

La Nouvelle Revue Française

Rédacteur en chef :
MARCEL ARLAND

Secrétariat Général :
DOMINIQUE AURY et JEAN GROSJEAN

Secrétariat de Rédaction :
Madeleine Lacour

La Nouvelle Revue Française a publié dans son numéro de janvier des textes de :

ROGER CAILLOIS
DANIEL BOULANGER
JACQUES RÉDA
JEAN CLAIR
MONIQUE LANGE
JACQUES-PIERRE AMETTE
JEAN-CLAUDE SCHNEIDER
ROBERT WALSER

et publiera, dans son numéro de mars 1972, des textes de :

HENRY DE MONTHERLANT
JORGE LUIS BORGES
GUILLEVIC
CLAUDE ROY
PIERRE OSTER
GABRIEL AUDISIO
GEORGES PERROS
JUDE STÉFAN

La Revue n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont adressés. Ils resteront cependant à la disposition des auteurs pendant un an, au bureau de la Revue.

Pour tout changement d'adresse, prière de nous envoyer la dernière bande d'abonnement.

TARIFS D'ABONNEMENT

FRANCE ET PAYS DE LA COMMUNAUTÉ.

6 mois, 39,00 F ; 1 an, 75,00 F. Éditions de luxe, 1 an : 165,00 F.

ÉTRANGER.

6 mois, 45,00 F ; 1 an, 86,00 F. Éditions de luxe, 1 an : 189,00 F.

Les abonnements sont reçus au siège de la Revue

5, rue Sébastien-Bottin, Paris-VII^e - Compte chèque postal PARIS 169-33

La Nouvelle Revue Française



Pierre Gascar, *Les fils du ciel*
Heather Ross Miller, *Tante Zina*
Henri Meschonnic, *Dédicaces proverbes*
Manuel de Diéguez, *Henry Corbin et Heidegger*
Alain Bosquet, *Notes pour un amour*
Pierre Oster, *Requêtes I*

Christian Liger, *Suarès ou la clarté ambiguë*
André Suarès, *Carnets*

REGARDS

Georges Perros, *Jean Vilar*
Roger Judrin, *Vénus*

CHRONIQUES ET NOTES

par Jacques-Pierre Amette, Jean Blot, Alain Bosquet, Renée Boullier, Gilbert Chateau, Jean Guichard-Meili, Anne Fabre-Luce, Jean-Jacques Lévêque, François-Bernard Mâche, Jacques Ménard et Michel Mohrt.

nrf

FÉVRIER 1972 NUMÉRO 230

étant plus près de toi que l'air que tu respirez
 si le souffle te manque c'est moi
 je nous écris au calendrier que nous faisons de nous
 car nos lettres portent notre chiffre
 contre les ni j'ai réponse à tout
 j'épelle sur ta maturité les événements de ma vie
 avec la clé de ton chant j'ouvre notre maison.

*

Je n'ai jamais essayé de te décrire
 je ne parle pas d'un moment d'un comment
 nous avons appris pour notre histoire
 nous sommes fondés en nous
 le temps nous a tiré le corps mot à mot
 ainsi nous avons appris à renouveler les paroles
 que nous avons remplies comme les autres
 les uns y mettant la fête d'autres à faire
 dédicaces quand on prend pas quand on donne
 quand on change pas quand on apporte
 langage quand on fait pas quand on dit
 pleurer et rire ont aussi appris par nous
 la chaleur et l'hiver ont confondu leur autrefois pour
 [nous
 nous n'avons pas pu nous défendre autrement
 personne n'a prévenu celui qui reste celui qui est plein
 mais celui qui est sans paroles bientôt nourrira d'autres
 [paroles.

HENRI MESCHONNIC

Henry Corbin et Heidegger*

Kant s'exclamait, au début des *Prolégomènes* : « Il y a des savants pour lesquels l'histoire de la philosophie (de l'ancienne comme de la nouvelle) est elle-même leur philosophie : à ceux-là, les présents *Prolégomènes* ne sont pas destinés. Ils doivent attendre jusqu'à ce que ceux dont l'effort puise aux sources de la raison elle-même en aient terminé, et alors seulement ce sera leur tour d'informer le monde de ce qui est arrivé¹. »

En vérité, Kant se leurrerait fort quand il s'imaginait qu'il viendrait un temps où les historiens de la philosophie seraient enfin capables de rendre compte de « ce qui est arrivé » ! Car c'est dans la stratégie profonde et cachée des *problèmes* que réside l'histoire véritable de la philosophie, et seuls les philosophes créateurs sont les visionnaires de ce devenir-là de la métaphysique. En vrai philosophe, Henry Corbin commence donc par s'interroger sur la manière dont il convient d'écrire l'histoire de la philosophie et celle des religions. Son ouvrage est une mise en question des méthodes de la science historique en même temps que la plus vaste tentative jusqu'à ce jour de communiquer à l'Occident la vie spirituelle de l'Islam.

Pour entendre cette œuvre immense, fruit de vingt ans

* Henry Corbin : *En Islam iranien*, Aspects spirituels et philosophiques, t. I : *Le shî'isme duodécimain*; t. II : *Sohrawardi et les platoniciens de Perse*, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1971.

1. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, introduction, 257. Trad. Diéguez.

d'enseignement et d'études à Téhéran, il faut se souvenir qu'Henry Corbin fut, en 1938, le premier traducteur de Heidegger en France¹. A ce titre, c'est lui qui introduisit les termes de *Da-sein* et d'*historial* qui, relayés depuis 1943 par l'*Etre et Néant*, sont devenus courants parmi les philosophes de langue française et indispensables à l'intelligence de Heidegger. Dans son introduction à *Qu'est-ce que la métaphysique?* Henry Corbin écrivait, à propos de la relation à la temporalité dont « la mise en lumière peut avoir les suites les plus fécondes », ces lignes, aujourd'hui fondamentales pour la compréhension de son œuvre monumentale sur l'Islam : « Il ne 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*. *Geschehen* n'équivaut pas à un devenir, à une évolution naturelle ou à un élan vital; il marque la structure absolument propre de la réalité-humaine qui, réalité transcendante et réalité révélatrice, rend possible l'*historicité* d'un monde. Pour rendre sensible cette relation, nous avons eu recours au vieux mot 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 " (cf. mémorial) à notre lexique. Sa désinence offre l'avantage de l'appeler spontanément du côté de l'*existential* (l'historique étant alors du côté de l'*existentiel*) » (p. 16).

Par la suite, Henry Corbin s'efforça de fournir une traduction française de *Sein und Zeit*. En 1938, il écrivait : « Nous sommes loin d'avoir perdu l'espoir que les conditions de l'édition ne permettent un jour de publier une traduction intégrale de *Sein und Zeit* » (p. 17). Car « le problème dévoilé par Heidegger modifie l'horizon philoso-

1. *Qu'est-ce que la métaphysique?* suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin. Trad., avant-propos et notes par H. Corbin, Gallimard, « Essais », 1938.

phique », et « un grand philosophe est un événement assez rare en ce monde ».

Ce que Heidegger inaugurerait, c'était une ontologie fondamentale de la finitude humaine et de la dérégulation — un théologien appellerait cela une métaphysique de la chute. Or, H. Corbin traduisit précisément, en 1938, un extrait essentiel sur la finitude, tiré de *Kant et le problème de la métaphysique* : texte postérieur à *Sein und Zeit*¹ dont des éléments furent repris dans *Die Frage nach dem Ding*², traduit en français en 1971 sous le titre *Qu'est-ce qu'une chose*³?

On y lisait : « Dévoiler quelle est la constitution de l'être de la réalité humaine, c'est cela l'Ontologie. C'est dans cette constitution que la possibilité de la métaphysique trouve sa base, la finitude de la réalité humaine étant le *fondement* de cette possibilité; et, pour autant que ce *fondement* doive être ainsi posé, l'*ontologie fondamentale*⁴. »

Or nous retrouvons cette question dans l'interprétation de l'Islam par H. Corbin : tout l'ouvrage est articulé sur la critique de l'*existentiel* historique au profit de l'*existentiel* ontologique. Il faut donc suivre les métamorphoses de Heidegger chez le phénoménologue de la religion, en nous excusant du caractère nécessairement sommaire de cette exploration dialectique.

En effet, *En Islam iranien* est essentiellement un défi méthodologique à l'historicisme occidental : « Quand on prononcera ici les mots de *faits spirituels*, il s'agira bien de faits *réels*, mais dont la réalité n'est pas celle des faits historiques extérieurs, parce que la réalité n'en est pas liée à la chronologie extérieure. Faire dépendre une vérité spirituelle d'un moment du calendrier, l'expliquer par la date

1. Tiré de l'édition de Francfort-sur-le-Main, Verlag G. Schulte Bulmke, 1934.

2. *Die Frage nach dem Ding*, Zu Kants Lehre von den Transzendenten Grundsätzen, Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962.

3. Trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, « Classiques de la philosophie », 1971.

4. « Kant et la métaphysique », in *Qu'est-ce que la métaphysique?* p. 213.

à laquelle elle fut énoncée en ce monde, c'est ce qu'on appelle en général " historicisme ", et c'est une confusion entre le " temps de l'âme " et le " temps tombé dans l'histoire " (nos auteurs nous apprendront eux-mêmes ici la différence). L'homme occidental a peut-être fait naufrage dans l'historicisme, en entraînant déjà dans son naufrage plus d'une civilisation traditionnelle » (t. I, p. 6).

Corbin s'efforce donc de se comporter en hôte : « Bref, dans le cas du shîisme, plus encore peut-être que pour tout autre univers religieux, la condition *sine qua non* pour en pénétrer et en vivre l'esprit, c'est d'en être l'hôte spirituel » (I, p. 7). Car « si l'Imâm ne vous a pas guidé lui-même vers ces choses, s'il n'y a pas en vous l'aptitude à les comprendre, toutes les paroles que l'on peut vous adresser de l'extérieur frapperont en vain votre oreille » (I, p. 7).

Il serait tentant de multiplier les citations frappantes qui, tout au long de l'ouvrage, comme un leitmotiv, reprennent le thème de l'initiation gnostique. Au reste, H. Corbin s'est converti au shîisme — en fidèle, désormais, de l'Islam, il nous offre le témoignage extrêmement précieux d'un auteur français vivant de l'intérieur ce qu'il expose en historien phénoménologue. « Sans cette intériorisation, on n'en parlera que de l'extérieur et probablement à contresens, car l'on ne peut décrire un édifice dans lequel on n'a jamais pénétré » (I, p. 8). « Si une religion existe, la première et dernière raison du phénomène, c'est l'existence de ceux qui la professent. Il serait inopérant de leur dire : « Disparaissez donc, vous êtes expliqués. » Car les récurrences de la *res religiosa* sont libres et imprévisibles : l'Esprit souffle où il veut. La perception de l'objet religieux est à soi-même sa raison suffisante » (I, p. 9).

L'existential heideggérien s'est donc transformé, chez Corbin, en foi vécue : « Il s'agit de *voir* à notre tour ce que les philosophes et spirituels ont vu lorsqu'ils posaient et discutaient leurs problèmes » (I, p. 10). D'où une position critique et violente à l'égard de l'*existentiel* histo-

rique : « Est-ce tellement scientifique de prétendre expliquer à ceux qui voient les raisons pour lesquelles ils voient ce que précisément l'on est soi-même incapable de voir ? » (I, p. 10).

Mais, sur cette voie, le phénoménologue conséquent est obligé d'admettre jusqu'au bout, par exemple, la vision des purs gnostiques théosophes : « Quand il s'agit d'astronomie, les philosophes péripatéticiens font confiance aux observations d'un Ptolémée aussi bien qu'à celles des astronomes de Chaldée. Eh bien ! précisément ces mêmes sages de Chaldée, comme ceux de l'ancienne Grèce, ont revendiqué la vision personnelle des choses du monde spirituel. Pourquoi faire confiance à leur expérience quand il s'agit d'observations du monde physique, et récuser leur expérience quand il s'agit du monde spirituel ? Ce qui vaut dans un cas, doit valoir dans l'autre » (II, p. 113).

Le lecteur comprend bien que notre intention n'est en rien de formuler des critiques, mais d'éclairer, si possible, le débat en son fondement, à l'aide du projecteur que l'auteur lui-même ne cesse de nous convier à employer — à savoir, la réflexion heideggérienne dont il s'est lui-même inspiré ; sinon nous nous rendrions à notre tour coupables d'escamotage, et de la pire sorte, en cachant sous le boisseau le défi de la gravité, celle que souligne le titre même, si insistant à mettre l'accent sur une connexion entre le *religieux* et le *philosophique*. Comme dit Nietzsche : « A la plupart des hommes manque la conscience intellectuelle (*das intellektuale Gewissen*) ; oui, il m'a souvent semblé qu'avec l'exigence d'une telle conscience on est solitaire dans les villes peuplées comme dans un désert ¹. »

Or, le problème posé à l'Occident est bien celui qui s'inscrit dans la distinction entre existentiel et existential. Allons-nous laisser cette affaire en désordre ? Mais comment sortir du désordre si, au schématisme historiciste, nous opposons une gnose islamique tantôt visionnaire et

1. *Le Gai Savoir*, 2 ; trad. Diéguez.

profondément inspirée, tantôt de nature à rendre impossible tout dialogue fructueux entre la spiritualité shî'ite et la « philosophie occidentale »¹ Par-delà l'intérêt fascinant d'observer une métamorphose spirituelle de la métaphysique de Heidegger chez H. Corbin, ne faut-il pas préciser ce qui est prophétique et visionnaire dans la phénoménologie religieuse, et ce qui ressortit à la cosmologie mythique? Et pour éclairer cette question, ne faut-il pas préciser ce qui est gnosticisme authentique chez Heidegger lui-même? D'autant plus qu'Henry Corbin se réclame essentiellement du gnosticisme et admet que c'est « avec l'Islam shî'ite qu'est apparu le véritable ésotérisme, la gnose en sa vérité plénière ».

Or, si la gnose revendique la perception visionnaire de la situation spirituelle de l'homme, nul grand philosophe qui ne soit un « gnostique » — en prenant le mot dans son sens originel de « savoir ». Heidegger l'est au premier chef, et précisément dans les pages essentielles qui, dès 1938, ont tellement attiré l'attention d'Henry Corbin, quand il écrivait : « Il est apparu nécessaire de donner également un extrait de l'ouvrage paru postérieurement à *Sein und Zeit* comme une préparation à ce que se propose de discuter la seconde partie encore attendue¹. » Ce qui intéressait Corbin dans *Kant et le problème de la métaphysique*, c'était la dimension visionnaire de la « gnose » heideggérienne. Qu'est-ce d'autre, en effet, sinon une vision « gnostique » abyssale, que la vision de Heidegger éclairant la finitude dérélitionnelle de l'être? Corbin traduit ainsi ce passage de Heidegger : « La finitude de la réalité humaine — l'intelligence de l'être — réside dans l'état d'oubli. Cet oubli n'est ni fortuit, ni temporaire, mais il ne cesse de se former et se forme nécessairement. Toute construction d'ontologie fondamentale qui tend à dévoiler la possibilité intérieure de l'intelligence de l'être doit, en

1. « Kant et le problème de la métaphysique », in Avant-propos à *Qu'est-ce que la métaphysique?* p. 16.

accomplissant son projet, arracher à l'oubli ce qu'elle capte dans ce projet¹. »

Et voici comment Henry Corbin reprend, au niveau de la spiritualité gnostique de l'Islam shî'ite et ismaélien, le thème heideggérien de la finitude et de la dérélition dont l'oubli est la clé : pour le shî'isme comme pour l'ismaélisme, dit-il, « il s'agit bien » dans la « faute d'Adam ») « non pas d'un drame de la chair, mais du drame de la connaissance humaine » (I, p. 107), quand celle-ci ne reconnaît pas sa finitude. En effet, Adam « prétend à la perception directe de l'ésotérique » (I, 107). « En voulant “dénuder” l'ésotérisme, ce qu'en fait Adam met à nu, c'est sa propre impuissance à connaître. Perdre le sens des symboles, c'est être dépouillé du vêtement de la Parole divine qui, à la façon d'une robe de lumière, dissipait en lui toutes ténèbres. Que reste-t-il alors? Le ressouvenir des symboles perdus, et c'est cela, pour l'homme, couvrir sa nudité des “feuilles du jardin”... » (I, 107).

La profondeur de cette vision gnostique ismaélienne rejoint celle du shî'isme que Corbin résume ainsi : « Or, en touchant à l'arbre de la Connaissance qui lui était interdit, en mangeant son fruit, ses “cogniscibles”, Adam *eo ipso* obligeait ceux-ci à “descendre”; et c'était cela même, pour lui, *eo ipso*, “descendre du paradis” » (I, 106).

Dès lors, nous rencontrons la question fondamentale : s'il existe une « problématique de la finitude » dans le gnosticisme shî'ite comme chez Heidegger, où se place donc l'impasse originelle qui serait commune à la phénoménologie religieuse et à la quête heideggérienne, et dont le déblocage assurerait seul le renouveau de la métaphysique occidentale?

Car l'étude de la finitude d'« Adam » trouve, chez Heidegger, l'expression suivante dans la belle traduction de Corbin : « Si le projet de donner à la métaphysique son fondement exige que l'on fasse ressortir l'essence la plus

1. *Qu'est-ce que la métaphysique?* p. 214.

intime de la finitude, cette élaboration porte elle-même nécessairement, et dès le principe, un caractère toujours fini; elle ne peut jamais devenir absolue. Mais la seule conséquence qui en découle est la suivante : le sentiment chaque fois renouvelé de la finitude ne peut pas conduire à jouer successivement les points de vue adverses, à les concilier par des médiations habiles, pour réussir finalement à atteindre encore une connaissance absolue de la finitude, " vraie en soi " et rattrapée comme à cache-cache. Ce qu'il nous reste plutôt, c'est à élaborer la problématique de la finitude comme telle ¹. »

Cette « problématique de la finitude » sera escamotée, dans le gnosticisme shî'ite, par une angélogie qui conduit tout droit à la cosmologie verbale : « Pour chaque espèce d'entre les espèces des plantes, par exemple, il doit y avoir un être spirituel, donc séparé de la Matière, donc doué de connaissance et de conscience, qui soit à l'égard de cette espèce un protecteur, un ange tutélaire prenant soin d'elle. C'est cet être, déclare Sohrawardî, que les anciens sages de Perse dénommaient l'Ange ou seigneur de cette espèce (*rabb al-nû'*) » (II, 115).

Alors les Idées de Platon seront identifiées, chez Sohrawardî par exemple, avec les « hypostases de Lumière » dans une « angélogie mise en référence expresse avec le zoroastrisme ». Tout se passe comme si Adam, voulant saisir l'*historial*, tombait aussitôt dans une théosophie qui rend impossible tout dialogue avec la philosophie de la finitude.

Mais, devant cette impasse d'une gnose tantôt visionnaire, tantôt noyée dans un gnosticisme au sens péjoratif du terme, comment se précisera l'impasse de la vision en Occident? Ne serait-ce pas que la « problématique de la finitude » n'a pas trouvé son lieu non plus en Occident? L'« oubli » de Heidegger lui-même serait-il l'omission d'une critique dérélitionnelle de la causalité? Omission qui

expliquerait le silence qui a remplacé la seconde partie de *Sein und Zeit*?

Car aussi longtemps que l'homme croit intelligible le passage de la « cause » à l'« effet », aucune ontologie dérélitionnelle ne peut éclairer sa finitude; et l'*Oubli* de cette finitude ne peut alors que s'exprimer par la violence angélique d'Adam dans l'Eden de la raison, malgré la protestation d'une métaphysique qui se donne pour tâche d'élaborer la « problématique de la finitude comme telle ».

Problème philosophique, ou problème d'actualité? L'un ne va pas sans l'autre, comme dit Heidegger : « Quand un médecin soigne tout de travers une série de malades, il y a danger que leur vie ne s'éteigne. Quand un enseignant interprète un poème à ses élèves d'une manière impossible, " il ne se passe rien ". Mais peut-être est-il bon de parler ici avec plus de précaution : lorsqu'on fait la sourde oreille à la question de la chose, lorsqu'on interprète un poème de manière insatisfaisante, tout se passe comme s'il ne se produisait rien. Un beau jour toutefois, après cinquante ou cent ans, il arrive quelque chose ¹. »

Or, il est arrivé quelque chose, « après cinquante ou cent ans » : la publication d'un ouvrage dont la parution a été grandement facilitée par un fait historique au sens *existentiel*, à savoir : l'appui accordé à l'expansion culturelle de l'Iran et du shî'isme par le shah d'Iran dans le cadre des fêtes de Persépolis. A quoi répondent, sur le plan *existential*, ces lignes de Corbin : « Fasse le ciel que nous puissions mener à bien jusqu'à son terme une entreprise qui, selon nos plans, doit comprendre cinq grands volumes et faire connaître une cinquantaine de penseurs iraniens des quatre derniers siècles, tous, autant dire, inconnus jusqu'ici en Occident et dont une grande partie des œuvres est encore en manuscrit » (I, p. xiii).

Mais comment recevoir ce don? Comment faire en sorte que « la philosophie iranienne, comme la philosophie isla-

1. Kant et le problème de la métaphysique in op. cit., p. 218.

1. Qu'est-ce qu'une chose? p. 63.

mique en général, appartienne enfin au patrimoine commun des philosophes... », si nous ne savons pas comment saisir un fait spirituel, ni même ce qu'est un fait historique en tant que tel, faute de « problématique de la finitude en tant que telle » ? Ah ! la philosophie est terriblement actuelle quand elle « débarque » dans l'histoire. Il finit par arriver quelque chose quand l'autruche enfouit sa tête dans le sable pendant cinquante ou cent ans. Depuis vingt ans, seulement, la critique s'efforce en vain de corriger son schématisme historiciste. Mais comment ne pas ranger les cinquante philosophes de H. Corbin dans la galerie de l'histoire des idées où l'Occident situe la « production » religieuse et philosophique des autres races, ainsi que les siennes propres ? Et comment se débarrasser du « Disparaissez, vous êtes expliqués » sans tomber de Charybde en Scylla — c'est-à-dire du gnosticisme le plus profond au cosmologisme illuministe ?

Les fêtes de Persépolis, leur éclat, leurs milliards dépensés en vue d'un dialogue entre les spiritualités — et tout cela butant sur une impasse métaphysique, celle de l'impossibilité de formuler une véritable « problématique de la finitude » ! Belle revanche pour la métaphysique, messieurs les historiographes de la philosophie, qui faites de l'historicisme avec la métaphysique elle-même ! La question de savoir comment Heidegger devait, par la suite, à l'instar de Hegel, « écarter son ombre », et cela dans son effort même de « sauter par-dessus son ombre ¹ », faute d'avoir repris à Hume, là où il l'avait laissée, la critique de la causalité — erreur que commet précisément Kant lui-même —, voilà ce qu'il n'est pas dans notre propos de soulever ici. Mais peut-être faut-il réentendre l'étrange aveu

1. « Seul Hegel a apparemment réussi à sauter par-dessus cette ombre — mais seulement en l'écartant, c'est-à-dire en écartant la finitude de l'homme et en sautant dans le soleil lui-même. Hegel a sauté l'ombre, mais il n'a pas sauté par-dessus l'ombre pour autant. Et pourtant c'est ceci que tout philosophe doit (muss) vouloir. Ce "il faut" est sa vocation. Plus longue est l'ombre, plus loin va le saut » (*Qu'est-ce qu'une chose ?* p. 160).

de Heidegger, glissé dans les pages les plus denses sur l'Oubli, et dont l'accent est aujourd'hui prémonitoire, dans la traduction de Corbin de 1938 : « Ou bien n'y a-t-il pas aussi, dans notre propre effort, si une comparaison générale nous est permise, une secrète déviation devant quelque chose que nous ne voyons plus — *et cela non par hasard* ¹ »

Non, ce n'est point par hasard que la finitude ne trouve pas sa problématique, quand bien même personne ne croit plus que la causalité serait innée dans l'entendement, ni que la course monotone des choses serait parlante et signifiante. En vérité, ni Kant, ni Heidegger ne vont retirer à l'homme la chaise sur laquelle il est assis depuis la création, et qui lui fait croire que la constance secréterait de l'intelligibilité. Comme dit Nietzsche : « La plupart ne jugent pas méprisable de croire ceci ou cela, et de vivre selon leurs croyances, sans s'être d'abord rendus conscients des raisons dernières les plus certaines pour ou contre elles, et sans s'être même seulement donné la peine de fournir de telles raisons ². »

Il s'agissait, pour Henry Corbin, comme pour Heidegger, de répondre au défi du nihilisme. En 1937, Heidegger écrivait à H. Corbin : « L'angoisse n'est que l'une des tonalités-affectives fondamentales, elle n'est pas la seule. Ce serait commettre une grossière faute d'interprétation que de parler ici d'une "philosophie de l'angoisse" et plus grave encore — du fait qu'il y soit traité du "Néant" uniquement en vue de l'Etre ³ — d'y découvrir un "nihilisme". » Montrer que Heidegger n'est pas un philosophe du néant, telle aurait été la tâche de H. Corbin s'il avait poursuivi son projet de commentateur de Heidegger : « Ce n'est pas que l'intimité acquise avec les textes ou que les

1. « Kant et la métaphysique », in *op. cit.*, p. 228.

2. *Le Gai Savoir*, 2 ; trad. Diéguez.

3. Avant-propos à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* p. 9 (c'est nous qui soulignons).

encouragements de l'auteur n'y incitent, mais leur complexité prévisible commande de réserver tous les commentaires pour un travail ultérieur ¹. »

On sent, ici, percer l'accent d'un esprit conscient des vastes perspectives qui n'auraient pu trouver dans le commentaire le champ de leur « complexité prévisible ». L'énorme entreprise en quatre volumes qui paraît aujourd'hui témoigne en secret d'une fidélité, celle qui s'exprimait déjà par ces lignes : « Retrouvé en sa vérité originelle, le vieux mot d'*ontologie* annonce tout autre chose que ce que l'on a coutume de honnir en le prononçant ². » Le saut dans l'ontologie gnostique, Corbin l'a donc fait à partir d'une ontologie du souci, de la finitude et de la dérélition. Ce saut tient tout entier en quatre lignes : « Plus l'existence de l'homme est Présence, plus aussi l'être humain est le Témoin d'autres mondes, moins son être est de l'« être pour la mort » et plus il est de l'*être pour au-delà de la mort* ³. La métaphysique de la Présence s'amplifie en une métaphysique de la vision et de la présence testimoniale (*shohûd*) » (I, 322).

C'est ici que se séparent les voies : Heidegger est demeuré dans la prudence du « retrait » ; Corbin, pris dans le cercle gnostique de Jung, a évolué vers la mystique de l'Islam. Mais l'un et l'autre n'ont-ils pas contourné le problème de la finitude ? Heidegger, à sa manière, a bondi, lui aussi, dans la lumière de l'« être », sans poursuivre plus avant l'analyse de la finitude au niveau de la banalité quotidienne, là où une critique radicale du sens commun aurait engendré la dérélition totale au niveau même de l'histoire la plus morne de l'« oubli », celle où se rengorgent d'orgueil les évidences historicistes. Alors, les excès de la gnose auraient été évités à leur tour, et la voie aurait été ouverte, par la *via negationis* d'une humilité totale, à un tout autre dialogue entre la religion et la philosophie. Et

1. *Ibid.*, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 17.

3. C'est nous qui soulignons.

le problème du mal ne serait pas absent de la métaphysique. Mais ne trouve-t-on pas, chez Heidegger comme chez H. Corbin, une dialectique des ténèbres et de la lumière, un gnosticisme lié à l'édénisme originel du protestantisme — un innocentisme qui resurgit dans toute l'œuvre de Heidegger postérieure à *Sein und Zeit* ? L'angéologie du *cogito* est déjà là, et Hegel n'a pas été surmonté.

C'est pourquoi le phénoménologue de l'histoire édénique du religieux oppose un « Empédocle transfiguré en héraut de la théosophie prophétique ¹ » à une « eschatologie laïcisée » et qui ne « dispose plus que d'une mythologie du « sens de l'histoire » (I, 23) ; un « regroupement des familles spirituelles de même type » (I, 25) à une « *fides historica* devenue une *fides mortua* » (I, 26) ; une « herméneutique spirituelle comparée » à une « sécularisation de la conscience ». Etrange et fascinant écho de la « prophétie » du phénoménologue, quand il disait que la signification décisive d'un grand philosophe « se mesure moins à l'écho des controverses, parfois passionnées, qu'à la vérité qu'elle « agit » en fait ² ». Nous avons essayé de scruter un peu cet « agir » angélique quand la métaphysique se refuse à soulever le problème de l'inintelligibilité radicale de l'*évident*, du *naturel* et du *constant* dans l'Eden de la « raison » empiriste.

Mais n'est-ce pas le privilège des grands livres de poser de telles questions, et à une profondeur qui nous met le dos au mur ? Ne pouvant battre en retraite, et les yeux fixés sur l'épée de la gnose spirituelle que M. H. Corbin pointe sur son lecteur, nous en voudra-t-on de n'avoir pas tenté de nous dérober, par quelque procès-verbal de carence, au duel auquel ce philosophe provoque d'emblée l'Occident, et dont l'enjeu est la méthode propre aux sciences interprétatives dites historiques ?

MANUEL DE DIÉGUEZ

1. *Histoire de la philosophie*, Pléiade, t. I, p. 1177.

2. Qu'elle actionne. Avant-propos à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* p. 17.