les points cardinaux, un « lieu » hors du lieu, un « lieu » qui n'est pas contenu dans un lieu ou bien dans un *topos*. En dépassant la limite des sphères, la question « où » perd son sens et sa direction. C'est pourquoi Sohrawardî l'appelle *nâ-kojâ-âbâd*. Ce terme ne fait pas partie du langage courant en persan : il l'emploie pour désigner un pays ou une cité (*âbâd*) du non-où (*nâ-kojâ*), c'est-à-dire un lieu hors de lieu. Lorsqu'on franchit des limites des sphères, nous confrontons l'inversion de temps et d'espace, c'est-à-dire ce qui était caché sous les apparences du monde sensible et c'est alors que se révéleraient le temps et l'espace subtil. Ce franchissement ne devrait pas être compris comme un déplacement local et un transfert corporel d'un lieu dans un autre lieu, il serait plutôt un passage à l'intérieur, mais lorsqu'on passe à l'intérieur, on se trouve paradoxalement au-dehors et au-delà des sphères du monde sensible, c'est-à-dire « à la surface convexe » de la IX^e sphère. C'est en cela que réside l'essence de la transcendance, chez Corbin : « Le rapport en cause est essentiellement celui de l'extérieur, du visible, de l'exotérique (en grec *ta exô*, arabe *zâhir*) avec l'intérieur, l'invisible, l'ésotérique (en grec *ta esô*, arabe *bâtin*), ou encore du monde naturel avec le monde spirituel. Sortir du où, de la catégorie *ubi*, c'est quitter les apparences extérieures ou naturelles qui enveloppent les réalités intérieures cachées, comme l'amande est cachée sous l'écorce. Cette démarche, c'est pour l'Étranger, le gnostique, revenir *chez lui*, ou du moins tendre à ce retour »². Nous voyons encore une fois les termes « *zahâr* » l'extérieur et « *batân* » l'intérieur, le passage de l'exotérique vers l'ésotérique. En effet, la réalité exotérique remonte à une réalité ésotérique ou la réalité spirituelle qui n'est pas dans un « où », car c'est le « où » qui serait en elle selon Corbin.

En s'appuyant sur la catégorie d'univers que nous avons déjà mentionné, le *mundus imaginalis* est le monde intermédiaire qui se placerait entre le monde sensible et le monde intelligible. Ce

1- Corbin, H., *Face de Dieu, face de l'homme, herméneutique et soufisme*, Paris, Édition Entrelacs, 2008, p. 28.

2- *Ibid.*, p. 32.

monde est aussi réel ontologiquement que le monde sensible et intelligible. Par conséquent, la faculté humaine qui correspond à ce monde, c'est-à-dire la faculté de l'imagination aurait selon Corbin, une fonction cognitive et une valeur noétique aussi réelle que la perception sensible : « Cette faculté, c'est la puissance imaginative, celle justement qu'il nous faut nous garder de confondre avec l'imagination que l'homme dit moderne identifie avec la « fantaisie » et qui, selon lui, ne secrète que de l'« imaginaire »¹. Tout ce qui existe dans le monde du phénomène possède son analogue dans le monde imaginal, mais non-perceptible par les sens. Les figures du monde « imaginaire » sont l'objet propre de la perception imaginative.

Sohrawardî nomme le monde imaginaire par le terme technique de « images en suspens » qui désigne un mode d'être propre des réalités de ce monde intermédiaire². Le mode d'être propre veut dire que la matière et la figure de ce monde sont subtiles. Notons que le monde imaginaire comme un monde intermédiaire, est d'une part homogène au monde sensible parce qu'il comporte de la matière, bien qu'elle soit subtile, d'autre part, il est homogène au monde intelligible parce qu'il comporte des formes générales qui ne sont pas tirées de l'expérience. Comme nous l'avons déjà mentionné dans le monde imaginaire, les formes intelligibles se corporalisent et réciproquement les matières se spiritualisent. « Bref, ce monde est celui des « corps subtils » dont la notion s'avère indispensable, si l'on veut se représenter un lien entre l'esprit pur et le corps matériel. C'est ce que vise la désignation de leur mode d'être comme « être en suspens », c'est-à-dire un mode d'être tel que l'image ou la forme, étant à elle-même sa propre « matière », est indépendante de tout substrat auquel elle serait immanente à la façon d'un accident »³. Or, *le mundus imaginalis* nous permettrait de dépasser la rupture entre le monde sensible et le monde intelligible tout comme l'imagination transcendante conçue comme la faculté intermédiaire permettrait chez Heidegger d'unifier la racine des deux souches, c'est-à-dire la sensibilité et l'entendement.

Par conséquent, selon l'interprétation heideggérienne de l'imagination transcendante kantienne, l'imagination transcendante rend possible la transcendance du *Dasein* vers un

1- *Ibid.*, p. 35.

2- *Ibid.*, p. 36.

3- *Ibid.*, p. 37.

horizon dans lequel il comprend l'être de l'étant, alors que pour Corbin, par l'imagination, l'âme transcenderait *vers le monde imaginaire* dans lequel les formes spirituelles se corporaliseraient et le monde sensible se spiritualiserait. Pour Corbin, en effet, l'imagination conçue comme un monde intermédiaire rendrait possible la phénoménologie parce qu'elle ferait se dévoiler ce qui est caché sous l'apparence du monde sensible, de même qu'elle rendrait possible l'herméneutique car elle reconduirait le phénomène à sa source originelle en passant d'un niveau d'être sensible au niveau d'être spirituel. Enfin elle rendrait possible l'histoire originelle parce qu'elle ferait remonter l'événement historique à sa source, c'est-à-dire l'événement spirituel

Conclusion

Dans toute la problématique philosophique de Corbin, deux thèmes solidaires l'un de l'autre, à savoir la phénoménologie herméneutique et l'historialité constituent l'axe gravitationnel de cette philosophie. Ceux qui s'intéressent à la phénoménologie herméneutique et au problème du temps et de l'histoire ne peuvent pas ignorer l'importance et l'originalité de l'analyse heideggérienne, particulièrement son analyse de la phénoménologie herméneutique et celle de la temporalité et de l'historialité du *Dasein*. Il reste à savoir que ce qu'a trouvé Corbin chez les penseurs irano-islamiques correspond à un autre niveau de l'être-au-monde de nature spirituelle, un niveau qui était exclu pour ainsi dire du programme de l'analyse heideggérienne. Ainsi, pour Corbin comme philosophe platonicien qui cherchait l'origine des modes d'être dans le monde suprasensible et spirituel, l'horizon de la pensée heideggérienne devrait être dépassé. C'est de cette manière que Corbin s'approprie la phénoménologie heideggérienne qui consiste à laisser apparaître ce qui ne se montre pas. Il interprète alors la phénoménologie comme le dévoilement de ce qui est caché, mais le sens caché ne se dévoile selon lui que par un processus spirituel qui reconduit, par l'acte de l'herméneutique, le phénomène à sa source cachée. De ce point de vue, l'herméneutique heideggérienne conçue comme le point de départ de l'ontologie phénoménologique, prend un aspect spirituel. Ce qui fascine Corbin est, en effet, le tournant existentiel de l'herméneutique chez Heidegger. Le mérite de Heidegger, selon Corbin, consiste à fonder l'herméneutique sur l'acte de philosopher. Toutefois l'herméneutique philosophique, selon Corbin, est la clef qui ouvre le sens caché en passant d'un niveau d'être exotérique à un niveau d'être ésotérique.

Par rapport au problème du temps et de l'histoire, Corbin s'intéresse notamment à l'analyse heideggérienne du temps dominé par l'avenir et la racine ontologique de l'histoire. La racine ontologique de l'histoire, chez Heidegger, est enracinée dans la temporalité du *Dasein* alors que pour Corbin, la racine ontologique de l'histoire remonte au monde spirituel dominé par un temps qu'il estime plus « subtil ». Enfin, l'interprétation heideggérienne de l'imagination transcendantale kantienne attirera l'attention de Corbin sur l'importance de la faculté de l'imagination. Or, selon Corbin, l'imagination n'est pas seulement une faculté de l'âme

humaine, elle nous élève plutôt à un monde intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible.

Par conséquent, la réception de Heidegger par Corbin déborde nettement la manière dont Heidegger analyse lesdits problèmes. Corbin tente de se servir de la *méthode* de Heidegger conçue comme une clef qui est à la disposition de tout le monde, mais qui peut s'ouvrir à des contenus spirituels. Or, la méthode de Heidegger relève de son propre projet philosophique, particulièrement dans *Sein und Zeit*, et elle implique, selon Corbin, une « conception du monde », une « *Weltanschauung* » bien particulière. La question qui mérite d'être posée est la suivante : est-il nécessaire d'adhérer à la *Weltanschauung* de Heidegger quand on se sert de sa méthode ? Corbin répond lui-même à cette question en disant que « la remarque a été formulée depuis longtemps : en fait l'analytique, la mise en œuvre de l'herméneutique heideggérienne postule d'ores et déjà tacitement une option philosophique, une conception du monde, une *Weltanschauung*. Cette option s'annonce à l'horizon même sous lequel se déploie l'analytique du *Da* du *Dasein*. Mais il n'est nullement nécessaire d'adhérer à cette *Weltanschauung* tacite pour mettre en œuvre à son tour toutes les ressources d'une analytique de ce *Da-sein*, que j'ai traduit [...] par « faire acte de présence ». Si votre *Weltanschauung* ne coïncide pas avec celle de Heidegger, cela se traduira dans le fait que vous donnerez au *Da* du *Dasein* un autre *situs*, une autre dimension, que ne le fait *Sein und Zeit*. »¹.

1- *Entretien de Corbin avec Philippe Néo*, Cahier de l'Herne, n°39, p. 30.

Bibliographie

1- Œuvres de Heidegger

Approche de Hölderlin, trad. par Henry Corbin, Michel Deguy *et al.*, Paris, Gallimard, 1973.

Être et temps, trad. par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant, trad. par E. Martineau, Paris, Gallimard, 1977.

Introduction à la recherche phénoménologique, trad. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2013.

Kant et le problème de la métaphysique, trad. par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

Ontologie, herméneutique de la factivité, trad. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2012.

Phénoménologie de la vie religieuse, trad. par Jean Greisch, Paris, Gallimard, 2012.

Prolégomènes à l'histoire du concept de temps, trad. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

Qu'est-ce qu'une chose ? trad. par L. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.

Qu'est-ce que la métaphysique ? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin, trad. par Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1951.

2- Œuvres de Henry Corbin

Avicenne et le récit visionnaire, Lagrasse, Verdier, 1999.

Corps spirituel et terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite, Paris, Buchet/Chastel, 1979.

En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques, T.I, *Le Shi'isme duodécimain*, Paris, Gallimard, 1971.

En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques. T.II, *Sohrawardî et les Platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard, 1971.

En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques. T.III, les fidèles d'amour Shi'isme et soufisme, Paris, Gallimard, 1971.

En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques. T. IV, L'École d'Ispahan, L'École shaykhie, Paris, Gallimard, 1971.

Face de Dieu, Face de l'Homme, herméneutique et soufisme, Paris, Édition Entrelacs, 2008.

Hamann, philosophie du luthérianisme, Paris, Berg International, 1985.

Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1986.

Introduction des Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî, tome I, II et III, textes édités avec prolégomènes en français par Henry Corbin, Académie Iranienne de Philosophie, Téhéran, 1976.

Le Livre des pénétrations métaphysiques de Sadriddîn Shîrazî, traduction française et annotations par Henry Corbin, Institut Français d'Iranologie de Téhéran, 1982

L'homme de lumière dans le soufisme iranien, Paris, Présence, 1971.

L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, Paris, Édition Médicis-Entrelacs, 2006.

Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî, Académie Iranienne de Philosophie, Téhéran, 2002.

Philosophie iranienne et philosophie comparée, Académie Iranienne de Philosophie, Téhéran 2003.

Temple et contemplation, Paris, Édition Médicis-Entrelacs, 2006.

Temps cyclique et gnose ismaélienne, Paris, Berg International, 1982.

3- Littérature secondaire

Ancelet-Hustache, J., *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Édition du Seuil, 2000.

Barash, J.A., *Heidegger et le sens de l'histoire*, trad. par Sylvie Taussig, Paris, Galaade Édition, 2006.

Barash, J.A., *Heidegger et son siècle, temps de l'être, temps de l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

Basque, T., *Étude sur la phénoménologie de Heidegger : l'être et la phénoménologie*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Ciocan, C., *Heidegger et le problème de la mort*, Berlin, Springer, 2014.

Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

Ebeling, G., *Luther : introduction à une réflexion théologique*, trad. par A. Rigoet et P. Bühler, Labor et Fides, Genève, 1983.

Gadamer, H., G., *L'herméneutique en rétrospective*, trad. par Jean Grondin, Paris, Vrin, 2005.

Gelven, M., *Être et temps de Heidegger Un commentaire littéral*, trad. par Catherine Daemas et al., Bruxelles, Mardaga, 1987.

Greisch, J., *L'arbre de vie et l'arbre du savoir : le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

Greisch, J., *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

Grondin J., *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

Grondin J., *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

Izutsu T., *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, trad. par M., Grandry, Paris, Les Deux Océans, 1980.

Jambet, C., (dir.), *Henry Corbin*, Cahier de l'Herne n° 39, Édition de l'Herne, Paris, 1981

Jambet, C., *L'acte d'être, la philosophie de la révélation chez Mollâ Sadrâ*, Paris, Fayard, 2002.

Jambet, C., *La logique des orientaux, Henry Corbin et la science des formes*, Paris, Seuil, 1983.

Jambet, C., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, Gallimard, 2011

Janicaud, D., *Heidegger en France*, 2 tomes, Paris, Hachette littératures, 2001.

Rudolph, U., *La philosophie islamique*, trad. par Véronique Decaix, Paris, Vrin, 2014.

Schüssler, I., *La question de la vérité : Thomas d'Aquin, Nietzsche, Kant, Aristote, Heidegger*, Lausanne, Genos, 2001.

Shayegan, D., *Henry Corbin, la topographie spirituelle de l'islam iranien*, Paris, Édition de la Différence, 1990.